أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

ت ٣٧٠ هـ

تحقيق

محمد الصادق قمحاوي

عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف
والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الأول

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

تعريف بالإمام الجصاص

الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هجرية

الإمام أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص نسبة إلى عمله بالجص هو إمام الحنفية في عصره ومن المجتهدين المبرزين في المذهب .

ولد في بغداد سنة خمس وثلثمائة هجرية ، وتفقه على أبي سهل الزجاج وعلى أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد . وروى الحديث عن عبد الباقي بن قانع .

خرج إلى الأهواز ثم عاد إلى بغداد ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأي شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته فمات الكرخي وهو بنيسابور .

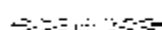
عاد الإمام إلى بغداد سنة أربعة وأربعون وثلثمائة واستقر للتدريس بها وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل .

انتهت للإمام الزاهد رياسة الأصحاب وأخذ عنه وتفقه عليه الكثيرون ومنهم أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني شيخ القدوري وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني .

ومن مصنفات الإمام كتاب أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الأسماء الحسنى وكتاب في أدب القضاء وآخر في أصول الفقه هو بمثابة المقدمة لكتابه في أحكام القرآن وله جوابات على مسائل وردت عليه .

توفي الإمام في السابع من ذي الحجة سنة سبعين وثلثمائة هجرية وقد لخصنا هذا التعريف بالإمام عما ذكر عنه وعن مؤلفاته في كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي الهندي وفي كتاب كشف الظنون وفي كتاب طبقات

القاری، وفی کتاب شرح المواهب اللدنية لمحمد بن عبد الباقی الزرقانی وكذلك مما أورده صاحب القاموس فی طبقاته للحنفية .

فحمد الله الامام بواسع رحماته وأفاض علينا من خيراته وبركاته وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر أحمد بن علي الرازي رضي الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة[1] تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله وإحكام ألفاظه وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب والأسماء اللغوية والعبارات الشرعية إذ كان أولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعما نحله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى انتهى بنا القول إلى ذكر أحكام القرآن ودلائله والله نسأل التوفيق لما يقربنا إليه ويزلفنا لديه إنه ولي ذلك والقادر عليه .

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر الكلام فيها من وجوه أحدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من أوائل السور والخامس هل هي آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في أوائل السور في الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضمرها من الفوائد وكثرة المعاني . فنقول إن فيها ضمير فعل لا يستغني الكلام عنه لأن الباء مع سائر حروف الجر لا بد أن يتصل بفعل إما مظهر مذكور وإما مضمر محذوف والضمير في هذا الموضع ينقسم إلى معنيين خبر وأمر فإذا كان الضمير خبراً كان معناه أبدأ بسم الله فحذف هذا الخبر وأضمر لأن القارىء مبتدىء فالحال المشاهدة منبئة عنه ومغنية عن ذكره وإذا كان أمراً كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على أنه أمر وهو قوله تعالى | إياك نعبد | ومعناه قولوا إياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله بسم الله وقد ورد الأمر بذلك في مواضع

---

(١) يريد بهذه المقدمة الكتاب الذي ألفه في أصول الفقه

من القرآن مصرحا وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر فى افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر أمام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو إذا كان خبراً فإنه يتضمن معنى الأمر لأنه لما كان معلوماً أنه خبر من الله بأنه يبدأ باسم الله ففيه أمر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لأنه إنما أخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد أن يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والأمر جميعاً مرادين لاحتمال اللفظ لهما فإن قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يجز أن يريد به المعنيين جميعاً من الأمر والخبر كذلك يجب أن يكون حكم الضمير فى انتفاء إرادة الأمرين.

قيل له إذا أظهر صيغة الخبر امتنع أن يريدهما لاستحالة كون لفظ واحد أمراً وخبراً فى حال واحد لأنه متى أراد بالخبر الأمر كان اللفظ مجازاً وإذا أراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز أن يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لأن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضعه والمجاز ما عدل به عن موضعه إلى غيره ويستحيل كونه مستعملا فى موضعه ومعدولا به عنه فى حال واحد فلذلك امتنع إرادة الخبر والأمر بلفظ واحد. وأما الضمير فغير مذكور وإنما هو متعلق بالإرادة ولا يستحيل إرادتهما معاً عند احتمال اللفظ لإضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدأ باسم الله على معنى الخبر وابدأوا أنتم أيضاً به اقتداء بفعلى وتبركا به غير أن جواز إرادتهما لا يوجب عند الإطلاق إثباتهما إلا بدلالة إذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وإنما الذى يلزم حكم اللفظ إثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه فى أحدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا فى نظائره نحو قول النبى صلى الله عليه وسلم (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لأن الحكم لما تعلق بضمير يحتمل رفع الحكم رأساً ويحتمل المأثم لم يمتنع إرادة الأمرين بأن لا يلزمه شىء ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال اللفظ لهما وجواز إرادتهما إلا أنه مع ذلك ليس بعموم لفظ فيتناولهما فاحتجنا فى إثبات المراد إلى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على إرادة أحدهما بعينه أو إرادتهما جميعاً وقد يجىء من الضمير المحتمل لأمرين ما لا يصح إرادتهما معاً نحو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (إنما الأعمال بالنيات) معلوم أن حكمه متعلق بضمير يحتمل جواز العمل ويحتمل أفضليته فمتى أراد الجواز امتنعت

إرادة الأفضلية لأن إرادة الجواز تنفي ثبوت حكمه مع عدم النية وإرادة الأفضلية تقتضي إثبات حكم شيء منه لا محالة مع إثبات النقصان فيه ونفي الأفضلية ويستحيل أن يريد نفي الأصل ونفي الكمال الموجب للنقصان في حال واحد وهذا مما لا يصح فيه إرادة المعنيين من نفي الأصل وإثبات النقص ولا يصح قيام الدلالة على إرادتهما قال أبو بكر وإذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الأمر انقسم ذلك إلى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند افتتاح الصلاة في قوله تعالى [قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى] فجعله مصلياً عقيب الذكر فدل على أنه أراد ذكر التحريمة وقال تعالى [واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا] قيل إن المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهري في قوله تعالى [وألزمهم كلمة التقوى] قال هي بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو في الذبيحة فرض وقد أكده بقوله [واذكروا اسم الله عليها صواف] وقوله [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق] وهو في الطهارة والأكل والشرب وابتداء الأمور نفل فإن قال قائل هلا أوجبتم التسمية على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) قيل له الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وإنما ثبت منه ما قامت الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفي الفضيلة للدلائل قامت عليه .

باب القول في أن البسملة من القرآن

قال أبو بكر لا خلاف بين المسلمين في أن بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في قوله تعالى [إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم] وروى أن جبريل عليه السلام أول ما أتى النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارئ قال له [اقرأ باسم ربك الذي خلق] وروى أبو قطن عن المسعودي عن الحرث العكلي أن النبي عليه السلام كتب في أوائل الكتب باسمك اللهم حتى نزل [بسم الله مجريها ومرسيها] فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى [قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن] فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حينئذ ومما سمعنا في سنن أبي داود قال قال الشعبي ومالك وقتادة وثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى

نزلت سورة النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين أراد أن يكتب بينه وبين سهيل ابن عمرو كتاب الهدنة بالحديبية قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فإنا لا نعرف الرحمن إلى أن سمح بها بعد فهذا يدل على أن بسم الله الرحمن الرحيم لم تكن من القرآن ثم أنزلها الله تعالى في سورة النمل .

القول في أن البسملة من فاتحة الكتاب

قال أبو بكر ثم اختلف في أنها من فاتحة الكتاب أم لا فعدها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها قراء البصريين وليس عن أصحابنا رواية منصوصة في أنها آية منها إلا أن شيخنا أبا الحسن الكرخي حكى مذهبهم في ترك الجهر بها وهذا يدل على أنها ليست منها عندهم لأنها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقال الشافعي هي آية منها وإن تركها أعاد الصلاة وتصحيح أحد هذين القولين موقوف على الجهر والإخفاء على ما سنذكره فيها بعد إن شاء الله تعالى .

القول في البسملة هل هي من أوائل السور

قال أبو بكر ثم اختلف في أنها آية من أوائل السور أو ليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا أنها ليست بآية من أوائل السور لترك الجهر بها ولأنها إذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها في غيرها إذ ليس من قول أحد أنها ليست من فاتحة الكتاب وأنها من أوائل السور وزعم الشافعي أنها آية من كل سورة وما سبقه إلى هذا القول أحد لأن الخلاف بين السلف إنما هو في أنها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها أحد آية من سائر السور ومن الدليل على أنها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي أو أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال فوض إلي عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فيقول عبدي اهدنا الصراط المستقيم إلى آخرها قال لعبدي ما سأل) فلو كانت من فاتحة

الكتاب لذكرها فيما ذكر من آى السورة فدل ذلك على أنها ليست منها ومن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك أن تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين أحدهما إنه لم يذكرها فى القسمة الثانى أنها لو صارت فى القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون مالله فيها أكثر مما للعبد لأن بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لا شىء للعبد فيه فإن قال قائل إنما لم يذكرها لأنه قد ذكر الرحمن الرحيم فى أضعاف السورة ، قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أنه إذا كانت آية غيرها فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على مافى السورة منها دونها ووجه آخر وهو أن قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لا محالة أن يكون مذكوراً فى القسمة إذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آى السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ماحدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدي ولعبدي ماسأل يقول العبد الحمدلله رب العالمين فيقول الله حمدنى عبدي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله أثنى على عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدي وهذه الآية بيني وبين عبدي يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين فهذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل) فذكر فى هذا الحديث فى مالك يوم الدين إنه بيني وبين عبدي نصفين هذا غلط من راويه لأن قوله تعالى مالك يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لا شىء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وإنما جعل قوله إياك نعبد وإياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى أن سائر الآى بعدها من قوله تعالى إهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة إذ ليس فيه ثناء على الله وإنما هو مسألة من العبد لما ذكرو من جهة أخرى أن قوله مالك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله إياك نعبد وإياك نستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى أربع وللعبد ثلاث ومما يدل على أن البسملة ليست من أوائل السور وإنما هى للفصل بينها ماحدثنا

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال أخبرنا هشيم عن عوف الأعرابي عن يزيد الفارسي قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حملكم على أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين وإلى الأنفال وهي من المثاني فجعلتموهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك وكانت الأنفال من أول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فأخبر عثمان أن بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وأنه إنما كان يكتبها في فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وأيضاً فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف من النبي عليه السلام إنها منها كما عرفت مواضع سائر الآي من سورها ولم يختلف فيها وذلك أن سبيل العلم بمواضع الآي كهو بالآي نفسها فلما كان طريق إثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب أن يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى أنه غير جائز لأحد إزالة ترتيب آي القرآن ولا نقل شيء منه عن مواضعه إلى غيره فإن فاعل ذلك بمنزلة من رام إزالته ورفعه فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من أوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآي وكموضعها من سورة النمل فلما لم نرهم نقلوا ذلك إلينا من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجز لنا إثباتها في أوائل السور.

فإن قال قائل قد نقلوا إلينا جميع ما في المصحف على أنه القرآن وذلك كاف في إثباتها من السور في مواضعها المذكورة في المصحف - قيل له إنما نقلوا إلينا كتبها في أوائلها ولم ينقلوا إلينا أنها منها وإنما الكلام بيننا وبينكم في أنها من هذه السورة التي هي مكتوبة في أوائلها ونحن نقول بأنها من القرآن أثبتت في هذه المواضع لا على أنها من السور وليس اتصالها بالسورة في المصحف وقراءتها معها موجبين أن يكون منها لأن القرآن كله بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من أجل ذلك أن يكون الجميع سورة واحدة فإن قال قائل لما نقل إلينا المصحف وذكروا أن ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه فلو لم تكن من أوائل السور مع النقل المستفيض لبينوا ذلك

وذكروا أنها ليست من أوائلها لئلا تشتبه . قيل له هـذا يلزم من يقول أنها ليست من
القرآن فأما من أعطى القول بأنها منه فهـذا السؤال ساقط عنه ، فإن قيل ولو لم تكن
منها لعرفته الكافة حسب ما ألزمت من يقول أنها منها - قيل له لا يجب ذلك لأنه ليس
عليهم نقل كل ماليس من السورة أنه ليس منها كما ليس عليهم نقل ماليس من القرآن أنه
ليس منه وإنما عليهم نقل ماهو من السورة أنه منها كما عليهم نقل ماهو من القرآن أنه منه فإذا
لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يجز لنا إثباتها كإثبات القرآن
نفسه ويدل أيضاً على أنها ليست من أوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن أبان قال حدثنا
محمد بن أيوب قال حدثنا مسدد قال حدثنى يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس
الجشمى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (سورة فى القرآن ثلاثون آية شفعت
لصاحبها حتى غفر له تبارك الذى بيده الملك) واتفق القراء وغيرهم أنها ثلاثون آية سوى
بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت إحدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبى
صلى الله عليه وسلم ويدل عليه أيضاً اتفاق جميع قراء الأمصار وفقهائهم على أن سورة
الكوثر ثلاث آيات وسورة الإخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكانت أكثر مما عدوا ،
فإن قال قائل إنما عدوا سواها لأنه لا إشكال فيها عندهم ، قيل له فكان لا يجوز لهم أن
يقولوا سورة الإخلاص أربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والأربع
إنما هى بعض السورة ولو كان كذلك لوجب أن يقولوا فى الفاتحة أنها ست آيات . قال
أبو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبى بلال عن سعيد المقبرى
عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول (الحمد لله رب العالمين سبع
آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم) وشك بعضهم فى ذكر أبى هريرة فى الإسناد
وذكر أبو بكر الحنفى عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبى بلال عن سعيد بن أبى
سعيد عن أبى هريرة عن النبى عليه السلام قال (إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرءوا
بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها) ، قال أبو بكر ثم لقيت نوحاً فحدثنى به عن
سعيد المقبرى عن أبى هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف فى السند والرفع يدل
على أنه غير مضبوط فى الأصل فلم يثبت به توقيف عن النبى عليه السلام ومع ذلك فجائز
أن يكون قوله فإنها إحدى آياتها من قول أبى هريرة لأن الراوى قد يدرج كلامه فى

الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذى حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيراً فى الأخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يعزى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من جهة أنه سمع النبي عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة لأن أباهريرة قدروى الجهر عن النبي صلى الله عليه وسلم وأيضاً لو ثبت هذا الحديث عاريا من الاضطراب فى السند والاختلاف فى الرفع وزوال الاحتمال فى كونه من قول أبى هريرة لما جاز لنا إثباتها من السورة إذ كان طريق إثباتها نقل الأمة على مابين آنفاً .

فصل وأما القول فى أنها آية أو ليست بآية فإنه لاخلاف أنها ليست بآية تامة فى سورة النمل وأنها هناك بعض آية وإن ابتداء الآية من قوله تعالى [إنه من سليمان] ومع ذلك فكونها ليست آية تامة فى سورة النمل لايمنع أن تكون آية فى غيرها لوجودها مثلها فى القرآن ألا ترى أن قوله [الرحمن الرحيم] فى أضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله [بسم الله الرحمن الرحيم] عند الجميع وكذلك قوله [الحمد لله رب العالمين] هو آية تامة فى الفاتحة وهى بعض آية فى قوله تعالى [وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين] وإذا كان كذلك احتمل أن تكون بعض آية فى فصول السور واحتمل أن تكون آية على حسب ماذكرنا وقد دللنا على أنها ليست من الفاتحة فالأولى أن تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لأن التى فى سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على أنها آية تامة حديث ابن أبى مليكة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى الصلاة فعدها آية وفى لفظ آخر أن النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن أبى عكرمة عن عمرو بن هرون عن أبى مليكة عن أم سلمة عن النبي عليه السلام وروى أيضاً أسباط عن السدى عن عبد خير عن على أنه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن أبى أمية البصرى عن ابن أبى بردة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبى بعد سليمان عليه السلام غيرى فمشى واتبعته حتى انتهى إلى باب المسجد وأخرج إحدى رجليه من أسكفة الباب وبقيت الرجل الأخرى ثم أقبل على بوجهه فقال بأى شىء تفتتح القرآن

إذا افتتحت الصلاة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج) . قال أبو بكر فثبت بما ذكرنا أنها آية إذ لم تعارض هذه الأخبار أخبار غيرها فى نفى كونها آية ، فإن قال قائل يلزمك على ما أصلت أن لا تثبتها آية بأخبار الآحاد حسب ما قلته فى نفى كونها آية من أوائل السور ، قيل له لا يجب ذلك من قبل أنه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الأمة على مقاطع الآى ومقاديرها ولم يتعبد بمعرفتها فجائز إثباتها آية بخبر الواحد وأما موضعها من السور فهو كإثباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز إثباتها بأخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكموضعها من سورة النمل ألا ترى أنه قد كان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآى على ما روى ابن عباس عن عثمان وقد قدمنا ذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقيف فى سائر الآى على مباديها ومقاطعها فثبت أنه غير مفروض علينا مقادير الآى فإذ قد ثبت أنها آية فليست تخلو من أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه من القرآن وإن لم تكن من أوائل السور أو أن تكون آية منفردة كررت فى هذه المواضع على حسب ما يكتب فى أوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالأولى أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه لنقل الأمة أن جميع ما فى المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئاً منه من غيره وليس وجودها مكررة فى هذه المواضع مخرجها من أن تكون من القرآن لوجودنا كثيراً منه مذكوراً على وجه التكرار ولا يخرجه ذلك من أن تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن فى الموضع المذكور فيه نحو قوله [الحى القيوم] فى سورة البقرة مثله فى سورة آل عمران ونحو قوله [فبأى آلاء ربكما تكذبان] كل آية منها مفردة فى موضعها من القرآن لا على معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي عليه السلام أنها آية يقتضى أن تكون آية فى كل موضع ذكرت فيه .

فصل وأما قراءتها فى الصلاة فإن أبا حنيفة وابن أبى ليلى والثورى والحسن بن صالح وأبا يوسف ومحمد وزفر والشافعى كانوا يقولون بقراءتها فى الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا فى تكرارها فى كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه يقرأها فى كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد والحسن بن زياد

عن أبي حنيفة إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وإن قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وإن كان مسبوقا فليس عليه أن يقرأها فيما يقضي لأن الإمام قد قرأها في أول صلاته وقراءة الإمام له قراءة ه قال أبو بكر وهذا يدل من قوله على أنه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وأنها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب إثباتها في ابتداء الأمور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن وروى هشام عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال أبو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد وقال أبو يوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الأخرى أيضاً قبل فاتحة الكتاب وبعدها إذا أراد أن يقرأ سورة قال محمد فإن قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وإن كان يجهر بها لم يقرأها لأنه في الجهر يفصل بين السورتين بسكتة ه قال أبو بكر وهذا من قول محمد يدل على أن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إنما هي للفصل بين السورتين أو لابتداء القراءة وأنها ليست من السورة ولا دلالة فيه على أنه كان لا يراها آية وأنها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من أول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة ه قال أبو بكر وقد روي عن ابن عباس ومجاهد أنها تقرأ في كل ركعة وعن إبراهيم قال إذا قرأتها في أول كل ركعة أجزأك فيما بقي وقال مالك بن أنس لا يقرأها في المكتوبة سراً ولا جهراً وفي النافلة إن شاء قرأ وإن شاء ترك والدليل على أنها تقرأ في سائر الصلوات حديث أم سلمة وأبي هريرة أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أنس بن مالك قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم أن ذلك كان في الفرض لأنهم إنما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع إذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روي عن عائشة وعبد الله بن المغفل وأنس بن مالك أن النبي عليه السلام كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا إنما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأساً ه فإن قال قائل روى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة قال

كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت • قيل له ليس للمخالف فيه دليل من قبل أنه إن ثبت أنه لم يقرأها في الثانية فإنما ذلك حجة لمن يقتصر عليها في أول ركعة فأما أن يكون دليلا على تركها رأساً فلا وقد روى قراءتها في أول الصلاة عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى أنه لا فرق بين الفرض والنفل لا في الإثبات ولا في النفي كما لا يختلفان في سائر سنن الصلاة وأما وجه ما روى عن أبي حنيفة في اقتصاره على قراءتها في أول ركعة دون سائر الركعات وسور ما فهو لما ثبت إنها ليست من أوائل السور وإن كانت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين أمرنا بالابتداء بها تبركا ثم ثبت إنها مقروءة في أول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع أفعالها مبنية على التحريمة صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتفي بذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج إلى إعادته وإن طال كالابتداء بها في أوائل الكتب وكما لم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر أركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على أنها موضوعة للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على أن موضعها للفصل بين السورتين وأنها ليست من السور • ولا يحتاج إلى تكرارها عند كل سورة • فإن قال قائل إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي أن يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها • قيل له لا يجب ذلك لأن الفصل قد عرف بنزولها وإنما يحتاج في الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على أولها وأما من قرأها في كل ركعة فوجه قوله إن كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها فمن حيث احتيج إلى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الأولى فلما كان المسنون فيها قراءتها في الركعة الأولى كان كذلك حكم الثانية إذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج إلى إعادتها عند كل سورة لأنها فرض واحد وكان حكم السورة في الركعة الواحدة حكم

ما قبلها لأنها دوام على فعل قد ابتدأه وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع إذا أطاله وكذلك السجود وسائر أفعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها حكمه حكم الابتداء حتى إذا كان الابتداء فرضاً كان ما بعده فى حكمه وأما من رأى إعادتها عند كل سورة فإنهم فريقان أحدهما من لم يجعلها من السورة والآخر من جعلها من أوائلها فأما من جعلها من أوائلها فإنه رأى إعادتها كما يقرأ سائر آى السورة وأما من لم يرها من السورة فإنه يجعل كل سورة كالصلاة المبتدأة فيبتدىء فيها بقراءتها كما فعلها فى أول الصلاة لأنها كذلك فى المصحف كما لو ابتدأ قراءة السورة فى غير الصلاة بدأ بها فلذلك إذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى أنس ابن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (أنزلت على سورة آنفاً ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ إنا أعطيناك الكوثر) إلى آخرها حتى ختمها وروى أبو بردة عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ [بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين] فهذا يدل على أنه عليه السلام قد كان يبتدىء قراءة السورة فى غير الصلاة بها وكان سبيلها أن يكون كذلك حكمها فى الصلاة وقد روى عبد الله بن دينار عن ابن عمر أنه كان يفتتح أم القرآن ببسم الله الرحمن الرحيم ويفتتح السورة ببسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أمنا إبراهيم فقرأ فى صلاة المغرب [ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل] حتى إذا ختمها وصل بخاتمتها [لإيلاف قريش] ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم.

فصل وأما الجهر بها فإن أصحابنا والثورى قالوا يخفيها وقال ابن أبى ليلى إن شاء جهر وإن شاء أخفى وقال الشافعى يجهر بها وهذا الاختلاف إنما هو فى الإمام إذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن أبيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن إبراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه أنس مثل ذلك قال إبراهيم كان عبد الله ابن مسعود وأصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى أنس أن أبا بكر وعمر كانا يسران ببسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبدالله بن المغفل وروى المغيرة عن إبراهيم قال جهر الإمام ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الأحول قال ذكر لعكرمة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى

الصلاة فقال أنا إذاً أعرابي وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة قال بلغني عن ابن مسعود قال الجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم أعرابية وروى حماد بن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال إنما يفعل ذلك الأعرابي واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه جهر بها وهذا يحتمل أن يكون في غير الصلاة وروى عبد الملك بن أبي حسين عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الأعراب وروى عن علي أنه عدها آية وأنه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت عنه الجهر بها في الصلاة وقد روى أبو بكر بن عياش عن أبي سعيد عن أبي وائل قال كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بآمين وروى عن ابن عمر أنه جهر بها في الصلاة فهؤلاء الصحابة مختلفون فيها على ما بينا وروى أنس وعبد الله بن المغفل أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يسرون وفي بعضها كانوا يخفون وجعله عبد الله بن المغفل حدثاً في الإسلام وروى أبو الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم حدثنا أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر فإن قال قائل إذا كان عندك أنها آية من القرآن في موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن إذ ليس في الأصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة قيل له إذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا وإنما هي على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها ألا ترى أن قوله تعالى [إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض] الآية هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا . قال أبو بكر وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إخفائها يدل على أنها ليست من الفاتحة إذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرها . فإن احتج محتج بما روى نعيم المجمر أنه صلى وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال إني لأشبهكم صلاة برسول

الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم (كان يصلي في بيتها فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) وبما روى جابر الجعفي عن أبي الطفيل عن علي وعمار أن النبي صلى الله عليه وسلم (كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) ، قيل له وأما حديث نعيم المجمر عن أبي هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لأنه إنما ذكر بها أنه قرأها ولم يقل أنه جهر بها وجائز أن لا يكون جهر بها وإن قرأها وكان علم الراوي بقراءتها إما من جهة أبي هريرة بإخباره إياه بذلك أو من جهة أنه سمعها لقربه منه وإن لم يجهر بها كما روى أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر والعصر ويسمعنا الآية أحيانا ولا خلاف أنه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا أبو هريرة قال (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت) وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب وإذا لم يكن منها لم يجهر بها لأن كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها وأما حديث أم سلمة فروى الليث عن عبد الله بن عبيد بن أبي مليكة عن معلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعتت قراءته مفسرة حرفا حرفا ففي هذا الخبر أنها نعتت قراءة النبي عليه السلام وليس فيه ذكر قراءتها في الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا إخفاء لأن أكثر ما فيه أنه قرأها ونحن كذلك نقول أيضاً ولكنه لا يجهر بها وجائز أن يكون النبي عليه السلام أخبرها بكيفية قراءته فأخبرت بذلك ويحتمل أن تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه أنها ذكرت أنه كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لأنه عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفرداً بل كان يصليها في جماعة وجائز عندنا للمنفرد والمتنفل أن يقرأ كيف شاء من جهر أو إخفاء وأما حديث جابر عن أبي الطفيل فإن جابراً ممن لا تثبت به حجة لأمور حكيت عنه تسقط روايته منها أنه كان يقول بالرجعة على ما حكى وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه قوم من أئمة السلف وقد روى أبو وائل عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يجهر بها ولو كان الجهر ثابتاً عنده لما خالفه إلى غيره وعلى أنه لو تساوت الأخبار في الجهر والإخفاء عن النبي عليه السلام كان الإخفاء أولى من وجهين إحدهما ظهور عمل السلف بالإخفاء دون

الجهر منهم أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وأنس بن مالك وقول إبراهيم الجهر بها بدعة إذ كان متى روى عن النبي عليه السلام خبران متضادان وظهر عمل السلف بأحدهما كان الذي ظهر عمل السلف به أولى بالإثبات والوجه الآخر أن الجهر بها لو كان ثابتاً ورد النقل به مستفيضاً متواتراً كوروده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا أنه غير ثابت إذ الحاجة إلى معرفة مسنون الجهر بها كهي إلى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب ٠ فإن احتج بما حدثنا أبو العباس محمد ابن يعقوب الأصم قال حدثنا ربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي قال حدثنا إبراهيم بن محمد قال حدثني عبد الله بن عثمان بن خثيم عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن أبيه أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع فناداه المهاجرون حين سلم والأنصار أي معاوية سرقت الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير إذا خفضت وإذا رفعت فصلى بهم صلاة أخرى فقال فيها ذلك الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والأنصار الجهر بها قيل له لو كان ذلك كما ذكرت لعرفه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روينا عنهم الإخفاء دون الجهر ولكان هؤلاء أولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى) وكان هؤلاء أقرب إليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم المجهولين الذين ذكرت وعلى أن ذلك ليس باستفاضة لأن الذي ذكرت من قول المهاجرين والأنصار إنما رويته من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وإنما فيه أنه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ونحن أيضاً ننكر ترك قراءتها وإنما كلامنا في الجهر والإخفاء أيهما أولى والله أعلم ٠

فصل والأحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الأمر باستفتاح الأمور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به وذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من أعلام الدين وطرد الشيطان لأنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (إذا سمى الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان وإذا لم يسمه نال منه معه) وفيه إظهار مخالفة المشركين الذين يفتتحون أمورهم بذكر الأصنام أو غيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه إلى الله تعالى ولجأه إليه وأنس للسامع

وإقرار بالألوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعياذة به وفيه إسمان من أسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن .

باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة

قال أصحابنا جميعا رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الأوليين فإن ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها فقد أساء وتجزيه صلاته وقال مالك بن أنس إذا لم يقرأ أم القرآن في الركعتين أعاد وقال الشافعي أقل ما يجزي فاتحة الكتاب فإن ترك منها حرفا وخرج من الصلاة أعاد ه قال أبو بكر روى الأعمش عن خيثمة عن عباد ابن ربعي قال قال عمر لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى ابن علية عن الجريري عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى معمر عن أيوب عن أبي العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرأ منه ما قل أو أكثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن وإبراهيم والشعبي أن من نسي قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى أن جابر بن زيد قام يصلي ذات يوم فقرأ [مدهامتان] ثم ركع ه قال أبو بكر وما روى عن عمر وعمران بن حصين في أنها لا تجزي إلا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفي الأصل إذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وإن كان مسيئاً قوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر] ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر اتفاق المسلمين على أنه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر إلا في الصلاة والأمر على الإيجاب حتى تقوم دلالة الندب فاقتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء إذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى [إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل] إلى قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] ولم تختلف الأمة إن ذلك في شأن الصلاة في الليل وقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على أن المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث

ـ هريرة ورفاعة بن رافع فى تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الأعرابي الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ما تيسر من القرآن وأمره بذلك عندنا إنما صدر عن القرآن لأنا متى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم أمراً يواطىء حكماً مذكوراً فى القرآن وجب أن يحكم بأنه إنما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزاني ونحوها ثم لم يخصص نفلا من فرض فثبت أن مراد الآية عام فى الجميع فهذا الخبر يدل على جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين أحدهما دلالته على أن مراد الآية عام فى جميع الصلوات والثاني إنه مستقل بنفسه فى جوازها بغيرها وعلى أن نزول الآية فى شأن صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها فى غيرها من الفرائض والنوافل من وجهين أحدهما إنه إذا ثبت ذلك فى صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة أن الفرض والنفل لا يختلفان فى حكم القراءة وإن ما جاز فى النفل جاز فى الفرض مثله كما لا يختلفان فى الركوع والسجود وسائر أركان الصلاة * فإن قال قائل هما مختلفان عندك لأن القراءة فى الأخريين غير واجبة عندك فى الفرض وهى واجبة فى النفل إذا صلاها * قيل له هذا يدل على أن النفل آكد فى حكم القراءة من الفرض إذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض أحرى أن يجوز والوجه الآخر أن أحداً لم يفرق بينهما ومن أوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب فى أحدهما أوجبها فى الآخر ومن أسقط فرضها فى أحدهما أسقطه فى الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب أن يكون كذلك حكم الفرض * فإن قال قائل فما الدلالة على جواز تركها بالآية * قيل له لأن قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن يقتضى التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأ ما شئت ألا ترى أن من قال لرجل بع عبدى هذا بما تيسر أنه مخير له فى بيعه له بما رأى وإذا ثبت أن الآية تقتضى التخيير لم يجز لنا إسقاطه والاقتصار على شيء معين وهو فاتحة الكتاب لأن فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير فإن قال قائل هو بمنزلة قوله فما استيسر من الهدى ووجوب الاقتصار به على الإبل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية * قيل له إن خياره باق فى ذبحه أيها شاء من الأصناف الثلاثة فلم يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخه وإنما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد أثر فى قراءة آية دون ما هو أقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لأن خياره باق فى أن يقرأ أيما شاء من آى

القرآن . قال قائل قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها . قيل له لا يجوز ذلك من وجوه أحدها أنه جعل الأمر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز أن تكون عبادة إلا وهي من أركانها التي لا تصح إلا بها الثاني أن ظاهره يقتضي التخيير في جميع ما يقرأ في الصلاة فلا يجوز تخصيصه في بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث أن قوله [فاقرؤا ما تيسر] أمر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه إلى الندب من القراءة دون الواجب منها ومما يدل على ما ذكرنا من جهة الأثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مؤمل بن إسماعيل حدثنا حماد عن إسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن علي بن يحيى ابن خلاد عن عمه أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له ارجع فصل فإنك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلي ثم جاء إلى النبي عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فإنك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام إنه لا تتم صلاة واحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله تعالى ويثني عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله أكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله قال حدثني سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث . قال أبو بكر قال في الحديث الأول ثم اقرأ ما شئت وفي الثاني ما تيسر غيره في القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضاً لعلمه إياها مع علمه بجهل الرجل بأحكام الصلاة إذ غير جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك أن قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا أحمد بن علي الجزار قال حدثنا عامر ابن سيار قال حدثنا أبو شيبة إبراهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة إلا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب أو غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى بن خلاد عن رفاعة بن رافع بهذه القصة

قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للأخبار الأخر لأنه محمول على أنه يقرأ بها إن تيسر إذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور فى غيره ومعلوم أن أحد الخبرين غير منسوخ بالآخر إذ كانا فى قصة واحدة فإن قال قائل لما ذكر فى أحد الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر فى الآخر الأمر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير وأثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله أن تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك أن التخيير المذكور فى الأخبار الأخر إنما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وإن ترك ذكر فاتحة الكتاب إنما هو إغفال من بعض الرواة ولأن فى خبرنا زيادة وهو الأمر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير ، قيل له غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقاً على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت لإمكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب أن نقول التخيير المذكور فى الخبر المطلق حكمه ثابت فى الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاما فى فاتحة الكتاب وغيرها كأنه قال اقرأ بأم القرآن إن شئت وبما سواها فيكون فى ذلك استعمال زيادة التخيير فى فاتحة الكتاب دون تخصيصه فى بعض القراءة دون بعض ويدل عليه أيضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا إبراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصرى قال حدثنا أبو عثمان النهدى عن أبي هريرة قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد فى المدينة أنه لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد) وقوله لا صلاة إلا بالقرآن يقتضى جوازها بما قرأ به من شيء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فما زاد يدل أيضاً على جوازها بغيرها لأنه لو كان فرض القراءة متعينا بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ولقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أيما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن أبي السائب مولى هشام ابن زهرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما فى السند على هذا الوجه لا يوهنه لأنه قد روى أنه قد سمع من أبيه ومن أبي السائب جميعاً فلما قال فهى

خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لأنها لو لم تكن جائزة لما أطلق عليها اسم النقصان لأن إثباتها ناقصة ينفي بطلانها إذ لايجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شيء. ألا ترى أنه لا يقال للناقة إذا حالت فلم تحمل أنها قد أخدجت وإنما يقال أخدجت وخدجت إذا ألقت ولدها ناقص الخلقة أو وضعته لغير تمام في مدة الحمل فأما مالم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب إذ النقصان غير ناف للأصل بل يقتضي ثبوت الأصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى أيضاً عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فأثبتها ناقصة وإثبات النقصان يوجب ثبوت الأصل على ما وصفنا وقد روي أيضاً عن النبي عليه السلام (أن الرجل ليصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسها عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها. فإن قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عيينة في ذكرهما فاتحة الكتاب دون غيرها وإذا تعارضا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة إذا لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب. قيل له لا يجوز أن يعارض مالك وابن عيينة بمحمد بن عجلان بل السهو والإغفال أجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى أنه ليس فيه تعارض إذ جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة أخرى القراءة مطلقة وأيضاً فجائز أن يكون المراد بذكر الإطلاق ما قيد في خبر هذين. فإن قال قائل إذا جوزت أن يكون النبي عليه السلام قد قال الأمرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأساً لإثباته إياها ناقصة مع عدم القراءة رأساً. قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضي ظاهر الخبرين إلا أن الدلالة قامت على أن ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر. قال أبو بكر وقد رويت أخبار أخر في قراءة فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضاً فمنها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن أبي السائب مولى هشام ابن زهرة عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام قال (يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني

وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدى) وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على أنها من فروضها كما أنه لما عبر عن الصلاة بالقرآن فى قوله [وقرآن الفجر] وأراد قراءة صلاة الفجر دل على أنها من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال [واركعوا مع الراكعين] دل على أنه من فروضها ه قيل له لم تكن العبارة عنهما لما ذكرت موجباً لفرض القراءة والركوع فيها دون ماتناوله من لفظ الأمر المقتضى للإيجاب وليس فى قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي أمر وإنما أكثر مافيه الصلاة بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للإيجاب لأن الصلاة تشتمل على النوافل والفروض وقد أفاد النبي عليه السلام بهذا الحديث نفي إيجابها لأنه قال فى آخره فمن لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج فأثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم أنه لم يرد نسخ أول كلامه بآخره فدل ذلك على أن قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وذكر فاتحة الكتاب لايوجب أن يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن أنس ابن أبي أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن عبد الله بن الحارث عن المطلب ابن أبي وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد فى كل ركعتين وتباس وتمسكن وتقنع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهى خداج) ولم يوجب ذلك أن يكون ماسماه صلاة من هذه الأفعال فرضاً فيها ومما يحتج به المخالفون أيضاً حديث عبادة ابن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا جعفر عن أبي عثمان عن أبي هريرة قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادى أن لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب فما زاد ه قال أبو بكر قوله عليه السلام (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفي الأصل ونفي الكمال وإن كان ظاهره عندنا على نفي الأصل حتى تقوم الدلالة على أن المراد نفي الكمال ومعلوم أنه غير جائز إرادة الأمرين جميعاً لأنه متى أراد نفي الأصل لم يثبت منه شيء وإذا أراد نفي الكمال وإثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وإرادتهما معاً منتفية مستحيلة والدليل على أنه لم يرد نفي الأصل أن إثبات ذلك إسقاط التخيير فى قوله تعالى [فاقرؤا ماتيسر من القرآن] وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن

بأخبار الآحاد ويدل عليه أيضاً مارواه أبو حنيفة وأبو معاوية وابن فضيل وأبو سفيان عن أبي نضرة عن سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لاتجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة) في الفريضة وغيرها إلا أن أبا حنيفة قال معها غيرها وقال معاوية لاصلاة ومعلوم أنه لم يرد نفي الأصل وإنما مراده نفي الكمال لاتفاق الجميع على أنها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وإن لم يقرأ معها غيرها فثبت أنه أراد نفي الكمال وإيجاب النقصان وغير جائز أن يريد به نفي الأصل ونفي الكمال لتضادهما واستحالة إرادتهما جميعاً بلفظ واحد ه فإن قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وأبي هريرة وجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب فأوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة أخرى ماذكره سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها وأراد به نفي الكمال إذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها ه قيل له ليس معك تاريخ الحديثين ولا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حالين ويحتاج إلى دلالة في إثبات كل واحد من الخبرين في الحالين ولمخالفك أن يقول لما لم يثبت أن النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعاً جعلتهما حديثاً واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه وأغفل بعضهم بعض ألفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو أن كل مالم يعرف تاريخه فسبيله أن يحكم بوجودهما معاً وإذا ثبت أنه قالهما في وقت واحد بزيادة السورة فمعلوم أنه مع ذكر السورة لم يرد نفي الأصل وإنما أراد إثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا إيمان لمن لا أمانة له) وكقوله تعالى [إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم] فنفاها بدأ وأثبتها ثانياً لأنه أراد نفي الكمال لانفي الأصل أي لا أيمان لهم وافية فيفون بها ه فإن قال قائل فهلا استعملت الأخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب ه قيل له لو انفردت الأخبار عن الآية لما كان فيها مايوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا من أن فيها مالا يحتمل إلا إثبات الأصل مع تركها واحتمال سائر الأخبار الأخر لنفي الأصل ونفي الكمال وعلى أن هذه الأخبار لوكانت موجبة

التعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب إلى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في أول المسئلة فارجع إليه فإنك تجده كافياً إن شاء الله تعالى .

فصل قال أبو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ماذكرنا من حكمها تقتضي أمر الله تعالى إيانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على أن تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء أولى وأحرى بالإجابة لأن السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله | الحمد لله رب العالمين | إلى | مالك يوم الدين | ثم الاعتراف بالعبادة له وإفرادها له دون غيره بقوله | إياك نعبد | ثم الاستعانة به في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجة إليه من أمور الدنيا والدين وهو قوله | وإياك نستعين | ثم الدعاء بالتثبيت على الهداية التي هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لأن قوله | إهدنا الصراط المستقيم | هو دعاء للهداية والتثبيت عليها في المستقبل إذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق عما ضل عنه الكفار من معرفة الله وحمده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على أن قوله تعالى | الحمد لله رب العالمين | مع أنه تعليم لنا الحمد هو أمر لنا به قوله | إياك نعبد وإياك نستعين | فاعلم أن الأمر بقول الحمد مضمر في ابتداء السورة وهو مع ما ذكرنا رقية وعوذة وشفاء لما حدثنا به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن جعفر بن أياس عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال كنا في سرية فمررنا بحي من العرب فقالوا سيد لنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت أنا ولم أفعله حتى جعلوا لنا جعلا جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فأخذت الشاة ثم قلت حتى نأتي النبي عليه السلام فأتيناه فأخبرناه فقال علمت أنها رقية حق اضربوا لي معكم بسهم : ولهذه السورة أسماء منها أم الكتاب لأنها ابتدؤه قال الشاعر : الأرض معقلنا وكانت أمنا ؛ فسمى الأرض أما لنا لأنه منها ابتدأنا الله تعالى وهي أم القرآن وإحدى العبارتين تغني عن الأخرى لأنه إذا قيل أم الكتاب فقد علم أن المراد كتاب الله تعالى الذي هو القرآن فقيل تارة أم القرآن وتارة أم الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعاً عن النبي عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهي السبع

المثانى قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثانى فقال السبع المثانى هى أم القرآن وإنما أراد بالسبع أنها سبع آيات ومعنى المثانى أنها تثنى فى كل ركعة وذلك من سنتها وليس من سنة سائر القرآن إعادته فى كل ركعة .

أحكام سورة البقرة

قوله تعالى [الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون] يتضمن الأمر بالصلاة والزكاة لأنه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الإيمان بالغيب وهو الإيمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما لزمنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقتضى ذلك إيجاب الصلاة والزكاة المذكورتين فى الآية ، وقد قيل فى إقامة الصلاة وجوه منها إتمامها من تقويم الشيء وتحقيقه ومنه قوله [وأقيموا الوزن بالقسط] وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فعبر عنها بالقيام لأن القيام من فروضها وإن كانت تشتمل على فروض غيره كقوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] والمراد الصلاة التى فيها القراءة وقوله تعالى [وقرآن الفجر] المراد القراءة فى صلاة الفجر وكقوله [وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون] وقوله [واركعوا واسجدوا] وقوله [واركعوا مع الراكعين] فذكر ركناً من أركانها الذى هو من فروضها ودل به على أن ذلك فرض فيها وعلى إيجاب ما هو من فروضها فصار قوله [يقيمون الصلوة] موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض للصلاة ويحتمل [يقيمون الصلوة] يديمون فروضها فى أوقاتها كقوله تعالى [إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا] أى فرضاً فى أوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى [قائماً بالقسط] يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول فى الشيء الراتب الدائم قائم وفى فاعله مقيم يقال فلان يقيم أرزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق إذا حضر أهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز أن تكون مرادة بالآية وقوله [ومما رزقناهم ينفقون] فى فحوى الخطاب دلالة على أن المراد المفروض من النفقة وهى الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى [وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت] وقوله [وأنفقوا فى سبيل الله] وقوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله] والذى يدل على أن المراد المفروض منها أنه قرنها

إلى الصلاة المفروضة وإلى الإيمان بالله وكتابه وجعل هذا الإنفاق من شرائط التقوى ومن أوصافها ويدل على أن المراد المفروض من الصلاة والزكاة أن لفظ الصلاة إذا أطلق غير مقيد بوصف أو شرط يقتضي الصلوات المعهودة المفروضة كقوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس] و [وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى] ونحو ذلك فلما أراد بإطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على أن المراد بالإنفاق ما فرض عليه منه ولما مدح هؤلاء بالإنفاق مما رزقهم الله دل ذلك على أن إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح منه دون المحظور وإن ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لأنه لو كان رزقاً له لجاز إنفاقه وإخراجه إلى غيره على وجه الصدقة والتقرب به إلى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين إن الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبي عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ في اللغة قال الله تعالى [وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون] أي حظكم من هذا الأمر التكذيب به وحظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه في هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب ولارزق وجه آخر وهو ما خلقه الله تعالى من أقوات الحيوان فجائز إضافة ذلك إليه لأنه جعله قوتاً وغذاء . وقوله تعالى في شأن المنافقين وإخباره عنهم بإظهار الإيمان للمسلمين من غير عقيدة وإظهار الكفر لإخوانهم من الشياطين في قوله [ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين] وقوله [يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون] إلى قوله [وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن] يحتج به في استتابة الزنديق الذي اطلع منه على إسرار الكفر متى أظهر الإيمان لأن الله تعالى أخبر عنهم بذلك ولم يؤمر بقتلهم وأمر النبي عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ما علمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضمائرهم ومعلوم أن نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لأنها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذه الآية نظائر في سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما في ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على أحكام سائر المشركين الذين أمرنا بقتالهم وإذا انتهينا إلى مواضعها ذكرنا أحكامها واختلاف الناس في الزنديق واحتجاج من يحتج بها في ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (أمرت أن

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) وأنكر عن أسامة بن زيد حين قتل فى بعض السرايا رجلا قال لا إله إلا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال (هلا شققت عن قلبه) يعنى أنه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا إلى العلم به * قال أبو بكر وقوله تعالى [ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين] يدل على أن الإيمان ليس هو الإقرار دون الإعتقاد لأن الله تعالى قد أخبر عن إقرارهم بالإيمان ونفى عنهم سمته بقوله وما هم بمؤمنين ويروى عن مجاهد أنه قال فى أول البقرة أربع آيات فى نعت المؤمنين وآيتان فى نعت الكافرين وثلاث عشرة آية فى نعت المنافقين * والنفاق اسم شرعى جعله سمة لمن يظهر الإيمان ويسر الكفر خصوا بهذا الإسم للدلالة على معناه وحكمه وإن كانوا مشركين إذ كانوا مخالفين لسائر المبادين بالشرك فى أحكامهم وأصله فى اللغة من نافقاء اليربوع وهو الجحر الذى يخرج منه إذا طلب لأن له اجحرة[1] يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذى يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد أعده * وقوله تعالى [يخادعون الله والذين آمنوا] هو مجاز فى اللغة لأن الخديعة فى الأصل هى الإخفاء وكأن المنافق أخفى الإشراك وأظهر الإيمان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يصح أن يخادع فى الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من أحد وجهين إما أن يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا أنه لا يخدع بتساتر بشيء أو غير عارفين فذلك أبعد إذ لا يصح أن يقصده لذلك ولكنه أطلق ذلك عليهم لأنهم عملوا عمل المخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكأنهم إنما يخادعون أنفسهم وقيل إن المراد يخادعون رسول الله ﷺ فحذف ذكر النبى عليه السلام كما قال [إن الذين يؤذون الله ورسوله] والمراد يؤذون أولياء الله وأى الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز استعماله إلا فى موضع يقوم الدليل عليه وإنما خادعوا رسول الله تقية لتزول عنهم أحكام سائر المشركين الذين أمر النبى عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز أن يكونوا أظهروا الإيمان للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضاً ويتواصلون فيما بينهم وجائز أن يكونوا يظهرون لهم الإيمان ليفشوا إليهم أسرارهم

---

(١) هكذا فى النسخ التى بأيدينا وصوابه جحرة .

فينقلوا ذلك إلى أعدائهم وكذلك قول الله تعالى [الله يستهزىء بهم] مجاز وقد قيل فيه وجوه أحدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وإن لم يكن فى معناه كقوله تعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه لما قابل بها السيئة أجرى عليها اسمها وقوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] والثانى ليس باعتداء وقوله تعالى وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] والأول ليس بعقاب وإنما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والأول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم أنه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم فى ازدواج الكلام ومقابلته وقيل إن ذلك أطلقه الله تعالى على التشبيه وهو أنه لما كان وبال الإستهزاء راجعاً عليهم ولاحقا لهم كان كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد أمهلوا فى الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين وأخر عقابهم فاغتروا بالإمهال كانوا كالمستهزىء بهم ، ولما كانت أجرام المنافقين أعظم من أجرام سائر الكفار المبادين بالكفر لأنه جمعوا الإستهزاء والمخادعة بقوله [يخادعون الله] وقولهم [إنما نحن مستهزؤن] وذلك زيادة فى الكفر وكذلك أخبر الله تعالى أنهم [فى الدرك الأسفل من النار] ومع ما أخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه فى الآخرة خالف بين أحكامهم فى الدنيا وأحكام سائر المظهرين للشرك فى رفع القتل عنهم بإظهارهم الإيمان وأجرام مجرى المسلمين فى التوارث وغيره ثبت أن عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الإجرام وإنما هى على مايعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا أجرى الله تعالى أحكامه فأوجب رجم الزانى المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى إلى قوله عليه السلام فى ماعز بعد رجمه وفى الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر أعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبلت توبته وقال تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وحكم القاذف بالزنا بجلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو أعظم من الزنا وأوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة فثبت بذلك أن عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الأجرام ولأنه لما كان جائزاً

فى العقل أن لا يوجب فى الزنا والقذف والسرقة حداً رأساً ويكل أمرهم إلى عقوبات جاز أن يخالف بينها فيوجب فى بعضها أغلظ مايوجب فى بعض ولذلك قال أصحابنا لايجوز إثبات الحدود من طريق المقاييس وإنما طريق إثباتها التوقيف أو الإتفاق وما ذكر الله تعالى من أمر المنافقين فى هذه الآية وإقرارهم من غير أمر لنا بقتالهم أصل فيما ذكرنا ولأن الحدود والعقوبات التى أوجبها من فعل الإمام ومن قام بأمور الشريعة جارية مجرى مايفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز أن لا يعاقب المنافق فى الدنيا بالآلام من جهة الأمراض والأسقام والفقر والفاقة بل يفعل به أضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلا إلى الآخرة جاز أن لا يتعبدنا بقتله فى الدنيا وتعجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد غير النبى عليه السلام بمكة بعد مابعثه الله تعالى ثلاث عشر سنة يدعو المشركين إلى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأموراً بدعائهم فى ذلك بلين القول وألطفه فقال تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] وقال [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وقال [إدفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عدواة كأنه ولى حميم وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم] فى نظائر ذلك من الآيات التى فيها الأمر بالدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بماتعبد به فجاز من أصل ماوصفنا أن يكون الأمر بالقتل والقتال خاصاً فى بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون مايظهر الإيمان ويسر الكفر وإن كان المنافق أعظم جرما من غيره . وقوله تعالى [الذى جعل لكم الأرض فراشاً] يعنى والله أعلم قراراً والإطلاق لايتناولها وإنما يسمى به مقيداً كقوله تعالى [والجبال أوتادا] وإطلاق اسم الأوتاد لا يفيد الجبال وقوله [والشمس سراجا] ولذلك قال الفقهاء أن من حلف لاينام على فراش فنام على الأرض لايحنث وكذلك لوحلف لايقعد فى سراج فقعد فى الشمس لأن الأيمان محمولة على المعتاد المتعارف من الأسماء وليس فى العادة إطلاق هذا الإسم للأرض والشمس هذا كما سمى الله تعالى الجاحد له كافراً وسمى الزراع كافراً والشاك السلاح كافراً ولا يتناولهما هذا الإسم فى الإطلاق وإنما يتناول الكافر بالله تعالى ونظائر ذلك من الأسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها فى كثير من الأحكام فما

كان في العادة مطلقاً فهو على إطلاقه والمقيد فيها على تقييده ولا يتجاوز به موضعه . وفي
هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى وإثبات الصانع الذي لا يشبهه شيء القادر الذي
لا يعجزه شيء وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير متزايلة
ولا متغيرة كما قال تعالى [وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً] وكذلك ثبات الأرض ووقوفها
على غير سند فيه أعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وأنه لا يعجزه شيء وفيها
تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة . وقوله تعالى [فأخرج به من
الثمرات رزقاً لكم] نظير قوله [هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً] وقوله [وسخر
لكم ما في السموات وما في الأرض] وقوله [قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده
والطيبات من الرزق] يحتج بجميع ذلك في أن الأشياء على الإباحة مما لا يحظره العقل
فلا يحرم منه شيء إلا ما قام دليله . وقوله تعالى [وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين] فيه أكبر دلالة
على صحة نبوة نبينا عليه السلام من وجوه أحدها أنه تحداهم بالإتيان بمثله وقرعهم بالعجز
عنه مع ما هم عليه من الأنفة والحمية وأنه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبي ﷺ منهم
تعلم اللغة العربية وعنهم أخذ فلم يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الأموال
والأنفس في توهين أمره وإبطال حججه وكانت معارضته لو قدروا عليها أبلغ الأشياء
في إبطال دعواه وتفريق أصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على أنه من
عند الله الذي لا يعجزه شيء وأنه ليس في مقدور العباد مثله وإنما أكثر ما اعتذروا به أنه
من أساطير الأولين وأنه سحر فقال تعالى [فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين] وقال
[فأتوا بعشر سور مثله مفتريات] فتحداهم بالنظم دون المعنى في هذه الصورة وأظهر
عجزهم عنه فكانت هذه معجزة باقية لنبينا ﷺ إلى قيام الساعة أبان الله تعالى بها نبوة
نبيه وفضله بها لأن سائر معجزات الأنبياء على سائر الأنبياء انقضت بانقضائهم وإنما
يعلم كونها معجزة من طريق الأخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها
بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من
كان في عصره من لزوم الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة أنه معلوم
عند المؤمنين بالنبي عليه السلام وعند الجاحدين لنبوته أنه من كان من أتم الناس عقلا

وأكملهم خلقاً وأفضلهم رأياً فما طعن عليه أحد في كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه أن يدعي أنه نبي الله قد أرسله إلى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاماً يظهره ويقرعهم به مع علمه بأن كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل ذلك على أنه لم يتحدهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه إلا هو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث قوله تعالى في نسق التلاوة [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا] فأخبر أنهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك منهم وذلك إخبار بالغيب ووجد مخبره على ما هو به ولا تتعلق هذه بإعجاز النظم بل هي قائمة بنفسها في تصحيح نبوته لأنه أخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولي إنكم مع صحة أعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من أحد منكم أن يمس رأسه وأن يقوم من موضعه فلم يقع ذلك منهم مع سلامة أعضائهم وجوارحهم وتقريعهم به مع حرصهم على تكذيبه كان ذلك دليلا على صحة نبوته إذ كان مثل ذلك لا يصح إلا كونه من قبل القادر الحكيم الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال * قال أبو بكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن والإنس بالعجز عن الإتيان بمثل القرآن بقوله تعالى [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً] فلما ظهر عجزهم قال [فأتوا بعشر سور مثله مفتريات] فلما عجزوا قال [فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين] فتحداهم بالإتيان بمثل أقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة وأعرضوا عن طريق المحاجة وصمموا على القتال والمغالبة أمر الله نبيه بقتالهم وقيل في قوله تعالى [وادعوا شهداءكم من دون الله] أنه أراد به أصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون الله لأنهم كانوا يزعمون أنها تشفع لهم عند الله وقيل أنه أراد جميع من يصدقكم ويوافقكم على قولكم وأفاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والانفراد كقوله [لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً] فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها إلى حيث انتهينا إليه من سورة البقرة الأمر والتبدئة باسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة إليه في الهداية إلى الطريق المؤدي إلى معرفته وإلى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدأ في سورة

البقرة بذكر المؤمنين ووصفهم ثم ذكر الكافرين وصفتهم ثم ذكر المنافقين ونعتهم
وتقريب أمرهم إلى قلوبنا بالمثل الذي ضربه بالذي استوقد ناراً وبالبرق الذي يضيء
في الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلا لإظهارهم الإيمان وإن الأصل الذي
يرجعون إليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل والمطر اللذين يعرض في خلالهما
برق يضيء لهم ثم يذهب فيبقون في ظلمات لا يبصرون ثم ابتدأ بعد انقضاء ذكر هؤلاء
بإقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن أحد دفعه من بسطه الأرض وجعلها قراراً
ينتفعون بها وجعل معايشهم وسائر منافعهم وأقواتهم منها وأقامها على غير سند إذ
لا بد أن يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وأن ممسكها ومقيمها كذلك هو الله خالقها
وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من أقواتكم وسائر ما أخرج من ثمارها لكم إذ
لا يجوز أن يقدر على مثل ذلك إلا القادر الذي لا يعجزه ولا يشبهه شيء فحثهم على
الاستدلال بدلائله ونبههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبي عليه السلام بما
أظهر من تعجزهم عن الإتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم في ذلك كله إلى عبادة الله تعالى
وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال [فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون] يعني والله أعلم
تعلمون أن ما تدعونه آلهة لا تقدر على شيء من ذلك وأن الله هو المنعم عليكم به دونها
وهو الخالق لها وقيل في معنى قوله [وأنتم تعلمون] أنكم تعلمون الفصل بين الواجب
وغير الواجب ويكون معناه أن الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم به الوصول
إلى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك إذ غير جائز في العقل إباحة الجهل بالله تعالى مع
إزاحة العلة والتمكن من المعرفة فلما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عقد عليه
بذكر الوعيد بقوله [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
أعدت للكافرين] ثم عقب بذكر ما وعد المؤمنين في الآخرة بقوله [وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار] إلى آخر ما ذكر . قال أبو بكر
رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبيه على دلائل التوحيد وإثبات
النبوة الأمر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفى
الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه في معرفة الله والعلم بصدق رسول
الله ﷺ لأن الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس إليه من معرفة توحيده وصدق رسوله

على الخبر دون إقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى [وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار] يدل على أن البشارة هى الخبر السار والإظهار والأغلب أن إطلاقه يتناول من الأخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وإن كان قد يجرى على غيره مقيداً كقوله [فبشرهم بعذاب أليم] وكذلك قال أصحابنا فيمن قال أي عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشروه جماعة واحداً بعد واحد أن الأول يعتق دون غيره لأن البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال أي عبد أخبرني بولادتها فأخبروه واحداً بعد واحد أنهم يعتقون جميعاً لأنه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر المخبرين وفى البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على أن موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر فى وجهه يعنى الفرح والسرور قال الله فى صفة وجوه أهل الجنة [وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة] فأخبر عما ظهر فى وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيراً تفاؤلا منهم إلى الأخبار بالخير دون الشر وسموا ما يعطى البشير على هذا الخبر بشرى وهذا يدل على أن الإطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف إلى غيره إلا بدلالة وأنه متى أطلق فى الشر فإنما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى [فبشرهم بعذاب أليم] معناه أخبرهم ويدل على ما وصفنا من أن البشير هو المخبر الأول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تباشير هذا الأمر يعنون أوله ولا يقولون ذلك فى الشر وفيما يغم وإنما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول أن أصله فيما يسر ويغم لأن معناه ما يظهر أولا فى بشرة الوجه من سرور أو غم إلا أنه كثر فيما يسر فصار الإطلاق أخص به منه بالشر * وقوله تعالى [وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين] يدل على أنه علم الأسماء كلها لآدم أعنى الأجناس بمعانيها لعموم اللفظ فى ذكر الأسماء وقوله [ثم عرضهم على الملائكة] فيه دلالة على أنه أراد أسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن أنس إلا أنه قد روى عن ابن عباس ومجاهد أنه علمه أسماء جميع الأشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك فإن قيل لما قال عرضهم دل على أنه أسماء من يعقل لأن هم إنما يطلق فيما يعقل دون ما لا يعقل قيل له لما أراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب ما يعقل كقوله تعالى

[خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع] لما دخل فى الجملة من يعقل أجرى الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على أن أصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لآدم عليه السلام عليها على اختلافها وأنه علمه إياها بمعانيها إذ لا فضيلة فى معرفة الأسماء دون المعانى وهى دلالة على شرف العلم وفضيلته لأنه تعالى لما أراد إعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الأسماء بمعانيها حتى أخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل فى ذلك ومن الناس من يقول إن لغة آدم وولده كانت واحدة إلى زمان الطوفان فلما أغرق الله تعالى أهل الأرض وبقى من نسل نوح من بقى وتوفى نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا أرادوا بناء صرح ببابل يمتنعون به من طوفان أن كان بلبل الله ألسنتهم فنسى كل فرقة منهم اللسان الذى كان عليه وعلمها الله الألسنة التى توارثها بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا فى البلدان وانتشروا فى الأرض ومن الناس من يأبى ذلك ويقول لا يجوز أن ينسى إنسان كامل العقل جميع لغته التى كان يتكلم بها بالأمس وأنهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات إلى أن تفرقوا فاقتصر كل أمة منهم على اللسان الذى هم عليه اليوم وتركوا سائر الألسنة التى كانوا عرفوها ولم تأخذها عنهم أولادهم ونسلهم فلذلك لم يعرفوا من نشأ بعدهم سائر اللغات .

باب السجود لغير الله تعالى

قال الله تعالى [وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا] روى شعبة عن قتادة أن الطاعة كانت لله تعالى فى السجود لآدم أكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة فى قوله [وخروا له سجداً] قال كانت تحيتهم السجود وليس يمتنع أن يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة وتحية لآدم عليه السلام وكذلك سجود أخوة يوسف عليهم السلام وأهله له وذلك لأن العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والتحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم ومن الناس من يقول إن السجود كان لله وآدم كان بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشىء لأنه يوجب أن لا يكون لآدم فى ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضى أن يكون آدم مفضلا مكرماً فلذلك كظاهر الحمد إذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل على ما يطلق من ذلك مجازاً كما يقال أخلاق فلان محمودة

ومذمومة لأن حكم اللفظ أن يكون محمولا على بابه وحقيقته ويدل على أن الأمر بالسجود قد كان أراد به تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله قول إبليس فيما حكى الله عنه [ءأسجد لمن خلقت طيناً قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي] فأخبر إبليس أن امتناعه كان من السجود لأجل ما كان من تفضيل الله وتكرمته بأمره إياه بالسجود له ولو كان الأمر بالسجود له على أنه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة ولا فضيلة له لما كان لآدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في إباحة تقبيل اليد أخبار وقد روى الكراهة إلا أن السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس أن النبي عليه السلام قال (ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) من عظم حقه عليها لفظ حديث أنس بن مالك قوله تعالى [وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به] قيل أن فائدة قوله [ولا تكونوا أول كافر به] وإن كان الكفر قبيحاً من الأول والآخر منهياً عنه الجميع إن السابق إلى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لمأثمه وجرمه كقوله تعالى [وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم] وقوله [من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] وروى عن النبي عليه السلام أن على ابن آدم القاتل كفلا من الإثم في كل قتيل ظلماً لأنه أول من سن القتل وقال عليه السلام (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) قوله تعالى [وأقيموا الصلاة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين] لا يخلو من أن يكون راجعاً إلى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها أو أن يكون متناولا صلاة مجملة وزكاة مجملة موقوفة على البيان إلا أنا قد علمنا الآن أنه قد أريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوة الواجبة إما لأنه كان معلوماً عند المخاطبين في حال ورود الخطاب أو أن يكون كان ذلك مجملا ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله [واركعوا مع الراكعين]

فإنه يفيد إثبات فرض الركوع في الصلاة وقيل أنه إنما خص الركوع لأن أهل الكتاب لم يكن لهم ركوع في صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل أن يكون قوله [واركعوا] عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة في قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] وقوله [وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً] والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة أحدهما إيجاب الركوع لأنه لم يعبر عنها بالركوع إلا وهو من فرضها والثاني الأمر بالصلاة مع المصلين فإن قيل قد تقدم لم ذكر الصلاة في قوله [وأقيموا الصلاة] فغير جائز أن يريد بعطف الركوع عليها الصلاة بعينها قيل له هذا جائز إذا أريد بالصلاة المبدوء بذكرها الإجمال دون صلاة معهودة فيكون حينئذ قوله [واركعوا مع الراكعين] إحالة لهم على الصلاة التي بينها بركوعها وسائر فروضها وأيضاً لما كانت صلاة أهل الكتاب بغير ركوع وكان في اللفظ احتمال رجوعه إلى تلك الصلاة بين أنه لم يرد الصلاة التي تعبد بها أهل الكتاب بل التي فيها الركوع وقوله تعالى [واستعينوا بالصبر والصلاة] ينصرف الأمر بالصبر على أداء الفرائض التي فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقد روى سعيد عن قتادة أنهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف في اجتناب معاصيه وأداء فرائضه كقوله [إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر] ويحتمل أن يريد به الصبر والصلاة المندوب إليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل إلا أن الأظهر أن المراد المفروض منها لأن ظاهر الأمر للإيجاب ولا يصرف إلى غيره إلا بدلالة وقوله تعالى [وإنها لكبيرة] فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله [والله ورسوله أحق أن يرضوه] وقال [وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها] وقول الشاعر :

فمن يك أمسى بالمدينة رحله فإني وقيار بها لغريب

قوله تعالى [فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم] يحتج بها فيما ورد من التوقيف في الأذكار والأقوال بأنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها إلى غيرها وربما احتج به علينا المخالف في تجويزنا تحريمة الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح وفي تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبي حنيفة وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التمليك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لأن قوله تعالى [فبدل الذين ظلموا] إنما هو في القوم

الذين قيل لهم [ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة] يعني حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس أمروا أن يستغفروا وروى عنه أيضاً أنهم أمروا أن يقولوا هذا الأمر حق كما قيل لكم وقال عكرمة أمروا أن يقولوا لا إله إلا الله فقالوا بدل هذا حنطة حمراء تجاهلا واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى لفظ في ضد المعنى الذي أمروا به إذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا إلى الإصرار والاستهزاء فأما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية إذ كانت الآية إنما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فألحق بهم الذم بهذا الفعل وإنما يشاركهم في الذم من يشاركهم في الفعل مثلا بمثل فأما من غير اللفظ وأتى بالمعنى فلم تتضمنه الآية وإنما نظير فعل القوم إجازة من يجيز المتعة مع قوله تعالى [إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذي يجوز أن يلحقه الذم بحكم الآية . وقوله تعالى [إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً ـ إلى قوله ـ وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها] إلى آخر الآية . قال أبو بكر في هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الأحكام والدلائل على المعاني الشريفة فأولها أن قوله تعالى [وإذ قتلتم نفساً] وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لأن الأمر بذبح البقرة إنما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان أحدهما أن ذكر القتل وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في النزول والآخر أن ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وإن كان مقدماً في المعنى لأن الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذكر إذ أعطيت ألف درهم زيداً إذ بنى داري والبناء مقدم على العطية والدليل على أن ذكر البقرة مقدم في النزول قوله تعالى [فقلنا اضربوه ببعضها] فدل على أن البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك أضمرت ونظير ذلك قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه [فقلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل] ومعلوم أن ذلك كان قبل هلاكهم لأن تقديم الكلام وتأخيره إذا

كان بعضه معطوفاً على بعض بالواو غير موجب ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله [إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة] قد دل على جواز ورود الأمر بذبح البقرة ببقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المأمور مخيراً في ذبح أدنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فأما القائلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقاً فكان ذلك أمراً لازماً في كل واحد من آحاد ما تناوله العموم وأنهم لما تعنتوا رسول الله عليه السلام في المراجعة مرة بعد أخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على مراجعته بقوله [فذبحوها وما كادوا يفعلون] وروى الحسن أن النبي ﷺ قال (والذي نفس محمد بيده لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لأجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم) وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وأبي العالية والحسن ومجاهد واحتج من أبى القول بالعموم بأن الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما ادعيتموه من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير في بدء المراجعة وهذا ليس بشيء لأن النكير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين أحدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى [فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم] والثاني قوله [وما كادوا يفعلون] وهذا يدل على أنهم كانوا تاركين الأمر بدأ وأنه كان عليهم المسارعة إلى فعله فقد حصلت الآية على معان أحدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثاني أن الأمر على الفور وأن على المأمور المسارعة إلى فعله على حسب الإمكان حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير والثالث جواز ورود الأمر بشيء مجهول الصفة مع تخيير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الأمر وأنه لا يصار إلى الندب إلا بدلالة إذ لم يلحقهم الذم إلا بترك الأمر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك أن زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لأن قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة اقتضى ذبح بقرة أيها كانت وعلى أي وجه شاؤا وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا [ادع لنا ربك يبين لنا ما هي] فقال [إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون] نسخ التخيير الذي أوجبه الأمر الأول في ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل

لهم افعلوا ما تؤمرون فأبان أنه كان عليهم أن يذبحوا من غير تأخير على هذه الصفة أى لون كانت وعلى أى حال كانت من ذلول أو غيرها فلما قالوا [ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها] نسخ التخيير الذى كان فى ذبح أى لون شاؤا منها وبقى التخيير فى الصفة الأخرى من أمرها فلما راجعوا نسخ ذلك أيضاً وأمروا بذبحها على الصفة التى ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذى ذكرنا فى أمر النسخ دل على أن الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه يوجب نسخه لأن جميع ما ذكرنا من الأوامر الواردة بعد مراجعة القوم إنما كان زيادة فى نص كان قد استقر حكمه فأوجب نسخه ومن الناس من يحتج بهذه القصة فى جواز نسخ الفرض قبل مجيء وقته لأنه قد كان معلوماً أن الفرض عليهم بدأ قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجيء وقت الفعل وهذا غلط لأن كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الأمر فى أول أحوال الإمكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه إذاً على جواز النسخ قبل مجيء وقت الفعل وقد بينا ذلك فى أصول الفقه والسادس دلالة قوله [لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك] على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الأحكام إذ لا يعلم أنها بين البكر والفارض إلا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون فى الباطن خلافه بقوله [مسلمة لاشية فيها] يعنى والله أعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة وإنما نعلمه من طريق الظاهر مع تجويز أن يكون بها عيب باطن والثامن ما حكى الله عنهم فى المراجعة الأخيرة [وإنا إن شاء الله لمهتدون] لما قرنوا الخبر بمشيئة الله وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما أمروا به وقد روى أنهم لو لم يقولوا إن شاء الله لما اهتدوا لها أبداً ولدام الشر بينهم وكذلك قوله [وما كادوا يفعلون] فأعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الأمور عند الأخبار عنها فى المستقبل بذكر الاستثناء الذى هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا فى غير هذا الموضع على الأمر به فى قوله [ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله] ففيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وأنه مالكه والمدبر له والتاسع دلالة قوله [أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين] على أن المستهزئ يستحق سمة الجهل لانتفاء موسى عليه السلام أن يكون من أهل الجهل بنفيه الاستهزاء عن نفسه

ويدل أيضاً على أن الاستهزاء بأمر الدين من كبائر الذنوب وعظائمها ولولا ذلك لم يبلغ ما ذمة النسبة إلى الجهل وذكر محمد بن مسعر أنه تقدم إلى عبيد الله بن الحسن العنبري القاضي قال وعلى جبة صوف وكان عبيد الله كثير المزح قال فقال له أصوف نعجة جبتك أم صوف كبش فقلت له لا تجهل أبقاك الله قال وأنى وجدت المزاح جهلا فتلوت عليه أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قال فأعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على أن موسى عليه السلام لم يكن متعبداً بقتل من ظهر منه الكفر وإنما كان مأموراً بالنظر بالقول لأن قولهم لنبي الله أتتخذنا هزواً كفر وهو كقولهم لموسى | اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة | ويدل على أن كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نسائهم وبينهم لأنه لم يأمرهم بفراقهن ولا تفريق نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى | والله مخرج ما كنتم تكتمون | يدل على أن ما يسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه أن الله سيظهره وهو كما روى عن النبي ﷺ أن عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجاباً لأظهر الله له ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية) وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام قل لبني إسرائيل يخفوا لي أعمالهم وعلي أن أظهرها وقوله تعالى | والله مخرج ما كنتم تكتمون | عام والمراد خاص لأن كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا وجائز أن يكون قوله | والله مخرج ما كنتم تكتمون | عاما في سائر الناس لأنه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى أبو أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني أن رجلا من بني إسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فألقاه على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتل ، وقد اختلف في ميراث القاتل وروى عن عمر وعلي وابن عباس وسعيد بن المسيب أنه لا ميراث له سواء كان القتل عمداً أو خطأ وأنه لا يرث من ديته ولا من سائر ماله وهو قول أبي حنيفة والثوري وأبي يوسف ومحمد وزفر إلا أن أصحابنا قالوا إن كان القاتل صبيا أو مجنونا ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمداً من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وإن قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الأوزاعي وقال المزني عن الشافعي إذا قتل الباغي العادل

أو العادل الباغي لا يتوارثان لأنهما قاتلان . قال أبو بكر لم يختلف الفقهاء في أن قاتل العمد لا يرث المقتول إذا كان بالغاً عاقلا بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر ابن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن إسحق بن عبد الله بن أبي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال رسول الله ﷺ (القاتل عمداً لا يرث من أخيه ولا من ذي قرابته شيئاً ويرث أقرب الناس إليه نسباً بعد القاتل) وروى حصين بن ميسرة قال حدثني عبد الرحمن بن حرملة عن عدي الجذامي قال قلت يا رسول الله كانت لي امرأتان فاقتتلتا فرميت أحدهما فقال أعقلها ولا ترثها فثبت بهذه الأخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وأنه لا فرق في ذلك بين العامد والمخطىء لعموم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) وقوله [لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها] وإذا اختلف البيعان فالقول ما قاله البائع أو يترادان وما جرى مجرى ذلك من الأخبار التي مخرجها من جهة الأفراد وصارت في حيز التواتر لتلقي الفقهاء لها بالقبول من استعمالهم إياها لجاز تخصيص آية المواريث بها ويدل على تسوية حكم العامد والمخطىء في ذلك ماروى عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيوعه واستفاضته أن يعترض عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على أنه لا يرث من ديته وجب أن يكون ذلك حكم سائر ماله من وجوه أحدها أن ديته ماله وميراث عنه بدليل أنه تقضي منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر أمواله فلما اتفقوا على أنه لا يرث من ديته كان ذلك

حكم سائر ماله في الحرمان كما أنه إذا ورث من سائر ماله ورث من ديته فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم ديته في الإستحقاق وجب أن يكون حكم سائر ماله حكم ديته في الحرمان إذ كان الجميع مستحقاً على سهام ورثته وأنه مبدوء به في الدين على الميراث ومن جهة أخرى أنه لما ثبت أنه لا يرث من ديته لما اقتضاه الأثر وجب أن يكون حكم سائر ماله كذلك لأن الأثر لم يفصل في وروده بين شيء من ذلك وقال مالك إنما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لأنه لا يتهم أن يكون قتله ليرثه وهذه العلة موجودة في ديته لأنها من التهمة أبعد فواجب على مقتضى علته أن يرث من ديته ومن جهة أخرى أنهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد أنه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من ديته إذا وجبت فوجب أن يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما في حرمان الميراث من ديته وأيضاً إذا كان قاتل العمد وشبه العمد إنما حرما الميراث للتهمة في إحراز الميراث بقتله فهذا المعنى موجود في قاتل الخطأ لأنه يجوز أن يكون إذا أظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله لئلا يقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب أن يكون في معنى العمد وشبهه وأيضاً توريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الأصول لأن فيها أن من ورث بعض تركة ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وإنما قال أصحابنا إن الصبي والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل أنهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه العقوبة في الأصول فأجرى قاتل الخطأ مجراه وإن لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظاً لأمر الدم ويجوز أن يكون قد قصد القتل برميه أو بضربه وأنه أوهم أنه قاصد لغيره فأجرى في ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على أي وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الذم قال النبي عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) قال أبو بكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضي سقوط حكم قتله رأساً من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية أيضاً . فإن قيل فإنه يحرم النائم الميراث إذا انقلب على صبي فقتله ، قيل له هو مثل قاتل الخطأ يجوز أن يكون أظهر أنه نائم ولم يكن نائماً في الحقيقة أما قول الشافعي في العادل إذا قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لأنه قتله بحق وقد كان الباغي مستحقاً للقتل فغير جائز أن يحرم الميراث ولا نعلم خلافاً أن من وجب له القود على

إنسان فقتله قوداً إنه لا يحرم الميراث وأيضاً فلو كان قتل العادل الباغي يحرمه الميراث لوجب أنه إذا كان محاربا فاستحق القتل حداً أن لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لأن الإمام قام مقام الجماعة في إجراء الحكم عليه فكأنهم قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا أمره وإن كان الإمام قام مقامهم في قتله ثبت بذلك أن من قتل بحق لا يحرم قاتله ميراثه وقال أصحابنا في حافر البئر وواضع الحجر في الطريق إذا عطب به إنسان أنه لا يحرم الميراث لأنه غير قاتل في الحقيقة إذ لم يكن فاعلا للقتل ولا لسبب اتصل بالمقتول والدليل على ذلك أن القتل على ثلاثة أوجه عمداً وخطأ وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن ذلك فإن قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالرامي والجارح أنهما قاتلان لفعلهما السبب قيل له الرمي وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلا به لاتصال فعله بالمقتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه في البئر ليس من فعله فلا يجوز أن يكون به قاتلا وقوله تعالى [أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون] يدل على أن العالم بالحق المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الصلاح من الجاهل لأن قوله تعالى [أفتطمعون أن يؤمنوا لكم] يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى [وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة] قيل في معنى معدودة أنها قليلة كقوله [وشروه بثمن بخس دراهم معدودة] أي قليلة وقال ابن عباس وقتادة في قوله أياماً معدودة أنها أربعون يوما مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة أيام وقال تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات] فسمى أيام الصوم في هذه الآية معدودات وأيام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لأقل مدة الحيض وأكثره أنها ثلاثة وعشرة بقول النبي ﷺ (المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها) وفي بعض الألفاظ (دعي الصلاة أيام حيضك) واستدلوا بذلك على أن مدة الحيض تسمى أياما وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لأن ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه أحد عشر يوما وإنما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة إلى العشرة فدل ذلك على مقدار أقله وأكثره فمن الناس من يعترض على هذا الاستدلال بقوله [أياماً معدودات] وهي أيام الشهر وقوله [إلا أياماً معدودة] وقد قيل

فيه أربعون يوما وهذا عندنا لا يقدح في استدلالهم لأن قوله تعالى أياما معدودات جائز أن يريد به أياما قليلة كقوله [دراهم معدودة] يعني قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وإنما المراد به أنه لم يفرض عليهم من الصوم ما يشتد ويصعب ويحتمل أن يريد به وقتا مبهما كقولهم أيام بني أمية وأيام الحجاج ولا يراد به تحديد الأيام وإنما المراد به زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعي الصلاة أيام أقرائك) قد أريد به لا محالة تحديد الأيام إذ لا بد من أن يكون للحيض وقت معين مخصوص لا يتجاوزه ولا يقصر عنه فمتى أضيف ذكر الأيام إلى عدد مخصوص يتناول إما بين الثلاثة إلى العشرة . وقوله تعالى [بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون] قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السيئة وإحاطتها به فكان الجزاء مستحقا بوجود الشرطين غير مستحق بوجود أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في عتاق أو طلاق أو غيرهما أنه لا يحنث بوجود أحدهما دون وجود الآخر قوله تعالى [وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا] يدل على تأكيد حق الوالدين ووجوب الإحسان إليهما كافرين كانا أو مؤمنين لأنه قرنه إلى الأمر بعبادته تعالى وقوله [وذي القربى] يدل على وجوب صلة الرحم والإحسان إلى اليتامى والمساكين [وقولوا للناس حسنا] روي عن أبي جعفر محمد بن علي وقولوا للناس حسنا كلهم .
قال أبو بكر وهذا يدل على أنهم كانوا متعبدين بذلك في المسلم والكافر وقد قيل أن ذلك على معنى قوله تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن] والإحسان المذكور في الآية إنما هو الدعاء إليه والنصح فيه لكل أحد وروي عن ابن عباس وقتادة أنها منسوخة بالأمر بالقتال وقد قال تعالى [لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم] وقد أمر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة منهم والإنكار على أهل المعاصي وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الأنبياء عليهم السلام فدل ذلك على أن المأمور به من القول الحسن أحد وجهين إما أن يكون ذلك خاصا في المسلمين ومن لا يستحق اللعن والنكير وإن كان عاما فهو الدعاء إلى الله تعالى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك كله حسن وأخبرنا الله تعالى أنه كان أخذ الميثاق على بني إسرائيل بما ذكر والميثاق هو العقد المؤكد إما بوعيد أو بيمين وهو نحو أمر الله الصحابة بمبايعة النبي ﷺ على

شرائطها المذكورة . وقوله تعالى [وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم] يحتمل وجهين أحدهما لا يقتل بعضكم بعضاً كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] وكذلك أخرجهم من ديارهم وكقوله [وقاتلوا وقتلوا] والآخر أن لا يقتل كل واحد نفسه إما بأن يباشر ذلك كما يفعله الهند وكثير ممن يغلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها أو بأن يقتل غيره فيقتل به فيكون في معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعنيين يوجب أن يكون عليهما جميعاً وهذا الذي أخبر الله به من حكم شريعة التوراة قد كان يكتمه اليهود لما عليهم في ذلك الوكس ويلزمهم في ذلك من الذم فأطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم في جحدهم نبوته إذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها إلا بإعلام الله تعالى إياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآية عنهم من قوله [وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا] وسائر ما ذمهم عليه وتوقيفه لهم على ما كانوا يكتمون وتقريعه لهم على ظلمهم وكفرهم وإظهار قبائحهم وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام .

وقوله تعالى [وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض] دال على أن فداء أساراهم كان واجباً عليهم وكان إخراج فريق منهم من ديارهم محرماً عليهم فإذا أسر بعضهم عدوهم كان عليهم أن يفادوهم فكانوا في إخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره الله عليهم وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما أوجبه الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفاداة الأسارى ثابت علينا روى الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن جده أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله ﷺ (أطعموا الطعام وأفشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني) فهذان الخبران يدلان على فكاك الأسير لأن العاني هو الأسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن الأكوع أن النبي عليه السلام فدى أسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثوري عن عبد الله بن شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن علي عليهما السلام على من فداء الأسير قال على الأرض التي يقاتل عنها . قوله تعالى [قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين] روى أن النبي ﷺ

قال لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا أو لرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله ﷺ لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وقيل في تمني الموت وجهان أحدهما قول ابن عباس أنهم تحدوا بأن يدعوا بالموت على أن الفريقين كان كاذباً وقال أبو العالية وقتادة والربيع بن أنس لما قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وقالوا نحن أبناء الله وأحباؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خير له من الحياة في الدنيا فتضمنت الآية معنيين أحدهما إظهار كذبهم وتبكيتهم به والثاني الدلالة على نبوة النبي عليه السلام وذلك أنه تحداهم بذلك كما أمر الله تعالى بتحدي النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه ﷺ وكذبهم لسارعوا إلى تمني الموت ولسارعت النصارى إلى المباهلة لاسيما وقد أخبر الفريقين أنهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعذاب بهم وكان يكون في إظهارهم التمني والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته إذا لم ينزل بهم ما أوعدهم فلما أحجموا عن ذلك مع التحدي والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعته وصفته كما قال تعالى [ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم] فيه دلالة أخرى على صحة نبوته وهو إخبارهم أنهم لا يتمنون الموت مع خفة التمني وسهولته على المتلفظ وسلامة ألسنتهم فكان ذلك بمنزلة لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتي أن أحداً منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وأنه إن مس أحد منكم رأسه فأنا مبطل فلا يمس أحد منهم رأسه مع شدة عنادهم لهو حرصهم على تكذيبه ومع سلامة أعضائهم وصحة جوارحهم فيعلم بذلك أنه من عند الله تعالى من وجهين أحدهما أن عاقلا لا يتحدى أعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني أنه إخبار بالغيب إذ لم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما أخبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالإتيان بسورة مثله وإخباره أنهم لا يفعلون بقوله [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا] فإن قال قائل أنهم لم يتمنوا لأنهم لو تمنوا لكان ذلك ضميراً مغيباً عنه عن الناس وكان يمكنه أن يقول إنكم قد تمنيتم بقلوبكم . قيل له هذا يبطل من وجهين أحدهما أن للتمني صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفر لي وليت زيداً قدم وما جرى هذا المجرى وهو أحد أقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنياً من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والنداء

ونحو ذلك من أقسام الكلام والتحدى بتمنى الموت إنما توجه إلى العبارة التى فى لغتهم إنها تمن والوجه الآخر أنه يستحيل أن يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم فى أمره فيتحداهم بأن يتمنوا ! ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بأن التحدى بالضمير لا يعجز عنه أحد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وأن المتحدى بذلك يمكنه أن يقول قد تمنيت بقلبي ذلك ولا يمكن خصمه إقامة الدليل على كذبه وأيضاً فلو انصرف ذلك إلى التمنى بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لأنهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القرآن بأى كلام كان لنقل فعلم أن التحدى وقع بالتمنى باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد .

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان] إلى آخر القصة قال أبو بكر الواجب أن نقدم القول فى السحر لخفائه على كثير من أهل العلم فضلا عن العامة ثم نعقبه بالكلام فى حكمه فى مقتضى الآية فى المعانى والأحكام فنقول إن أهل اللغة يذكرون أن أصله فى اللغة لما لطف وخفى سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد :

أرانا موضعين لأمر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور والمخدوع والآخر نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال آخر :

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل أيضاً أنه أراد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر الرئة وما يتعلق بالحلقوم وهذا يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفى رسول الله ﷺ بين سحرى ونحرى وقوله تعالى [إنما أنت من المسحرين] يعنى من المخلوق الذى يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى [وما أنت إلا بشر مثلنا] وكقوله تعالى [ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق] ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا وإنما يذكر السحر فى مثل هذه المواضع لضعف هذه الأجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام

الإنسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الإسم إلى كل أمر خفى سببه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله وقد أجرى مقيداً فيما يمتدح ويحمد روى (أن من البيان لسحرا) حدثنا عبد الباقى قال حدثنا إبراهيم الحرانى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وقيس بن عاصم فقال لعمرو خبرنى عن الزبرقان فقال مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم أنى أفضل منه فقال عمرو إنه زمر المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما أرضانى فقلت أحسن ما علمت واسخطنى فقلت أسوأ ما علمت فقال عليه السلام (إن من البيان لسحرا) وحدثنا إبراهيم الحرانى قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فخطب أحدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله ﷺ (إن من البيان لسحرا) قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد قال حدثنا أبو تميلة قال حدثنا أبو جعفر النحوى عبد الله بن ثابت قال حدثنى صخر بن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن جده قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (إن من البيان لسحرا وإن من العلم جهلا وإن من الشعر حكما وإن من القول عيالا) قال صعصعة بن صوحان صدق نبى الله أما قوله إن من البيان لسحرا فالرجل يكون عليه الحق وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق وأما قوله من العلم جهلا فيتكلف العالم إلى علمه ما لا يعلمه فيجهله ذلك وأما قوله إن من الشعر حكما فهى هذه الأمثال والمواعظ التى يتعظ بها الناس وأما قوله إن من القول عيالا فعرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريده فسمى النبى عليه السلام بعض البيان سحراً لأن صاحبه يبين أن ينبىء عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد أن كان خفيا فهذا من السحر الحلال الذى أقر النبى عليه السلام عمر بن الأهتم عليه ولم يسخطه منه وروى أن رجلا تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين أن يصور الباطل فى صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتمويهه ومتى أطلق فهو اسم لكل أمر موه باطل لا حقيقة له ولا ثبات

قال الله تعالى [سحروا أعين الناس] يعني موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى وقال [يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى] فأخبر أن ما ظنوه سعياً منها لم يكن سعياً وإنما كان تخييلا وقد قيل إنها كانت عصياً مجوفة قد ملئت زئبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من أدم محشوة زئبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع أسرابا وجعلوا آزاجا وملؤها نارا فلما طرحت عليه وحمى الزئبق حركها لأن من شأن الزئبق إذا أصابته النار أن يطير فأخبر الله أن ذلك كان موها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلي مسحور أي مموه على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما كان منه مقصودا به إلى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم فإن قيل إذا كان موضوع السحر التمويه والإخفاء فكيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبىء عنه سحرا وهو إنما أظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به إلى إخفاء ما ظهر وإظهاره غير حقيقة قيل له سمى ذلك سحراً من حيث كان الأغلب في ظن السامع أنه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستنكر غير مبين لما صادف منه قبولا ولا أصغى إليه ومتى سمع المعنى بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتى لها بألفاظ وحسن بيانه بما لا يتأتى له العيي الذي لا بيان له أصغى إليه وسمعه وقبله فسمى استمالته للقلوب بهذا الضرب من البيان سحراً كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين إلى ما موه به ولبسه فمن هذا الوجه سمى البيان سحراً لا من الوجه الذي ظننت ويجوز أن يكون إنما سمى البيان سحراً لأن المقتدر على البيان ربما قبح ببيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحراً كما سمى ما موه به صاحبه وأظهر على غير حقيقة سحراً قال أبو بكر رحمه الله واسم السحر إنما أطلق على البيان مجازاً لا حقيقة والحقيقة ما وصفنا ولذلك صار عند الإطلاق إنما يتناول كل أمر مموه قد قصد به الخديعة والتلبيس وإظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات وإذ قد بينا أصل السحر في اللغة وحكمه عند الإطلاق والتقييد فلنقل في معناه في التعارف والضروب التي يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذي يجري إليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق إن ذلك ينقسم إلى أنحاء مختلفة فمنها سحر أهل بابل الذين ذكرهم الله تعالى في قوله [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت] وكانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب

السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع أجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى إليهم إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذي بهرهم به وأقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم ألقوه في النار فجعلها الله تعالى برداً وسلاماً ثم أمره الله تعالى بالهجرة إلى الشام وكان أهل بابل وإقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام بيوراسب الذي تسميه العرب الضحاك وأن أفريدون وكان من أهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه وله قصص طويلة حتى أزال ملكه وأسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون أن أفريدون حبس بيوراسب في جبل دنباوند العالي على الجبال وأنه حي هناك مقيد وأن السحرة يأتونه هناك فيأخذون عنه السحر وأنه سيخرج فيغلب على الأرض وأنه هو الدجال الذي أخبر به النبي عليه السلام وحذرناه وأحسبهم أخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة إقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم إليها في بعض الأزمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة أوثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده إلا أنهم مع ذلك يعظمون العناصر الأربعة الماء والنار والأرض والهواء لما فيها من منافع الخلق وأن بها قوام الحيوان وإنما حدثت المجوسية فيهم بعد ذلك في زمان كشتاسب حين دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وأمور يطول شرحها وإنما غرضنا في هذا الموضع الإبانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا الإقليم كانت تتدين بقتل السحرة وإبادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية فيهم وقبله إلى أن زال عنهم الملك وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم وكانوا يعبدون أوثانا قد عملوها على أسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذي يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر فمن أراد شيئاً من الخير والصلاح بزعمه يتقرب إليه بما يوافق المشتري من الدخن الرقى والعقد والنفث عليها ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافقه من ذلك ومن أراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه إلى المريخ بما يوافقه من ذلك من ذبح

بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب إلى
ما يريدون من خير أو شر ومحبة وبغض فيعطيهم ما شاؤا من ذلك فيزعمون أنهم عند
ذلك يعملون ما شاؤا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه من القربات
للكوكب الذي طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم أنه يقلب الإنسان حمارا أو كلبا ثم
إذا شاء أعاده ويركب البيضة والمكنسة والخابية ويطير في الهواء فيمضي من العراق إلى
الهند وإلى ما شاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لأنهم كانوا
يعبدون الكواكب وكل ما دعا إلى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال
ذلك بحيل تموه بها على العامة إلى اعتقاد صحته بأن يزعم أن ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به
أحد ولا يبلغ ما يريد إلا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم
تعترض عليهم في ذلك بل كانت السحرة عندها بالمحل الأجل لما كان لها في نفوس العامة
من محل التعظيم والإجلال ولأن الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة
للكواكب إلى أن زالت تلك الممالك ألا ترى أن الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون
بالعلم والسحر والحيل والمخاريق ولذلك بعث إليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات
التي علمت السحرة أنها ليست من السحر في شيء وأنها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما
زالت تلك الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون إلى الله
تعالى بقتلهم وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سرا كما يفعله الساعة كثير ممن يدعي
ذلك مع النساء والأحداث الأغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك إلى
تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه أحدها التصديق
بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة والثاني اعترافه بأن الكواكب تقدر على ضره
ونفعه والثالث أن السحرة تقدر على مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام فبعث الله إليهم
ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون ويكشفان لهم ما به يموهون
ويخبرانهم بمعاني تلك الرقى وأنها شرك وكفر وبحيلهم التي كانوا يتوصلون بها إلى التمويه
على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله | إنما نحن فتنة
فلا تكفر فهذا أصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر
والحيل التي نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها إلى فعل الكواكب لئلا يبحث

عنها ويسلبها لهم فن ضروب السحر كثير من التخييلات التي مظهرها على خلاف حقائقها فمنها مايعرفه الناس بجريان العادة بها وظهورها ومنها مايخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه إلا من تعاطى معرفة ذلك لأن كل علم لابد أن يشتمل على جلي وخفي وظاهر وغامض فالجلي منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفي لا يعرفه إلا أهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله البحث عنه وذلك نحو مايتخيل راكب السفينة إذا سارت في النهر فيرى أن الشط بما عليه من النخل والبنيان سائر معه وكما يرى القمر في مهب الشمال يسير للغيم في مهب الجنوب وكدوران الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير في أرجائها وكذلك يرى هذا في الرحى إذا كانت سريعة الدوران وكالعود في طرفه الجمرة إذا أداره مديره رأى إذاً تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها في قدح فيه ماء كالخوخة والإجاصة عظما وكالشخص الصغير يراه في الضباب عظيما جسيما وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فإذا فارقته وارتفعت صغرت وكما يرى المردي في الماء منكسراً أو معوجا وكما يرى الخاتم إذا قربته من عينك في سعة حلقة السوار ونظائر ذلك كثيرة من الأشياء التي تتخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها مايلطف فلا يعرفه إلا من تعاطاه وتأمله كخيط السحارة الذي يخرج مرة أحمر ومرة أصفر ومرة أسود ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات وإظهار التخييلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفوراً معه أنه قد ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وإبانة رأسه وذلك لخفة حركته والمذبوح غير الذي طار لأنه يكون معه اثنان قد خبأ أحدهما وأظهر الآخر ويخبأ لخفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره ويظهر أنه قد ذبح إنساناً وأنه قد بلع سيفاً معه وأدخله في جوفه وليس لشيء منه حقيقة ومن نحو ذلك ما يفعله أصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر أو غيره فيرى فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وينصرف بحيل قد أعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد ولا يتقدم إليه وقد ذكر الكلبي أن رجلا من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيداً ومعه كلب له وغلام فرأى ثعلباً فأغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقباً في تل هناك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فأمر الغلام أن يدخل فدخل وانتظره

صاحبه فلم يخرج فوقف متهيئاً الدخول فمر به رجل فأخبره بشأن الثعلب والكلب والغلام وأن واحداً منهم لم يخرج وأنه متأهب للدخول فأخذ الرجل بيده فأدخله إلى هناك فمضيا إلى سرب طويل حتى أفضى بهما إلى بيت قد فتح له ضوء من موضع بنزل إليه بمرقاتين فوقف به على المرقاة الأولى حتى أضاء البيت حيناً ثم قال له أنظر فنظر فإذا الكلب والرجل والثعلب قتلى وإذا في صدر البيت رجل واقف مقنع في الحديد وفي يده سيف فقال له الرجل أترى هذا لو دخل إليه هذا المدخل ألف رجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لأنه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الإنسان رجله على المرقاة الثانية للنزول تقدم الرجل المعمول في الصدر فضربه بالسيف الذي في يده فإياك أن تنزل إليه فقال فكيف الحيلة في هذا قال ينبغي أن تحفر من خلفه سرباً يفضي بك إليه فإن وصلت إليه من تلك الناحية لم يتحرك فاستأجر الجندي أجراء وصناعاً حتى حفروا سربا من خلف الذي فأفضوا إليه فلم يتحرك وإذا رجل معمول من صفر أو غيره قد ألبس السلاح وأعطى السيف فقلعه ورأى باباً آخر في ذلك البيت ففتحه فإذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وأمثال ذلك كثيرة جداً ومنها الصور التي يصورها مصوروا الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الإنسان وبينها ومن لم يتقدم له علم أنها صورة لا يشك في أنها إنسان وحتى تصورها ضاحكة أو باكية وحتى يفرق فيها بين الضحك من الخجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذي بينا من حيلهم في العصي والحبال والذي ذكرناه من مذاهب أهل بابل في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه في الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية إلى العربية منها كتاب في ذكر سحرهم وأصنافه ووجوهه وكلها مبنية على الأصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات معها لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها وضرب آخر من السحر وهو مايدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون إلى مايريدون من ذلك بتقدمة أمور ومواطأة قوم قد أعدوهم لذلك وعلى ذلك كان يجري أمر الكهان من العرب في الجاهلية وكانت أكثر مخارق الحلاج من باب المواطآت ولولا أن هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها

مايوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق أمثاله وضرر أصحاب العزائم وفتنتهم على الناس غير يسير وذلك أنهم يدخلون على الناس من باب أن الجن إنما تطيعهم بالرقى التي هي أسماء الله تعالى فإنهم يجيبون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فتصدقهم العامة على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم بأسماء الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام وأنهم يخبرونهم بالخبايا وبالسرق وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره أصحاب التواريخ وذلك أنه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها بنسائه وأهله شخص في يده سيف في أوقات مختلفة وأكثره وقت الظهر فإذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على أثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مراراً فأهمته نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا وأحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا أن فيهم مجانين وأصحاء فأمر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم أنه كان صحيحاً فجن وتخبط وهو ينظر إليه وذكروا له أن هذا غاية الحذق بهذه الصناعة إذا طاعته الجن في تخبيط الصحيح وإنما كان ذلك من العزم بمواطأة منه لذلك الصحيح على أنه متى عزم عليه جنن نفسه وخبط فجاز ذلك على المتعضد فقامت نفسه منه وكرهه إلا أنه سألهم عن أمر الشخص الذي يظهر في داره فمخرقوا عليه بأشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من أمر ماسألهم عنه فأمرهم بالانصراف وأمر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما أمكنه وأمر بالاستيثاق من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطحت في أعلى السور خوابي لئلا يحتال بإلقاء المعاليق التي يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر إلا ظهوره له الوقت بعد الوقت إلى أن توفي المعتضد وهذه الخوابي المبطوحة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التي بناها المعتضد فسألت صديقاً لي كان قد حجب للمقتدر بالله عن أمر هذا الشخص وهل تبين أمره فذكر لي أنه لم يوقف على حقيقة هذا الأمر إلا في أيام المقتدر وأن ذلك الشخص كان خادماً أبيض يسمى يقق وكان يميل إلى بعض الجواري اللاتي في داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحى على ألوان مختلفة وكان إذا لبس بعض تلك اللحى لا يشك من رآه أنها لحيته وكان يلبس في الوقت الذي يريده لحية منها ويظهر في ذلك الموضع وفي يده سيف أو غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فإذا طلب دخل بين

الشجر الذي في البستان أو في بعض تلك الممرات أو العطفات فإذا غاب عن أبصار طالبيه نزع اللحية وجعلها في كمه أو حزته ويبقى السلاح معه كأنه بعض الخدم الطالبين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت في هذه الناحية أحداً فإنا قد رأيناه صار إليها فيقول ما رأيت أحداً وكان إذا وقع مثل هذا الفزع في الدار خرجت الجواري من داخل الدور إلى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وإنما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه إلى أيام المقتدر ثم خرج إلى البلدان وصار إلى طرسوس وأقام بها إلى أن مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التي لم يهتد لها أحد مع شدة عناية المعتضد به وأعياه معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فما ظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشاً وضرب آخر من السحر وهو السعي بالنميمة والوشاية بها والبلاغات والإفساد والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك عام شائع في كثير من الناس وقد حكي أن امرأة أرادت إفساد ما بين زوجين فصارت إلى الزوجة فقالت لها إن زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر إلى سواك ولكن لا بد أن تأخذي من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات إذا نام وتعطينيها فإن بها يتم الأمر فاغترت المرأة بقولها وصدقتها ثم ذهبت إلى الرجل وقالت له إن امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من أمرها فأشفقت عليك ولزمني نصحك فتيقظ ولا تغتر فإنها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فما في أمرها شك فتناوم الرجل في بيته فلما ظنت امرأته أنه قد نام عمدت إلى موسى حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينيه فرآها وقد أهوت بالموسى إلى حلقه فلم يشك في أنها أرادت قتله فقام إليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال في إطعامه بعض الأدوية المبلدة المؤثرة في العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار إذا طعمه إنسان تبلد عقله وقلت فطنته مع أدوية كثيرة هي مذكورة في كتب الطب ويتوصلون إلى أن يجعلوه في طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه أشياء مما لو كان تام الفطنة لأنكرها فيقول الناس إنه مسحور وحكمة كافية تبين لك أن هذا كله مخاريق وحيل لا حقيقة لما يدعون لها أن

الساحر والمعزم لو قدرا على ما أدعيانه من النفع والضرر من الوجوه التي يدعون وأمكنهما الطيران والعلم بالغيوب وأخبار البلدان النائية والخبيئات والسرق والإضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا لقدروا على إزالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه ولما مسهم السوء ولا امتنعوا عمن قصدهم بمكروه ولاستغنوا عن الطلب لما في أيدي الناس فإذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك أسوأ الناس حالا وأكثرهم طمعاً واحتيالا وتوصلا لأخذ دراهم الناس وأظهرهم فقراً وإملاقا علمت أنهم لا يقدرون على شيء من ذلك ورؤساء الحشو والجهال من العامة من أسرع الناس إلى التصديق بدعاوي السحرة والمعزمين وأشدهم نكيراً على من جحدها ويروون في ذلك أخباراً مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها كالحديث الذي يروون أن امرأة أتت عائشة فقالت إني ساحرة فهل لي توبة فقالت وما سحرك قالت سرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعلت وجئت إليهما فقلت قد فعلت فقالا ما رأيت فقلت ما رأيت شيئاً فقالا ما فعلت اذهبي فبولي عليه فذهبت وفعلت فرأيت كأن فارساً قد خرج من فرجي مقنعاً بالحديد حتى صعد إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا ذلك إيمانك خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريدين شيئاً فتصوريه وتصورينه في وهمك إلا كان فصورت في نفسي حباً من حنطة فإذا أنا بالحب فقلت له أنزرع فانزرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن واختبز إلى آخر الأمر حتى صار خبزاً وإني كنت لا أصور في نفسي شيئاً إلا كان فقالت لها عائشة ليست لك توبة فيروي القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للعامة فتصدقه وتستعيده وتسأله أن يحدثها بحديث ساحرة ابن هبيرة فيقول لها إن ابن هبيرة أخذ ساحرة فأقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقتلها إلا تغريقاً قال فأخذ رحى البزر فشدها في رجلها وقذفها في الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تنحدر مع الماء فخافوا أن تفوتهم فقال ابن هبيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضراً فيما بذله فقال اعطوني قدح زجاج فيه ماء فجاؤه به فقعد على القدح ومضى إلى الحجر فشق الحجر

بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة فرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يأمن أن تكون معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا النوع وأنهم كانوا سحرة وقال الله تعالى [ولا يفلح الساحر حيث أتى] وقد أجازوا من فعل الساحر ما هو أطم من هذا وأفظع وذلك أنهم زعموا أن النبي عليه السلام سحر وأن السحر عمل فيه حتى قال فيه أنه يتخيل لي أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وأن امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشاقة حتى أتاه جبريل عليه السلام فأخبره أنها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذباً للكفار فيما أدعوه من ذلك النبي ﷺ فقال جل من قائل [وقال الظالمون أن تتبعون إلا رجلا مسحوراً] ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين تعلباً بالحشوا الطغام واستجراراً لهم إلى القول بإبطال معجزات الأنبياء عليهم السلام والقدح فيها وأنه لا فرق بين معجزات الأنبياء وفعل السحرة وأن جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى [ولا يفلح الساحر حيث أتى] فصدق هؤلاء من كذبه الله وأخبر ببطلان دعواه وانتحاله وجائز أن تكون المرأة اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظناً منها بأن ذلك يعمل في الأجساد وقصدت به النبي عليه السلام فأطلع الله نبيه على موضع سرها وأظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته لا أن ذلك ضره وخلط عليه أمره ولم يقل كل الرواة أنه اختلط عليه أمره وإنما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا أصل له . والفرق بين معجزات الأنبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخييلات أن معجزات الأنبياء عليهم السلام هي على حقائقها وبواطنها كظواهرها وكلما تأملتها ازددت بصيرة في صحتها ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخييلاتهم إنما هي ضرب من الحيلة والتلطف لإظهار أمور لا حقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء شاء أن يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتي بمثل ما أظهره سواه . قال أبو بكر قد ذكرنا في معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على جملته وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا إلى استئناف كتاب لذلك وإنما الغرض

فى هذا الموضع بيان معنى السحر وحكمه والآن حيث انتهى بنا القول إلى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجرى على مدعى ذلك من العقوبات على حسب منازلهم فى عظم المأثم وكثرة الفساد والله أعلم بالصواب .

باب اختلاف الفقهاء فى حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبد الباقى حدثنا عثمان بن عمر الضبى قال حدثنا عبد الرحمن بن رجاء قال أخبرنا إسرائيل عن أبى إسحق عن هبيرة عن عبد الله قال من أتى كاهناً أو عرافاً أو ساحراً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر فأخبره أمرها وكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار أنه سمع بجالة يقول كنت كاتباً لجزى بن معاوية فأتى كتاب عمر أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وروى أبو عاصم عن الأشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب أن عمر بن الخطاب أخذ ساحراً فدفنه إلى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو عن سالم بن أبى الجعد قال كان قيس ابن سعد أميراً على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذى يفشى سرى فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له إذا نشرت الكتاب علمنا ما فيه فأما ما دام مختوماً فليس نعلمه فأمر به فقتل وروى أبو إسحق الشيبانى عن جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال قال على بن أبى طالب عليه السلام إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو برىء مما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن أن جندباً قتل ساحراً وروى يونس عن الزهرى قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر أهل الكتاب لأن النبى ﷺ سحره رجل من اليهود يقال له ابن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما وعن عمر بن عبد العزيز قال يقتل الساحر . قال أبو بكر اتفق هؤلاء السلف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الأمصار فى حكمه على ما نذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال فى الساحر يقتل إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إنى أترك السحر وأتوب منه

فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد عليه شاهدان أنه ساحر فوصفوا ذلك بصفة
يعلم أنه سحر قتل ولا يستتاب وإن أقر فقال كنت أسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه
ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه أنه كان مرة ساحراً وأنه ترك منذ زمان لم يقتل إلا أن
يشهدوا أنه الساعة ساحر وأقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمي والحر الذمي من
أقر منهم أنه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد أو ذمي
أنه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر لم يقبل توبته ويقتل وإن أقر العبد أو الذمي
أنه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه أنه كان مرة
ساحراً ولم يشهدوا أنه الساعة ساحر لم يقتل وأما المرأة فإذا شهدوا عليها أنها ساحرة أو
أقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الأمة
والذمية إذا شهدوا أنها ساحرة أو أقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك
كله وهذا كله قول أبي حنيفة قال ابن شجاع فحكم في الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة
إلا أن يجيء فيقر بالسحر أو يشهد عليه بذلك أنه عمله فإنه جعل ذلك بمنزلة الثبات على
الردة وحكى محمد بن شجاع عن أبي علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة
في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره
السعي في الأرض بالفساد والساعي بالفساد إذا قتل قتل قال فقلت لأبي يوسف
ما الساحر قال الذي يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي عليه الصلاة والسلام
وبما جاءت به الأخبار إذا أصاب به قتلا فإذا لم يصب به قتلا لم يقتل لأن لبيد بن
الأعصم سحر رسول الله ﷺ فلم يقتله إذ كان لم يصب به قتلا قال أبو بكر ليس فيما ذكر
بيان معنى السحر الذي يستحق فاعله القتل ولا يجوز أن يظن بأبي يوسف أنه اعتقد في
السحر ما يعتقده الحشو من إيصالهم الضرر إلى المسحور من غير مماسة ولا سقي دواء
وجائز أن يكون سحر اليهود للنبي ﷺ على جهة إرادتهم التوصل إلى قتله بإطعامه وأطلعه
الله تعالى على ما أرادوا كما سمته زينب اليهودية في الشاة المسمومة فأخبرته الشاة بذلك فقال إن
هذه الشاة لتخبرني أنها مسمومة قال أبو مصعب عن مالك في المسلم إذا تولى عمل السحر
قتل ولا يستتاب لأن المسلم إذا ارتد باطناً لم تعرف توبته بإظهاره الإسلام قال إسماعيل
ابن إسحق فأما ساحر أهل الكتاب فإنه لا يقتل عند مالك إلا أن يضر المسلمين فيقتل

لنقض العهد وقال الشافعي إذا قال الساحر أنا أعمل عملا لأقتل فأخطىء وأصيب وقد مات هذا الرجل من عملي ففيه الدية وإن قال عملي يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قوداً وإن قال مرض منه ولم يمت أقسم أولياؤه لمات منه ثم تكون الدية قال أبو بكر فلم يجعل الشافعي الساحر كافراً بسحره وإنما جعله جانياً كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب أن يكون مستحقاً للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلك على أنهم رأوه كافراً وقول الشافعي في ذلك خارج عن قول جميعهم يعتبر أحد منهم قتله لغيره بعمله السحر في إيجاب قتله قال أبو بكر وقد بينا فيما سلف معاني السحر وضروبه وأما الضرب الأول الذي ذكرنا من سحر أهل بابل في القديم ومذاهب الصابئين فيه وهو الذي ذكر الله تعالى في قوله [وما أنزل على الملكين] فيما يرى والله أعلم فإن القائل به والمصدق به والعامل به كافر وهو الذي قال أصحابنا فيه عندي أنه لا يستتاب والدليل على أن المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا نظير قال حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبد الله بن الأخنس قال حدثنا الوليد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن المراد بالآية هو السحر الذي نسبه عاملوه إلى النجوم وهو الذي ذكرناه من سحر أهل بابل والصابئين لأن سائر ضروب السحر الذي ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند أصحابها والثاني أن إطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه وهذا يدل على أن التعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه ومما يدعي فيه أصحابها المعجزات وإن لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التي ذكرنا وأنه هو المقصود بقتل فاعله إذ لم يفرقوا فيه بين عامل السحر بالأدوية والتميمة والسعاية والشعوذة وبين غيره ومعلوم عند الجميع أن هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها إذا لم يدع فيه معجزة لا يمكن العباد فعلها فدل ذلك على أن إيجابهم قتل الساحر إنما كان لمن ادعى بسحره معجزات لا يجوز وجود مثلها إلا من الأنبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم وذلك ينقسم إلى معنيين أحدهما ما بدأنا بذكره من سحر أهل بابل والآخر ما يدعيه المعزمون وأصحاب النيرنجيات من خدمة الشياطين لهم والفريقان جميعاً كافران أما الفريق الأول فلأن في

سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة وأما الفريق الثانى فلأنها وإن كانت معترفة بالله ورسوله ﷺ فإنها حيث أجازت أن تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على تغيير فنون الحيوان والطيران فى الهواء والمشى على الماء وما جرى مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل أعلام الأنبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين ومن كان كذلك فإنه لا يعلم صدق الأنبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الأعلام مع غيرهم فلا يأمن من أن يكون جميع من ظهرت على يده متخرصاً كذاباً فإنما كفر هذه الطائفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الأنبياء عليهم السلام والأظهر من أمر الساحر الذى رأت الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعانى سحره أنه الساحر المذكور فى قوله تعالى [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين] وهو الساحر الذى بدأنا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر أهل بابل فى القديم وعسى أن يكون هو الأغلب الأعم فى ذلك الوقت ولا يبعد أن يكون فى ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب السحر الذى ذكرنا وكانوا يجرون فى دعواهم الأخبار بالغيوب وتغيير صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الأنبياء فى معجزاتهم وعلى أى وجه كان معنى السحر عند السلف فإنه لم يحك عن أحد إيجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفوس بل إيجاب قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنايته على غيره وأما ما يفعله المشعوذون وأصحاب الحركات والخفة بالأيدى وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الأدوية المبلدة للعقل أو السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعى بالنمائم والوشاية والتضريب والإفساد فإنهم إذا اعترفوا بأن ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس لم يكن كافراً وينبغى أن يؤدب ويزجر عن ذلك والدليل على أن الساحر المذكور فى الآية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان] أى على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلوا معناه تخبر وتقرأ ثم قوله تعالى [وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا] يدل على أن ما أخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفراً فنفاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعلموه ثم عطف على ذلك قوله تعالى [وما أنزل على الملكين ببابل هاروت

وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر] فأخبر عن الملكين أنهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت أن ذلك كفر إذا عمل به واعتقده ثم قال [ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق] يعنى والله أعلم من استبدل السحر بدين الله ماله فى الآخرة من خلاق يعنى من نصيب ثم قال [ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون] فجعل ضد هذا الإيمان فعل السحر لأنه جعل الإيمان فى مقابلة فعل السحر وهذا يدل على أن الساحر كافر وإذا ثبت كفره فإن كان مسلماً قبل ذلك أو قد ظهر منه الإسلام فى وقت كفره بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينه فاقتلوه) وإنما قال أبو حنيفة ولا نعلم أحداً من أصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه أنه يقتل ولا يستتاب فأما ماروى عن أبى يوسف فى فرق أبى حنيفة بين الساحر وبين المرتدين فإن الساحر قد جمع إلى كفره السعى بالفساد فى الأرض فإن قال قائل فأنت لا تقتل الخناق والمحاربين إلا إذا قتلوا فهلا قلت مثله فى الساحر قيل له يفترقان من جهة أن الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل إذ لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل وأما الساحر فقد كفر بسحره قتل به أو لم يقتل فاستحق القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعياً فى الأرض بالفساد كان وجوب قتله حداً فلم يسقط بالتوبة كالمحارب إذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذى قتل فى أن قتله حد لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة أن المرتد يستحق القتل بإقامته على الكفر فحسب فمتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من أهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من أهل الذمة والإسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم تقتل المرأة الساحرة لأن المرأة من المحاربين عندهم لا تقتل حداً وإنما تقتل قوداً ووجه آخر لقول أبى حنيفة فى ترك استتابة الساحر وهو ماذكره الطحاوى قال حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف فى نوادر ذكرها عنه أدخلها فى أماليه عليهم قال قال أبو حنيفة اقتلوا الزنديق سراً فإن توبته لا تعرف ولم يحك أبو يوسف خلافه ويصح بناء مسئلة الساحر عليه لأن الساحر يكفر سراً فهو بمنزلة الزنديق فالواجب أن لا تقبل توبته فإن قيل فعلى هذا ينبغى أن لا يقتل

الساحر من أهل الذمة لأن كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل لأجل الكفر ، قيل له الكفر الذي أقررناه عليه هو ما أظهره لنا وأما الكفر الذي صار إليه بسحره فإنه غير مقر عليه ولم نعطه الذمة على إقراره عليه ألا ترى أنه لو سألنا إقراره على السحر بالجزية لم نجبه إليه ولم نجز إقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر من أهل الملة وأيضاً فلو أن الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الأرض بالفساد كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق يوجب أن لا يستتاب الإسماعيلية وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وأن يقتلوا مع إظهارهم التوبة ويدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الأصبهاني قال حدثنا أبو معاوية عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن ابن جندب أن النبي ﷺ قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين أحدهما وجوب قتله والثاني أنه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود إذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد أنه إذا قال كنت ساحراً وقد تبت أنه لا يقتل كما لو أقر أنه كان محارباً وجاء تائباً أنه لا يقتل لقوله تعالى في شأن المحاربين [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من أوجب عليه الحد المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً] إلى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حداً لأنه من أهل السعي في الأرض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس إليه وإفساده إياهم مع ما صار إليه من الكفر وأما مالك بن أنس فإنه أجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر أهل الذمة لأنه غير مستحق للقتل بكفره وقد أقررناه عليه فلا يقتل إلا أن يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضاً للعهد فيقتل كما يقتل الحربي وقد بينا موافقة الساحر الذمي للزنديق من قبل أنه استحدث كفراً سراً لا يجوز إقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل ملة الإسلام ومن جهة أخرى أنه في معنى المحارب فلا يختلف حكم أهل الذمة ومنتحلي الذمة وأما مذهب الشافعي فقد

بينا خروجه عن أقاويل السلف لأن أحداً منهم لم يعتبر قتله بسحره وأوجبوا قتله على الإطلاق بحصول الإسم له وهو مع ذلك لا يخلو من أحد وجهين في ذكره قتل الساحر بغيره إما أن يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة ولا اتصال سبب إليه على حسب ما يدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه أحد من أهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته أعلام الأنبياء عليهم السلام أو أن يكون إنما أجاز ذلك من جهة سقي الأدوية ونحوها فإن كان هذا أراد فإن من احتال في إيصال دواء إلى إنسان حتى شربه فإنه لا يلزمه دية إذ كان هو الشارب له والجاني على نفسه كمن دفع إلى إنسان سيفاً فقتل به نفسه وإن كان إنما أوجره إياه من غير اختيار لشربه فإن هذا لا يكاد يقع إلا في حال الإكراه والنوم ونحوه فإن كان أراد ذلك فإن هذا يستوي فيه الساحر وغيره ثم قوله إذا قال الساحر قد أخطىء وأصيب وقد مات هذا الرجل من عملي ففيه الدية فإنه لا معنى له لأن رجلا لو جرح رجلا بحديدة قد يموت المجروح من مثله وقد لا يموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب على قوله إيجاب القصاص كما يجب في الحديدة وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس بعلة في زوال القصاص لوجودها في الجارح بحديدة بعد أن يقر الساحر أنه قد مات من عمله . فإن قيل فقد جعله بمنزلة شبه العمد والضرب بالعصا واللطمة التي قد تقتل وقد لا تقتل قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمة أشبه منه بالحديدة فإن فرق بينهما من جهة أن هذا سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه في كل ما ليس بسلاح أن لا يقتص منه ويلزمه حينئذ اعتبار السلاح دون غيره في إيجاب القود وقول الشافعي وإن قال مرض منه ولم يمت أقسم أولياؤه لمات منه مخالف في النظر لأحكام الجنايات لأن من جرح رجلا فلم يزل صاحب فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوماً بحدوث الموت عنده الجراحة ولا يحتاج إلى أيمان الأولياء في موته منها فكذلك يلزمه مثله في الساحر إذا أقر أن المسحور مرض من سحره فإن قيل كذلك نقول في المريض من الجراحة إذا لم يزل صاحب فراش حتى مات أنهم إذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم أولياء المجروح قيل له فينبغي أن تقول مثله لو ضربه بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجارح مات من علة كانت به قبل الضربة الثانية أو قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربتي أن تقسم الأولياء وهذا لا يقوله أحد وكذلك ما وصفنا قال

أبو بكر قد تكلمنا فى معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية فى حكم الساحر ونتكلم الآن فى معانى الآية ومقتضاها فنقول إن قوله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان] فقد روى فيه عن ابن عباس أن المراد به اليهود الذين كانوا فى زمن سليمان ابن داود عليهما السلام وفى زمن النبى ﷺ وروى مثله عن ابن جريج وابن إسحاق وقال الربيع بن أنس والسدى المراد به اليهود الذين كانوا فى زمن سليمان وقال بعضهم أراد الجميع من كان منهم فى زمن سليمان ومن كان منهم فى عصر النبى ﷺ لأن متبعى السحر من اليهود لم يزالوا منذ عهد سليمان إلى أن بعث الله نبيه محمد ﷺ فوصف الله هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله ﷺ بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والإنس ومعنى تتلو تخبر وتقرأ وقيل تتبع لأن التالى تابع وقوله [على ملك سليمان] قيل فيه على عهده وقيل فيه على ملكه وقيل فيه تكذيب عليه لأنه إذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه وإذا كان صدقاً قيل تلا عنه وإذا أبهم جاز فيه الأمران جميعاً قال الله تعالى [أم تقولون على الله ما لا تعلمون] وكانت اليهود تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أن ملكه كان به فبرأه الله تعالى من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن إسحاق قال بعض أحبار اليهود ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبياً والله ما كان إلا ساحراً فأنزل الله تعالى [وما كفر سليمان] وقيل إن اليهود إنما أضافت السحر إلى سليمان توصلا منهم إلى قبول الناس ذلك منهم ولتجوزه عليهم وكذبوا عليه فى ذلك وقيل إن سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه أو فى خزانته لئلا يعمل به الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك فى اليهود وقبلته وأضافته إليه وجائز أن يكون المراد شياطين الإنس وجائز أن يكون الشياطين دفنوا السحر تحت كرسى سليمان فى حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه إلى سليمان وجائز أن يكون الفاعلون لذلك شياطين الإنس استخرجوه بعد موته وأوهموا الناس أن سليمان كان فعل ذلك ليوهموهم ويخدعوهم به ، قوله تعالى [وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت] قد قرىء بنصب اللام وخفضها فمن قرأها بنصبها جعلهما من الملائكة ومن قرأها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روى عن الضحاك أنهما كانا علجين من أهل بابل والقراءتان

صحيحتان غير متنافيتين لأنه جائز أن يكون الله أنزل ملكين فی زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فإذا كان الملكان مأمورين بإبلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز أن نقول فی إحدى القراءتين وما أنزل على الملكين اللذين هما من الملائكة بأن أنزل عليهما ذلك ونقول فی القراءة الأخرى وما أنزل على الملكين من الناس لأن الملكين كانا مأمورين بإبلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى فی خطاب رسوله [ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء] وقال فی موضع آخر [قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا] فأضاف الإنزال تارة إلى الرسول ﷺ وتارة إلى المرسل إليهم وإنما خص الملكين بالذكر وإن كانا مأمورين بتعريف الكافة لأن العامة كانت تبعاً للملكين فكان أبلغ الأشياء فی تقرير معانی السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهرون [إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى] وقد كانا عليهما السلام رسولين إلى رعاياه كما أرسلا إليه ولكنه خصه بالمخاطبة لأن ذلك أنفع فی استدعائه واستدعاء رعيته إلى الإسلام وكذلك كتب النبی ﷺ إلى كسرى وقيصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وإن كان رسولا إلى كافة الناس لما وصفناه من أن الرعية تبع الراعی وكذلك قال ﷺ فی كتابه لكسرى (أما بعد فأسلم تسلم وإلا فعليك إثم المجوس) وقال لقيصر (أسلم تسلم وإلا فعليك إثم الأريسين) يعنی أنك إذا آمنت تبعتك الرعية وإن أبيت لم تستجب الرعية إلى الإسلام خوفاً منك فهم تبع لك فی الإسلام والكفر فلذلك والله أعلم خص الملكين من أهل بابل بإرسال الملكين إليهما كما قال الله تعالى [الله يصطفی من الملائكة رسلا ومن الناس] فإن قيل فكيف يكون الملائكة مرسلا إليهم ومنزلا عليهم قيل له هذا جائز شائع لأن الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم إلى بعض كما يرسلهم إلى الأنبياء كثف أجسامهم وجعلهم كهيئة بنی آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى [ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا] يعنی هيئة الرجل وقوله تعالى [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين] معناه والله أعلم أن الله أرسل الملكين ليبينا للناس معانی السحر ويعلموهم أنه كفر وكذب وتمويه لا حقيقة له حتى يجتنبوه كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا يأتوه فلما كان السحر كفراً وتمويهاً وخداعاً وكان أهل ذلك

الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لأنفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمة الجهل ويزجراهم عن الاغترار به كما قال تعالى [وهديناه النجدين] يعني والله أعلم بينا سبيل الخير والشر ليجتنى الخير ويجتنب الشر وكما قيل لعمر ابن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال أجدر أن يقع فيه ولا فرق بين بيان معانى السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الأمهات والأخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لأن الغرض لما بينا فى اجتناب المحظورات والمقبحات كهو فى بيان الخير إذ لا يصل إلى فعله إلا بعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليجتنبه إذ لا يصل إلى تركه واجتنابه إلا بعد العلم به ومن الناس من يزعم أن قوله [وما أنزل على الملكين] معناه أن الشياطين كذبوا على ما أنزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وأن السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم أن قوله تعالى [فيتعلمون منهما] معناه من السحر والكفر لأن قوله [ولكن الشياطين كفروا] يتضمن الكفر فرجع الضمير إليهما كقوله تعالى [سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى] أى يتجنب الأشقى الذكرى قال وقوله [وما يعلمان من أحد] معناه أن الملكين لا يعلمان ذلك أحداً ومع ذلك لا يقتصران على أن لا يعلماه حتى يبالغا فى نهيه فيقولا [إنما نحن فتنة فلا تكفر] والذى حمله على هذا التأويل استنكاره أن ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب إليه لا يوجب لأن المذموم من يعمل بالسحر لا من بينه للناس وزجرهم عنه كما أن على كل من علم من الناس معنى السحر أن يبينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التى ألزمنا إياها الله تعالى إذا رأينا من انخدع به وتموه عليه أمره * قوله تعالى [إنما نحن فتنة فلا تكفر] فإن الفتنة ما يظهر به حال الشىء فى الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب إذا عرضته على النار لتعرف سلامته أو غشه والاختبار كذلك أيضاً لأن الحال تظهر فتصير كالخبرة عن نفسها والفتنة العذاب فى غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى [ذوقوا فتنتكم] فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا [إنما نحن فتنة] وقال قتادة إنما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ أيضاً لأن أنبياء الله تعالى ورسله فتنة لمن أرسلوا إليهم ليبلوهم أيهم أحسن عملا ويجوز أن يريد أنا فتنة وبلاء لأن من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولا يؤمن

وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على أن عمل السحر كفر لأنهما يعلمانه إياه لئلا يعمل به لأنهما علماهما ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه ولئلا يتموه على الناس أنه من جنس آيات الأنبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى [فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه] يحتمل التفريق من وجهين أحدهما أن يعمل به الساحر فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته إذا كانت مسلمة بالردة والوجه الآخر أن يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والإغراء والإفساد وتمويه الباطل حتى يظن أنه حق فيفارقها ، قوله تعالى [وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله] الإذن هنا العلم فيكون اسما إذا كان مخففاً وإذا كان محركا كان مصدراً كما يقول حذر الرجل حذراً فهو حذر فالحذر الإسم والحذر المصدر ويجوز أن يكون مما يقال على وجهين كشبه وشبه ومثل ومثل وقيل فيه إلا بإذن الله أي تخليته أيضاً وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره ، قوله تعالى [ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق] قيل معناه من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال الحسن ماله من دين وهذا يدل على أن العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله [ولبئس ما شروا به أنفسهم] قيل باعوا به أنفسهم كقول الشاعر :

وشريت برداً ليتني من بعد برد كنت هامه

يعني بعته وهذا أيضاً يؤكد أن قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله [ولو أنهم آمنوا واتقوا] يقتضي ذلك أيضاً ، قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا] قال قطرب هي كلمة أهل الحجاز على وجه الهزء وقيل أن اليهود كانت تقولها كما قال الله في موضع آخر [ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين] وكانوا يقولون ذلك عن مواطأة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى [وإذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله] لأنهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك أنهم يسلمون عليه فأطلع الله نبيه ﷺ على ذلك من أمرهم ونهى المسلمون أن يقولوا مثله وقوله راعنا وإن كان يحتمل المراعاة والانتظار فإنه لما احتمل الهزء على النحو الذي كانت اليهود تطلقه نهوا عن إطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور بإطلاقه وجائز أن يكون الإطلاق مقتضيا

لمعنى الحزم وإن احتمل الانتظار ومثله موجود فى اللغة ألا ترى أن اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى [النار وعدها الله الذين كفروا] وقال تعالى [ذلك وعد غير مكذوب] ومتى أطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الأمرين وعند الإطلاق يكون بالهزء أخص منه بالانتظار وهذا يدل على أن كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز إطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على أن الهزء محظور فى الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محظور والله أعلم بمعانى كتابه .

باب فى نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى [ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها] قال قائلون النسخ هو الإزالة وقال آخرون هو الإبدال قال الله تعالى [فينسخ الله ما يلقى الشيطان] أى يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله [إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون] وهذا الاختلاف إنما هو فى موضوعه فى أصل اللغة ومهما كان فى أصل اللغة معناه فإنه فى إطلاق الشرع إنما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون فى التلاوة مع بقاء الحكم ويكون فى الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره ، قال أبو بكر زعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه إنه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد ﷺ وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب قال لأن نبينا ﷺ آخر الأنبياء وشريعته ثابتة باقية إلى أن تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه وأصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر أمره ولكنه بعد من التوفيق بإظهار هذه المقالة إذ لم يسبقه إليها أحد بل قد عقلت الأمة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك إلينا نقلا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل كما عقلت أن فى القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ فى القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه إذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل فى الآى المنسوخة والناسخة وفى أحكامها أموراً خرج بها عن أقاويل الأمة مع تعسف المعانى واستكراهها وما أدرى ما الذى ألجأه إلى ذلك وأكثر ظنى فيه أنه إنما أتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف

فيه ونقلته الأمة وكان ممن روى فيه عن النبي ﷺ من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في أصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يغني ويكفي ، وأما [أو ننسها] قيل إنه من النسيان وننسأها من التأخير يقال نسأت الشيء أخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى [إنما النسيء زيادة في الكفر] يعني تأخير الشهور فإذا أريد به النسيان فإنما هو أن ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على أحد وجهين إما أن يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الأيام وجائز أن ينسوه دفعة ويرفع من أوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبي ﷺ وأما معنى قراءة أو ننسأها فإنما هو بأن يؤخرها فلا ينزلها وينزل بدلا منها ما يقوم مقامها في المصلحة أو يكون أصلح للعباد منها ويحتمل أن يؤخر إنزالها إلى وقت يأتي فيأتي بدلا منها لو أنزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة وأما قوله [نأت بخير منها أو مثلها] فإنه روي عن ابن عباس وقتادة بخير منها لكم في التسهيل والتيسير كالأمر بأن لا يولي واحد من عشرة في القتال ثم قال [الآن خفف الله عنكم] أو مثلها كالأمر بالتوجه إلى الكعبة بعد ما كان إلى البيت المقدس وروي عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصلاح أو مثلها فحصل من اتفاق الجميع أن المراد خير لكم إما في التخفيف أو في المصلحة ولم يقل أحد منهم خير منها في التلاوة إذ غير جائز أن يقال أن بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم إذ جميعه معجز كلام الله ، قال أبو بكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لأن السنة على أي حال كانت لا تكون خيرا من القرآن وهذا إغفال من قائله من وجوه أحدها أنه غير جائز أن يكون المراد بخير منها في التلاوة والنظم لاستواء الناسخ والمنسوخ في إعجاز النظم والآخر اتفاق السلف على أنه لم يرد النظم لأن قولهم فيه على أحد المعنيين إما التخفيف أو المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل أحد منهم أنه أراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة أظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وأيضا فإن حقيقة ذلك إنما تقتضي نسخ التلاوة وليس للحكم في الآية لأنه ذكر قال تعالى [ما ننسخ من آية] والآية إنما هي اسم للتلاوة وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم وإذا كان كذلك جاز أن يكون معناه ما ننسخ من تلاوة آية أو ننسها نأت بخير منها لكم من حكم من طريق السنة أو غيرها وقد

استقصينا القول في هذه المسألة في أصول الفقه بما فيه كفاية فمن أرادها فليطلبها هناك إن شاء الله تعالى ه قوله تعالى [فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره] روى معمر عن قتادة في هذه الآية قال نسختها [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال قرىء على أبي عبيد وأنا أسمع قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى [لست عليهم بمصيطر] وقوله تعالى [وما أنت عليهم بجبار] وقوله تعالى [فأعرض عنهم واصفح] وقوله تعالى [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخ هذا كله قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون] الآية ومثله قوله تعالى [فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا] وقوله تعالى [وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم] وقوله تعالى [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] يعني والله أعلم متاركة فهذه الآيات كلها أنزلت قبل لزوم فرض القتال وذلك قبل الهجرة وإنما كان الغرض الدعاء إلى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي ﷺ وما أظهره الله على يده وأن مثله لا يوجد مع غير الأنبياء ونحوه قوله تعالى [قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة] وقوله تعالى [قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم] وقوله تعالى [أو لم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى فأنى تؤفكون] [أفلا تعقلون] [فأنى تصرفون] ونحوها من الآي التي فيها الأمر بالنظر في أمر النبي ﷺ وما أظهره الله تعالى له من أعلام النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر إلى المدينة أمره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي بالمشاهدة والأخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا إلى الآيات الموجبة له إن شاء الله تعالى ه وقوله تعالى [ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] روى معمر عن قتادة رضي الله تعالى عنهم قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس وأعان على ذلك النصارى وقوله تعالى [أولئك

ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] قال هم النصارى لا يدخلونها إلا مسارقة فإن قدر عليهم عوقبوا لهم فى الدنيا خزى قال يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد فى هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس ، قال أبو بكر ما روى فى خبر قتادة يشبه أن يكون غلطا من راويه لأنه لا خلاف بين أهل العلم بأخبار الأولين أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى إنما كانوا بعد المسيح وإليه ينتمون فكيف يكونون مع بخت نصر فى تخريب بيت المقدس والنصارى إنما استفاض دينهم فى الشام والروم فى أيام قسطنطين الملك وكان قبل الإسلام بمائتى سنة وكسور وإنما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة أوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستخفين بأديانهم فيما بينهم ومع ذلك فإن النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف أعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول إن الآية إنما هى فى شأن المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وأن سعيهم فى خرابه إنما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته ، قال أبو بكر فى هذه الآية دلالة على منع أهل الذمة دخول المساجد من وجهين أحدهما قوله [ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه] والمنع يكون من وجهين أحدهما بالقهر والغلبة والآخر الإعتقاد والديانة والحكم لأن من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله فى المساجد جاز أن يقال فيه قد منع مسجداً أن يذكر فيه اسمه فيكون المنع هينا معناه الحظر كما جائز أن يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصى بأن حظرها عليهم وأوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما الأمرين وجب استعماله على الاحتمالين وقوله [أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] يدل على أن على المسلمين إخراجهم منها إذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها والوجه الثانى قوله [وسعى فى خرابها] وذلك يكون أيضاً من وجهين أحدهما أن يخربها بيده والثانى اعتقاده وجوب تخريبها لأن دياناتهم تقتضى ذلك وتوجبه ثم عطف عليه قوله [أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى [ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله] وعمارتها تكون من وجهين أحدهما بناؤها وإصلاحها والثانى حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس

فلان يعني يحضره ويلزمه وقال النبي ﷺ (إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له
بالإيمان) وذلك لقوله عز وجل [إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله] فجعل حضوره
المساجد عمارة لها وأصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء
الله تعالى ومما يدل على أنه عام في سائر المساجد وأنه غير مقصور على بيت المقدس خاصة
أو المسجد الحرام خاصة إطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص شيء منه إلا بدلالة. فإن
قيل جائز أن يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس
فيكون الاسم واقعاً على جملته تارة وعلى كل موضع سجود فيه أخرى. قيل له لا تنازع
بين أهل اللسان أنه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما لا يقال أنه مسجدان وكما لا يقال
للدار الواحدة أنها دور فثبت أن الإطلاق لا يتناوله وإن سمي موضع السجود مسجداً
وإنما يقال ذلك مقيداً غير مطلق وحكم الإطلاق فيما يقتضيه ما وصفنا وعلى أنك لا تمتنع
من إطلاق ذلك في جميع المساجد وإنما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم
لك بغير دلالة قوله تعالى [ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله] روى أبو أشعث
السمان عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال كنا مع رسول
الله ﷺ في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله ثم أصبحنا فذكرنا
ذلك للنبي ﷺ فأنزل الله تعالى [فأينما تولوا فثم وجه الله] وروى أيوب بن عتبة عن
قيس بن طلق عن أبيه أن قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا عن القبلة فلما فرغوا تبين
لهم أنهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال تمت صلاتكم وروى
ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن رجل سأل ابن عمر عمن يخطىء القبلة في السفر ويصلي
قال فأينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا أبو علي الحسين بن علي الحافظ قال حدثنا محمد بن
سليمان الواسطي قال حدثني أحمد بن عبد الله بن الحسن العنبري قال وجدت في كتاب
أبي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي عن عطاء بن أبي رباح عن
جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله ﷺ سرية كنت فيها فأصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة
فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطوطاً وقالت طائفة
القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا خطوطاً فلما أصبحنا وطلعت الشمس وأصبحت تلك
الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سألنا النبي ﷺ عن ذلك فسكت فأنزل الله [فأينما

تولوا فثم وجه الله] أى حيث كنتم قال أبو بكر فى هذه الأخبار أن سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً وروى عن ابن عمر فى خبر آخر أن النبي ﷺ كان يصلى على راحلته وهو مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه أنزلت [فأينما تولوا فثم وجه الله] وروى معمر عن قتادة فى قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] قال هى القبلة الأولى ثم نسختها الصلاة إلى المسجد الحرام وقيل فيه أن اليهود أنكروا تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ما كان النبي ﷺ يصلى إلى بيت المقدس فأنزل الله ذلك ومن الناس من يقول إن النبي ﷺ كان مخيراً فى أن يصلى إلى حيث شاء وإنما كان توجه إلى بيت المقدس على وجه الاختيار لا على وجه الإيجاب حتى أمر بالتوجه إلى الكعبة وكان قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] فى وقت التخيير قبل الأمر بالتوجه إلى الكعبة قال أبو بكر اختلف أهل العلم فيمن صلى فى سفر مجتهداً إلى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة وقال أصحابنا جميعاً والثورى إن وجد من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وإن لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها باجتهاده أجزأته صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة أو مشرقاً أو مغرباً عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد وسعيد بن المسيب وإبراهيم وعطاء والشعبى وقال الحسن والزهرى وربيعة وابن أبى سلمة يعيد فى الوقت فإذا فات الوقت لم يعد وهو قول مالك رواه ابن وهب عنه وروى أبو مصعب عنه إنما يعيد فى الوقت إذا صلاها مستدبر القبلة أو شرق أو غرب وإن تيامن قليلا أو تياسر قليلا فلا إعادة عليه وقال الشافعى من اجتهد فصلى إلى المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استأنف فإن كانت شرقاً ثم رأى أنه منحرف فتلك جهة واحدة وعليه أن ينحرف ويعتد بما مضى

قال أبو بكر ظاهر الآية يدل على جوازها إلى أى جهة صلاها وذلك أن قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] معناه فثم رضوان الله وهو الوجه الذى أمرتم بالتوجه إليه كقوله تعالى [إنما نطعمكم لوجه الله] يعنى لرضوانه ولما أراده منا وقوله [كل شىء هالك إلا وجهه] يعنى ما كان لرضاه وإرادته وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا أن الآية فى هذا أنزلت فإن قيل روى أنها نزلت فى التطوع على الراحلة وروى أنها نزلت فى بيان القبلة قيل له لا يمتنع أن يتفق هذه الأحوال كلها فى وقت واحد ويسأل النبي ﷺ عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى أنه لو نص على كل واحدة

منها بأن يقول إذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه إليها فذلك وجه الله فصلوا إليها وإذا كنتم خائفين أو في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه إليه فهو وجه الله وإذا اشتبهت عليكم الجهات فصليتم إلى أي جهة كانت فهي وجه الله وإذا لم تتناف إرادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعاني على الوجه الذي ذكرنا لاسيما وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة أن الآية نزلت في المجتهد إذا أخطأ وأخبر فيه أن المستدبر للقبلة والمتياسر والمتيامن عنها سواء لأن فيه بعضهم صلى إلى ناحية الشمال والآخر إلى ناحية الجنوب وهاتان جهتان متضادتان ويدل على جوازها أيضاً حديث رواه جماعة عن أبي سعيد مولى بني هاشم قال حدثنا عبد الله بن جعفر عن عثمان ابن محمد عن سعيد المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا يقتضي إثبات جميع الجهات قبلة إذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع الآفاق ألا ترى أن قوله رب المشرق والمغرب أنه أراد به جميع الدنيا وكذلك هو في معقول خطاب الناس متى أريد الإخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل اللفظ جميعها وأيضاً ما ذكرنا من قول السلف يوجب أن يكون إجماعاً لظهوره واستفاضته من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم ويدل عليه أيضاً أن من غاب عن مكة فإنما صلاته إلى الكعبة لا تكون إلا عن اجتهاد لأن أحداً لا يوقن بالجهة التي يصلي إليها في محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة إذ لم يكلف غيرها فكذلك المجتهد في السفر قد أدى فرضه إذ لم يكلف غيرها ومن أوجب الإعادة فإنما يلزم فرضاً آخر وغير جائز إلزامه فرضاً بغير دلالة فإن ألزمونا عليه بالثوب يصلي فيه ثم تعلم نجاسته أو الماء يتطهر به ثم يعلم أنه نجس قيل لهم لا فرق بينهم في أن كلا منهم قد أدى فرضه وإنما ألزمناه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على إلزام المجتهد في جهة القبلة فرضاً آخر لأن الصلاة تجوز إلى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي صلاة النفل على الراحلة ومعلوم أنه لا ضرورة به لأنه ليس عليه فعلها فلما جازت إلى غير القبلة من غير ضرورة فإذا صلى الفرض إلى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عند التبين غيرها ولما لم تجز الصلاة في الثوب النجس إلا لضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته الإعادة ومن جهة أخرى وهي أن المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم إذا عدم الماء فلا يلزمه

الإعادة لأن الجهة التى توجه إليها قد قامت له مقام القبلة كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلى فى الثوب النجس والمتطهر بماء نجس مايقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلى بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو أصل يرد إليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير القبلة ويبنى عليها من وجهين أحدهما أنها جهة لم يكلف غيرها فى الحال والثانى قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا إعادة عليه كالمتيمم ويدل على أن المراد من قوله تعالى [فثم وجه الله] الصلاة لغير القبلة أنه معلوم أن مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة الناس الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها ألا ترى أن الجامع مساحته أضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلى فيه محاذيا لسمتها وقد أجيزت صلاة الجميع فثبت أنهم إنما كلفوا التوجه إلى الجهة التى هى فى ظنهم أنها محاذية الكعبة لا لمحاذاتها بعينها وهذا يدل على أن كل جهة قد أقيمت مقام جهة الكعبة فى حال العذر ه فإن قيل إنما جازت صلاة الجميع فى الأصل الذى ذكرت لأن كل واحد منهم يجوز أن يكون هو المحاذى للكعبة دون من بعد منه ولم يظهر فى الثانى توجه إلى غير جهة الكعبة فأجزأته صلاته من أجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل أن المجتهد فى مسئلتنا قد تبين أنه صلى إلى غيرها ه قيل له لو كان هذا الاعتبار سائغاً فى الفرق بينهما لوجب أن لا تجيز صلاة الجميع لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار عشرين ذراعا إذا كان مساحتها ثم قد رأينا أهل الشرق والغرب قد أجزأتهم صلاتهم مع العلم بأن الذى حاذوها هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة إلى الجميع لقلتهم وجائز مع ذلك أن يكون ليس فيهم من يحاذى الكعبة حين لم يغادروها ثم أجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر حكم الأعم الأكثر مع تعلق الأحكام فى الأصول بالأعم الأكثر ألا ترى أن الحكم فى كل من فى دار الإسلام ودار الحرب يتعلق بالأعم الأكثر دون الأخص الأقل حتى صار من فى دار الإسلام محظوراً قتله مع العلم بأن فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربى ومن فى دار الحرب يستباح قتله مع مافيها من مسلم تاجر أو أسير وكذلك سائر الأصول على هذا المنهاج يجرى حكمها ولم يكن للأكثر الأعم حكم فى بطلان الصلاة مع العلم بأنهم على غير محاذاة الكعبة ثبت أن الذى كلف كل واحد منهم فى وقته هو ما عنده أنه جهة الكعبة وفى اجتهاده فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها وأن لا إعادة على واحد منهم فى الثانى ه فإن قيل فأنت

توجب الإعادة على من صلى باجتهاده مع إمكان المسئلة عنها إذا تبين له خلافها قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها وإنما أجزنا فيما وصفنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وإذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وإنما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا أنه معلوم من غاب عن حضرة النبي ﷺ فإنما يؤدي فرضه باجتهاده مع تجويزه أن يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس فأتاهم آت فأخبرهم أن القبلة قد حولت فاستداروا في صلاتهم إلى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لأن من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالإعادة حين فعلوا بعض الصلاة إلى بيت المقدس مع ورود النسخ إذ الأغلب أنهم ابتدءوا الصلاة بعد النسخ لأن النسخ نزل على النبي ﷺ وهو بالمدينة ثم سار الخبر إلى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على أن ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لا ممتنع أن يطول مكثهم في الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالته قائمة لأنهم فعلوا بعض الصلاة إلى بيت المقدس بعد النسخ. فإن قيل إنما جاز ذلك لأنهم ابتدءوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره. قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما أداه إليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره. فإن قيل إذا تبين أنه صلى إلى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص. قيل له ليس هذا كما ظننت لأن النص في جهة الكعبة إنما هو في حال معاينتها أو العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه إليها المصلي بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف أحوالهم فمن شاهد الكعبة أو علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه إليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما أداه إليه اجتهاده فقولك أنه صار من الاجتهاد إلى النص خطأ لأن جهة الكعبة لم تكن فرضه في حال الاجتهاد وإنما النص في حال إمكان التوجه إليها والعلم بها وأيضاً فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بأن لله تعالى نصاً على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بأن لله تعالى نصاً على الحكم في حادثة. وقوله تعالى [وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض] قال أبو بكر فيه دلالة على أن مالك الإنسان لا يبقى على ولده لأنه

نفى الولد بإثبات الملك بقوله تعالى [بل له ما في السموات والأرض] يعني ملكه وليس بولده وهو نظير قوله [وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً] فاقتضى ذلك عتق ولده عليه إذا ملكه وقد حكم النبي ﷺ بمثل ذلك في الوالد إذ ملكه ولده فقال ﷺ (لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) فدلت الآية على عتق الولد إذا ملكه أبوه واقتضى خبر النبي ﷺ عتق الوالد إذا ملكه ولده وقال بعض الجهال إذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتريه فيعتقه وهذا يقتضي عتقاً مستأنفاً بعد الملك لجهله حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعاً لأن المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى إذ قد أفاد أن شراه موجب لعتقه وهذا كقول النبي ﷺ (الناس غاديان فبائع نفسه فموبقها ومشتر نفسه فمعتقها) يريد أنه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده • قوله تعالى [وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن] اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاووس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد فالخمسة في الرأس قص الشارب والمضمضة والإستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الأظفار وحلق العانة والختان ونتف الإبط وغسل أثر الغائط والبول بالماء وروى عن النبي ﷺ أنه قال عشرة من الفطرة وذكر هذه الأشياء إلا أنه قال مكان الفرق إعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وأبو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان كرهت الإطالة بذكر أسانيدها وسياقة ألفاظها إذ هي المشهورة وقد نقلها الناس قولا وعملا وعرفوها من سنة رسول الله ﷺ وما ذكر فيه من تأويل الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه جائز أن يكون الله تعالى ابتلى إبراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وأن إبراهيم عليه السلام أتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما أمره الله تعالى به من غير نقصان لأن ضد الإتمام النقص وقد أخبر الله بإتمامهن وما روى عن النبي ﷺ أن العشر الخصال في الرأس والجسد من الفطرة فجائز أن يكون فيها مقتديا بإبراهيم عليه السلام بقوله تعالى [ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وبقوله [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] وهذه الخصال قد ثبتت من سنة إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ وهي تقتضي أن يكون التنظيف ونفي الأقذار

والأوساخ عن الأبدان والثياب مأموراً بها ألا ترى أن الله تعالى لما حظر إزالة
التفث والشعر فى الإحرام أمر به عند الإحلال بقوله [ثم ليقضوا تفثهم] ومن نحو
ذلك ما روى عن النبي ﷺ فى غسل يوم الجمعة أن يستاك وأن يمس من طيب أهله فهذه
كلها خصال مستحسنة فى العقول محمودة مستحبة فى الأخلاق والعادات وقد أكدها
التوقيف من الرسول ﷺ وقد حدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار
قال حدثنا أبو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلى قال حدثنا
سليمان فروخ أبو واصل قال أتيت أبا أيوب فصافحته فرأى فى أظفارى طولا فقال جاء
رجل إلى النبي ﷺ يسأله عن خبر السماء فقال (يجىء أحدكم يسأل عن خبر السماء وأظفاره
كأنها أظفار الطير يجتمع فيها الجنابة والتفث) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن
سهل بن أيوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الأهوازى
عن إسماعيل بن خالد عن قيس بن أبى حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله
إنك تهم قال (ومالى لا أهم ورفغ أحدكم بين أظفاره وأنامله) وقد روى عن أبى هريرة
عن النبي ﷺ أنه كان يقلم أظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل أن يروح إلى الجمعة وحدثنا
محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة عن وكيع عن
الأوزاعى عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال أتانا رسول الله
ﷺ فرأى رجلا شعثا قد تفرق شعره فقال (أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره) ورأى رجلا
آخر عليه ثياب وسخة فقال (أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه) حدثنا عبد الباقى قال حدثنا
حسين بن إسحق قال حدثنا محمد بن عقبة السدوسى قال حدثنا أبو أمية بن يعلى قال حدثنا
هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي ﷺ يدعهن فى سفر ولا حضر
المرآة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك وقد روى أنه وقت فى ذلك أربعين يوماً
حدثنا عبد الباقى قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا
صدقة الدقيقى قال حدثنا أبو عمران الجونى عن أنس بن مالك قال وقت لنا رسول الله ﷺ
فى حلق العانة وقص الشارب ونتف الإبط وروى عن النبي ﷺ أنه كان يتنور حدثنا عبد
الباقى قال حدثنا إدريس الحداد قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا كامل بن العلاء قال
حدثنا حبيب بن أبى ثابت عن أم سلمة قالت كان النبي ﷺ إذا أطلى ولى عانته بيده حدثنا

عبد الباقی حدثنا مطیر حدثنا إبراهیم بن المنذر حدثنا معن بن عیسی عمن حدثه عن ابن أبی نجیح عن مجاهد عن ابن عباس قال أطلی رسول الله ﷺ فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلی الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبی ﷺ أخرج عنی ثم طلی النبی ﷺ عورته بیده وقد روی حبیب بن أبی ثابت عن أنس قال کان النبی ﷺ لا یتنور فإذا کثر شعره حلقه وهذا یحتمل أن یرید به أن عادته کانت الحلق وأن ذلک کان الأکثر الأعم لیصح الحدیثان وأما ما ذکر من توقیت الأربعین فی الحدیث المتقدم فجائز أن تکون الرخصة فی التأخیر مقدرة بذلک وأن تأخیرها إلی ما بعد الأربعین محظور یستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لا سیما فی قص الشارب وقص الأظفار ۔ قال أبو بکر ذکر أبو جعفر الطحاوی أن مذهب أبی حنیفة وزفر وأبی یوسف ومحمد فی شعر الرأس والشارب أن الإحفاء أفضل من التقصیر عنه وإن کان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهیثم عن مالک إحفاء الشارب عندی مثلة قال مالک وتفسیر حدیث النبی ﷺ فی إحفاء الشارب الإطار وکان یکره أن یؤخذ من أعلاه وإنما کان یوسع فی الإطار منه فقط وذکر عنه أشهب قال وسألت مالکا عمن أحفی شاربه قال رأی أن یوجع ضرباً لیس حدیث النبی ﷺ فی الإحفاء کان یقول لیس یبدی حرف الشفتین الإطار ثم قال یحلق شاربه هذه بدع تظهر فی الناس کان عمر إذا حزبه أمر نفخ فجعل یفتل شاربه وسئل الأوزاعی عن الرجل یحلق رأسه فقال أما فی الحضر لا یعرف إلا فی یوم النحر وهو فی العرف وکان عبدة ابن أبی لبابة یذکر فیه فضلا عظیما وقال اللیث لا أحب أن یحلق أحد شاربه حتی یبدو الجلد وأکرهه ولکن یقص الذی علی طرف الشارب وأکره أن یکون طویل الشارب وقال إسحق أبی إسرائیل سألت عبد المجید بن عبد العزیز بن أبی داود عن حلق الرأس فقال أما بمکة فلا بأس به لأنه بلد الحلق وأما فی غیره من البلدان فلا قال أبو جعفر ولم نجد فی ذلک عن الشافعی شیئاً منصوصاً وأصحابه الذین رأیناهم المزنی والربیع کانا یحفیان شواربهما فدل علی أنهما أخذا ذلک عن الشافعی وقد روت عائشة وأبو هریرة عن النبی ﷺ الفطرة عشرة منها قص الشارب وروی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ أخذ من شواربه علی سواک وهذا جائز مباح وإن کان غیره أفضل وجائز أن یکون فعله لعدم آلة الإحفاء فی الوقت وروی عکرمة عن ابن عباس قال کان رسول الله ﷺ یجز شاربه وهذا یحتمل

الإحفاء وروى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال (أحفوا الشارب واعفوا اللحى) وروى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (جزوا الشارب وارخوا اللحى) وهذا يحتمل الإحفاء أيضاً وروى عمر بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (أحفوا الشارب واعفوا اللحى) وهذا يدل على أن مراده بالخبر الأول الإحفاء والإحفاء يقتضي ظهور الجلد بإزالة الشعر كما يقال رجل حاف إذا لم يكن في رجله شيء ويقال حفيت رجله وحفيت الدابة إذا أصاب أسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن أبي سعيد الخدري وأبي أسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة أنهم كانوا يحفون شواربهم وقال إبراهيم ابن محمد بن حطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربه كأنه ينتفه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد قال أبو بكر ولما كان التقصير مسنوناً في الشارب عند الجميع كان الحلق أفضل قال النبي ﷺ رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس أفضل من التقصير وما احتج به مالك أن عمر كان يفتل شاربه إذا غضب فجائز أن يكون كان يتركه حتى يمكن فتله ثم يحلقه كما ترى كثيراً من الناس يفعله وقوله تعالى [إني جاعلك للناس إماما] فإن الإمام من يؤتم به في أمور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الأنبياء أئمة عليهم السلام لما ألزم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم في أمور دينهم فالخلفاء أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء أئمة أيضاً ولهذا المعنى الذي يصلي بالناس يسمى إماماً لأن من دخل في صلاته لزمه الإتباع له والإئتمام به وقال النبي ﷺ (إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا) وقال (لا تختلفوا على إمامكم) فثبت بذلك أن اسم الإمامة مستحق لمن يلزم اتباعه والإقتداء به في أمور الدين أو في شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به في الباطل إلا أن الإطلاق لا يتناوله قال الله تعالى [وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار] فسموا أئمة لأنهم أنزلوهم بمنزلة من يقتدى بهم في أمور الدين وإن لم يكونوا أئمة يجب الإقتداء بهم كما قال الله تعالى [فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون] وقال [وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً] يعني في زعمك واعتقادك وقال النبي ﷺ (أخوف ما أخاف على أمتي أئمة مضلون) والإطلاق إنما يتناول من يجب الإئتمام به في دين الله تعالى وفي الحق

واهتدى ألا ترى أن قوله تعالى [إني جاعلك للناس إماماً] قد أفاد ذلك من غير تقييد وأنه
لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله يدعون إلى النار وإذا ثبت أن اسم الإمامة يتناول ماذكرناه
فالأنبياء عليهم السلام في أعلى رتبة الإمامة ثم الخلفاء الراشدون بعد ذلك ثم العلماء والقضاة
العدول ومن ألزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الإمامة في الصلاة ونحوها فأخبر الله تعالى في
هذه الآية عن إبراهيم عليه السلام أنه جاعله للناس إماماً وأن إبراهيم سأله أن يجعل من
ولده أئمة بقوله [ومن ذريتي] لأنه عطف على الأول فكأنه بمنزلة واجعل من ذريتي أئمة
ويحتمل أن يريد بقوله ومن ذريتي مسئلته تعريفه هل يكون من ذريتي أئمة فقال تعالى في
جوابه [لا ينال عهدي الظالمين] فحوى ذلك معنيين أنه سيجعل من ذريته أئمة إما على
وجه تعريفه ماسأله أن يعرفه إياه وإما على وجه إجابته إلى ماسأل لذريته إذا كان قوله
ومن ذريتي مسألته أن يجعل من ذريته أئمة وجائز أن يكون أراد الأمرين جميعاً وهو
مسئلته أن يجعل من ذريته أئمة وأن يعرفه ذلك وأنه إجابة إلى مسئلته لأنه لو لم يكن منه
إجابة إلى مسئلته لقال ليس في ذريتك أئمة أو قال لا ينال عهدي من ذريتك أحد فلما قال
[لا ينال عهدي الظالمين] دل على أن الإجابة قد وقعت له في أن ذريته أئمة ثم قال [لا ينال
عهدي الظالمين] فأخبر أن الظالمين من ذريته لا يكونون أئمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء
بهم وقد روي عن السدي في قوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] أنه النبوة وعن مجاهد أنه
أراد أن الظالم لا يكون إماماً وعن ابن عباس أنه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فإذا عقد
عليك في ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة قال
أبو بكر جميع ماروي من هذه المعاني يحتمله اللفظ وجائز أن يكون جميعه مراد الله تعالى
وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من
يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ خبراً فقد
أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح
وهذا يدل أيضاً على أن أئمة الصلاة ينبغي أن يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة
الآية على شرط العدالة لمن نصب منصب الائتمام به في أمور الدين لأن عهد الله هو أوامره
فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما أودعهم من أمور دينه وأجاز قولهم فيه وأمر الناس
بقبوله منهم والاقتداء بهم فيه ألا ترى إلى قوله تعالى [ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا

الشيطان إنه لكم عدو مبين] يعني أقدم إليكم الأمر به وقال تعالى [الذين قالوا إن الله عهد إلينا] ومنه عهد الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إنما هو ما يتقدم به إليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لأن عهد الله إذا كان إنما هو أوامره لم يخل قوله [لا ينال عهدي الظالمين] من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين أو أن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى وأحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وأنهم إنما استحقوا سمة الظلم لتركهم أوامر الله ثبت الوجه الآخر وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي ﷺ (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكما وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي ﷺ ولا فتياه إذا كان مفتياً وأنه لا يقدم للصلاة وإن كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله [لا ينال عهدي الظالمين] هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته وأنه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو أيضاً ممن تقبل حكايته ولا فرق عند أبي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في أن شرط كل واحد منهما العدالة وأن الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبراً عن النبي ﷺ وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول شيئاً من أعماله أي شيء كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له عد أحمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك فأبى فحبسه حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من

قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما روى عن النبي ﷺ وسأله إبراهيم الصائغ وكان من فقهاء أهل خراسان ورواة الأخبار ونساكهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال هو فرض وحدثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل) فرجع إبراهيم إلى مرو وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره ونهاه وأنكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مراراً ثم قتله وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال إليه وفتياه الناس سراً في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن وقال لأبي إسحق الفزاري حين قال له لم أشرت على أخي بالخروج مع إبراهيم حتى قتل قال مخرج أخيك أحب إلي من مخرجك وكان أبو إسحق قد خرج إلى البصرة وهذا إنما أنكره عليه أغمار أصحاب الحديث الذين بهم فقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام فمن كان هذا مذهبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى إمامة الفاسق فإنما جاء غلط من غلط في ذلك إن لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين أن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه فولي القضاء من قبل إمام جائر أن أحكامه نافذة وقضاياه صحيحة وأن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً وظلمة وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه تجويز إمامة الفاسق وذلك لأن القاضي إذا كان عدلاً فإنما يكون قاضياً بأن يمكنه تنفيذ الأحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول أحكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لأن الذي ولاه إنما هو بمنزلة سائر أعوانه وليس شرط أعوان القاضي أن يكونوا عدولاً ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعواناً له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذاً وإن لم يكن له ولاية من جهة إمام ولا سلطان وعلى هذا تولى شريح وقضاة التابعين القضاء من قبل بني أمية وقد كان شريح قاضياً بالكوفة إلى أيام الحجاج ولم يكن في العرب ولا آل مروان أظلم ولا أكفر ولا أفجر من عبد الملك ولم يكن في عماله أكفر ولا أظلم ولا أفجر من الحجاج وكان عبد الملك أول من قطع ألسنة الناس في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر صعد المنبر فقال إني والله ما أنا بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا بالخليفة المصانع يعني معاوية وإنكم تأمروننا بأشياء تنسونها في أنفسكم والله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربت عنقه وكانوا يأخذون الأرزاق من بيوت أموالهم وقد كان المختار الكذاب يبعث إلى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر بأموال فيقبلونها وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبد العزيز بن مروان إلى ابن عمر ارفع إلى حوائجك فكتب إليه أن رسول الله ﷺ قال (إن اليد العليا خير من اليد السفلى) وأحسب أن اليد العليا يد المعطي وأن اليد السفلى يد الآخذ وإني لست سائلك شيئاً ولا راداً عليك رزقاً رزقنيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وسائر التابعين يأخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون إمامتهم وإنما كانوا يأخذونها على أنها حقوق لهم في أيدي قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء أربعة آلاف رجل هم خيار التابعين وفقهاؤهم فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بالأهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاعنون لهم متبرئون منهم وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الأمر بعد قتل علي عليه السلام وقد كان الحسن والحسين يأخذان العطاء وكذلك من كان في ذلك العصر من الصحابة وهم غير متولين له بل متبرئون منه على السبيل التي كان عليها علي عليه السلام إلى أن توفاه الله تعالى إلى جنته ورضوانه فليس إذاً في ولاية القضاء من قبلهم ولا أخذ العطاء منهم دلالة على توليتهم واعتقاد إمامتهم * وربما احتج بعض أغبياء الرافضة بقوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] في رد إمامة أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه لأنهما كانا ظالمين حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جهل مفرط لأن هذه السمة إنما تلحق من كان مقيماً على الظلم فأما التائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز أن يتعلق به حكم لأن الحكم إذا كان معلقاً بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فإنما يلحقه ما دام مقيماً عليه فإذا زال عنه زالت الصفة عنه كذلك يزول عنه الحكم الذي علق به من نفي نيل العهد في قوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] ألا ترى أن قوله تعالى [ولا تركنوا إلى الذين ظلموا] إنما هو نهي عن الركون إليهم ما أقاموا على الظلم

وكذلك قوله تعالى [ما على المحسنين من سبيل] إنما هو ما أقاموا على الإحسان فقوله [لا ينال عهدي الظالمين] لم ينف به العهد عمن تاب عن ظلمه لأنه في هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقاً وإنما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدي من كان ظالماً وإنما نفى ذلك عمن كان موسوماً بسمة الظلم والاسم لازم له باق عليه ه وقوله تعالى [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] البيت إنما فإنه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه إذ كانا يدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون أنه لم يرد الجنس فانصرف إلى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله [مثابة للناس] روي عن الحسن أن معناه أنهم يثوبون إليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد أنه لا ينصرف عنه أحد وهو يرى أنه قد قضى وطراً منه فهم يعودون إليه وقيل فيه أنهم يحجون إليه فيثابون عليه قال أبو بكر قال أهل اللغة أصله من ثاب يثوب مثابة وثواباً إذا رجع قال بعضهم إنما أدخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من يثوب إليه كما يقال نسابة وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام وإذا كان اللفظ محتملا لما تأوله السلف من رجوع الناس إليه في كل عام ومن قول من قال أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يحب العود إليه ومن أنهم يحجون إليه فيثابون فجائز أن يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال أنهم يحبون العود إليه بعد الانصراف قوله تعالى [فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم] وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف إذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على وجوبه وإنما يدل على أنه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا إذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون إليه مرة بعد أخرى فقد اقتضى العود إليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشيء لأنه ليس في اللفظ دليل الإيجاب وإنما فيه أنه جعل لهم العود إليه ووعدهم الثواب عليه وهذا مما يقتضي الندب لا الإيجاب ألا ترى أن القائل لك أن تعتمر ولك أن تصلي لا دلالة فيه على الوجوب وعلى أنه لم يخصص العود إليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فإن الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود إليه مرة بعد أخرى فإذا فعل ذلك فقد قضى عهدة اللفظ فلا دلالة فيه إذاً على وجوب العمرة ه وأما قوله تعالى [وأمناً] فإنه وصف البيت بالأمن والمراد

جميع الحرم كما قال الله تعالى [هدياً بالغ الكعبة] والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لأنه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله [والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] قال ابن عباس وذلك أن الحرم كله مسجد وكقوله تعالى [إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] والمراد والله أعلم منعهم من الحج وحضورهم مواضع النسك ألا ترى إلى قوله ﷺ حين بعث بالبراءة مع علي رضي الله عنه وأن لا يحج بعد العام مشرك منبئاً عن مراد الآية وقوله تعالى في آية أخرى [أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً] وقال حاكياً عن إبراهيم عليه السلام [رب اجعل هذا بلداً آمناً] يدل ذلك على أن وصفه البيت بالأمن اقتضى جميع الحرم ولأن حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت لوقوع الأمن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الأشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان أمنهم فيها لأجل الحج وهو معقود بالبيت . وقوله [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] إنما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى [رب اجعل هذا بلداً آمناً] [ومن دخله كان آمناً] كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الأخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء لأنه لو كان خبراً لوجد مخبره على ما أخبر به لأن أخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما أخبر به وقد قال في موضع آخر [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فأخبر بوقوع القتل فيه فدل أن الأمر المذكور إنما هو من قبل حكم الله تعالى بالأمن فيه وأن لا يقتل العائذ به واللاجئ إليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا وقد كانت العرب في الجاهلية تعتقد ذلك الحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في أيديهم من شريعة إبراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الأوزاعي قال حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال لما فتح الله على رسوله ﷺ مكة قام رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليه رسوله والمؤمنين وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام إلى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها إلا لمنشدها فقال العباس يا رسول الله إلا الأذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا فقال ﷺ إلا الأذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي

شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس فى هذه القصة ولا يختلى خلاها وقال إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولم تحل لى إلا ساعة من نهار وروى ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي قال قال رسول الله ﷺ إن الله تعالى حرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم وإن الله أحلها لى ساعة من نهار ولم يحلها للناس وأخبر النبي ﷺ أن الله حرمها يوم خلق السموات والأرض وحظر فيها سفك الدماء وإن حرمتها باقية إلى يوم القيامة وأخبر أن من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والخلا • فإن قال قائل ما وجه استثنائه الأذخر من الحظر عند مسئلة العباس وقد أطلق قبل ذلك حظر الجميع ومعلوم أن النسخ قبل التمكين من الفعل لا يجوز قيل له يجوز أن يكون الله تعالى خير نبيه ﷺ فى إباحة الأذخر وحظره عند سؤال من يسئله إباحته كما قال تعالى [فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم] فخيره فى الإذن عند المسئلة ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها بالنص والتوقيف فإن من آياتها ودلالاتها على توحيد الله تعالى واختصاصه لها بما يوجب تعظيمها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الأرض ويجتمع فيها الظبي والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى إذا خرجا من الحرم عدا الكلب عليه وعاد هو إلى النفور والهرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى وعلى تفضيل إسماعيل عليه السلام وتعظيم شأنه وقد روى عن جماعة من الصحابة حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه • قوله تعالى [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] يدل على لزوم ركعتى الطواف وذلك لأن قوله تعالى [مثابة للناس] إنما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] وهو أمر ظاهره الإيجاب دل ذلك على أن الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبي ﷺ ما يدل على أنه أراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حجة النبي ﷺ إلى قوله استلم النبي ﷺ الركن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا ﷺ عند إرادته الصلاة خلف المقام [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] دل ذلك على أن

المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف وظاهره أمر فهو على الوجوب وقد روى أن النبي ﷺ قد صلاهما عند البيت وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر القواريرى قال حدثنى يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد المخزومى قال حدثنى محمد بن عبد الله بن السائب عن أبيه أنه كان يقود ابن عباس فيقيمه عند الشقة الثالثة مما يلى الركن الذى يلى الحجر مما يلى الباب فيقول ابن عباس أنبئت أن النبي ﷺ كان يصلى ههنا فيقوم فيصلى فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبي ﷺ لها تارة عند المقام وتارة عند غيره على أن فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القارى عن عمر أنه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب وأناخ بذى طوى فصلى ركعتى طوافه وعن ابن عباس أنه صلاهما فى الحطيم وعن الحسن وعطاء أنه إن لم يصل خلف المقام أجزأ وقد اختلف السلف فى المراد بقوله تعالى [مقام إبراهيم] فقال ابن عباس الحج كله مقام إبراهيم وقال عطاء مقام إبراهيم عرفة والمزدلفة والجمار وقال مجاهد الحرم كله مقام إبراهيم وقال السدى مقام إبراهيم هو الحجر الذى كانت زوجة إسماعيل وضعته تحت قدم إبراهيم حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته من تحته وقد غابت رجله فى الحجر فوضعته تحت الشق الآخر فغسلته فغابت رجله أيضاً فيه فجعلها الله من شعائره فقال [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] وروى نحوه عن الحسن وقتادة والربيع بن أنس والأظهر أن يكون هو المراد لأن الحرم لا يسمى على الإطلاق مقام إبراهيم وكذلك سائر المواضع التى تأوله غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على أنه هو المراد ما روى حميد عن أنس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى فأنزل الله تعالى [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] ثم صلى فدل على أن مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه أمره تعالى إيانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذى تأوله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونبوة إبراهيم لأنه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه إلا الله وهو مع ذلك معجزة لإبراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف فى المعنى المراد بقوله [مصلى] فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة إذ هى الدعاء لقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه] وقال الحسن أراد به قبلة وقال قتادة

والسدى أمروا أن يصلوا عنده وهذا هو الذى يقتضيه ظاهر اللفظ لأن لفظ الصلاة إذا أطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد وقال النبي ﷺ لأسامة بن زيد المصلى أمامك يعنى به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه أيضاً فعل النبي ﷺ بعد تلاوته الآية وأما قول من قال قبلة فذلك يرجع إلى معنى الصلاة لأنه إنما يجعله المصلى بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى أن الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة أولى لأنها تنتظم سائر المعانى التى تأولوا عليها الآية قوله تعالى [وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] قال قتادة وعبيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الأوثان التى كانت عليها المشركون قبل أن يصير فى يد إبراهيم عليه السلام وقد روى عن النبي ﷺ أنه لما كان فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الأوثان فأمر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود فى يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) وقيل فيه طهراه من فرث ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدى طهرا بيتى ابنياه على الطهارة كما قال الله تعالى [أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير] الآية ٠ قال أبو بكر وجميع ما ذكر يحتمله اللفظ غير منافيه فيكون معناه ابنياه على تقوى الله وطهراه مع ذلك من الفرث والدم ومن الأوثان أن تجعل فيه أو تقربه وأما للطائفين فقد اختلف فى مراد الآية منه فروى جويبر عن الضحاك قال للطائفين من جاء من الحجاج والعاكفين أهل مكة وهم القائمون وروى عبد الملك عن عطاء قال العاكفون من انتابه من أهل الأمصار والمجاورين وروى أبو بكر الهذلى قال إذا كان طائفاً فهو من الطائفين وإذا كان جالساً فهو من العاكفين وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن ابن عطاء عن سعيد عن ابن عباس فى قوله [طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] قال الطواف قبل الصلاة ٠ قال أبو بكر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفين راجع أيضاً إلى معنى الطواف بالبيت لأن من يقصد البيت فإنما يقصده للطواف به إلا أنه قد خص به الغرباء وليس فى الآية دلالة التخصيص لأن أهل مكة والغرباء فى فعل الطواف سواء ٠ فإن قيل فإنما تأوله الضحاك على الطائف الذى هو طارىء كقوله تعالى [فطاف عليها

طائف من ربك] وقوله [إذا مسهم طائف من الشيطان] ه قيل له أنه وإن أراد ذلك فالطواف مراد لامحالة لأن الطارىء إنما يقصده للطواف فجعله هو خاصاً فى بعضهم دون بعض وهذا لادلالة له فيه فالواجب إذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين من يعتكف فيه وهذا يحتمل وجهين أحدهما الإعتكاف المذكور فى قوله [وأنتم عاكفون فى المساجد] فخص البيت فى هذا الموضع الآخر المقيمون بمكة اللائذون به إذا كان الإعتكاف هو اللبث وقيل فى العاكفين المجاورون وقيل أهل مكة وذلك كله يرجع إلى معنى اللبث والإقامة فى الموضع ه قال أبو بكر هو على قول من تأول قوله الطائفين على الغرباء يدل على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة وذلك لأن قوله ذلك قد أفاد لامحالة الطواف للغرباء إذا كانوا إنما يقصدونه للطواف وأفاد جواز الإعتكاف فيه بقوله والعاكفين وأفاد فعل الصلاة فيه أيضاً وبحضرته فخص الغرباء بالطواف فدل على أن فعل الطواف للغرباء أفضل من فعل الصلاة والإعتكاف الذى هو اللبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلاة لأهل مكة أفضل فتضمنت الآية معانى منها فعل الطواف فى البيت وهو قربة إلى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وأنه للغرباء أفضل من الصلاة وفعل الإعتكاف فى البيت وبحضرته بقوله والعاكفين وقد دل أيضاً على جواز الصلاة فى البيت فرضاً كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شىء منها وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت وقد روى عن النبى ﷺ أنه صلى فى البيت يوم فتح مكة فتلك الصلاة لامحالة كانت تطوعا لأنه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن وقت صلاة وقد دل أيضاً على جواز الجوار بمكة لأن قوله والعاكفين يحتمله إذا كان إسما للبث وقد يكون ذلك من المجاز على أن عطاء وغيره قد تأوله على المجاورين ودل أيضاً على أن الطواف قبل الصلاة لما تأوله عليه ابن عباس على ماقدمناه ه فإن قيل ليس فى تقديم الطواف على الصلاة فى اللفظ دلالة على الترتيب لأن الواو لاتوجبه ه قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعاً وإذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لامحالة مقدم عليها من وجهين أحدهما فعل النبى ﷺ والثانى اتفاق أهل العلم على تقديمه عليها ه فإن اعترض معترض على ماذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة فى البيت وزعم أنه لادلالة

فى اللفظ عليه لأنه لم يقل والركع السجود فى البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف فى جوف البيت وإنما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهاً إليه ، قيل له ظاهر قوله تعالى [طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] قد اقتضى فعل ذلك فى البيت كما دل على جواز فعل الإعتكاف فى البيت وإنما خرج منه الطواف فى كونه مفعولا خارج البيت بدليل الإتفاق ولأن الطواف بالبيت إنما هو بأن يطوف حواليه خارجا منه ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف فى جوفه والله سبحانه إنما أمرنا بالطواف فيه به لا بالطواف بقوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] ومن صلى داخل البيت يتناوله الإطلاق بفعل الصلاة فيه وأيضاً لو كان المراد التوجه إليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه إذ كان حاضروا البيت والناؤن عنه سواء فى الأمر بالتوجه إليه ومعلوم أن تطهيره إنما هو لحاضريه فدل على أنه لم يرد به التوجه إليه دون فعل الصلاة فيه ألا ترى أنه أمر بتطهير نفس البيت للركع السجود وأنت متى حملته على الصلاة خارجا كان التطهير لما حول البيت وأيضاً إذا كان اللفظ محتملا للأمرين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعاً مرادين فيجوز فى البيت وخارجه ، فإن قيل كما قال الله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] كذلك قال [فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره] وذلك يقتضى فعلها خارج البيت فيكون متوجهاً إلى شطره ، قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك أنه لا تجوز الصلاة فى المسجد الحرام لأنه قال [فول وجهك شطر المسجد الحرام] ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجهاً إليه فإن قال فإن أراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على أن التوجه إلى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة إذا لم يكن متوجها إلى البيت قيل له فمن كان فى جوف البيت هو متوجه شطر البيت لأن شطره ناحية ولا محالة أن من كان فيه فهو متوجه إلى ناحيته ألا ترى أن من كان خارج البيت فتوجه إليه فإنما يتوجه إلى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان فى البيت فهو متوجه شطره فعله مطابق لظاهر الآيتين جميعاً من قوله تعالى [طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] وقوله تعالى [فول وجهك شطر المسجد الحرام] إذ من كان فى البيت فهو متوجه إلى ناحية من البيت ومن المسجد جميعاً ، قال أبو بكر والذى تضمنته الآية من

الطواف عام في سائر ما يطاف من الفرض والواجب والندب لأن الطواف عندنا على هذه الأنحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] والواجب هو طواف الصدر ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله ﷺ (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف) والمسنون والمندوب إليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعله النبي ﷺ حين قدم مكة حاجا فأما طواف الزيارة فإنه لا ينوب عنه شيء يبقى الحاج محرما من النساء حتى يطوفه وأما طواف الصدر فإن تركه يوجب دما إذا رجع الحاج إلى أهله ولم يطفه وأما طواف القدوم فإن تركه لا يوجب شيئاً والله تعالى أعلم بالصواب.

باب ذكر صفة الطواف

قال أبو بكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعي ففيه رمل في الثلاثة أشواط الأول وكل طواف ليس بعده سعي بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالأول مثل طواف القدوم إذا أراد السعي بعده وطواف الزيارة إذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فإن كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لأن بعده سعياً بين الصفا والمروة وقد رمل النبي ﷺ حين قدم مكة حاجا رواه جابر بن عبد الله وابن عباس في رواية عطاء عنه عن النبي ﷺ وكذلك روى ابن عمر أن النبي ﷺ رمل في الثلاثة الأشواط من الحجر إلى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى أبو الطفيل عن ابن عباس أن النبي ﷺ رمل من الركن اليماني ثم مشى إلى الركن الأسود وكذلك رواه أنس بن مالك عن النبي ﷺ والنظر يدل على ما رواه الأولون من قبل اتفاق الأولين جميعاً على تساوي الأربع الأواخر في المشي فيهن كذلك يجب أن يستوي الثلاث الأول في الرمل فيهن في جميع الجوانب إذ ليس في الأصول اختلاف حكم جوانبه في المشي ولا الرمل في سائر أحكام الطواف وقد اختلف السلف في بقاء سنة الرمل فقال قائلون إنما كان ذلك سنة حين فعله النبي ﷺ مرائيا به للمشركين إظهاراً للتجلد والقوة في عمرة القضاء لأنهم قالوا قد أوهنتهم حمى يثرب فأمرهم بإظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن أسلم عن أبيه قال سمعت عمر ابن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد أظهر الله الإسلام

ونفي الكفر وأهله ومع ذلك لا ندع شيئاً كنا نفعله مع رسول الله ﷺ وقال أبو الطفيل قلت لابن عباس إن قومك يزعمون أن رسول الله ﷺ رمل بالبيت وأنه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله ﷺ وليس بسنة قال أبو بكر ومذهب أصحابنا أنه سنة ثابتة لا ينبغي تركها وإن كان النبي ﷺ أمر به بديا لإظهار الجلد والقوة مراءاة المشركين لأنه قد روى أن النبي ﷺ رمل في حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بديا بالسبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب ألا ترى أنه قد روى أن سبب رمى الجمار أن إبليس لعنه الله عرض لإبراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الرمى سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى أن سبب السعي بين الصفا والمروة أن أم إسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت فأسرعت المشي في بطن الوادي لغيبة الصبي عن عينها ثم لما صعدت من الوادي رأت الصبي فمشت على هينتها وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعي بينهما سنة وإسراع المشي في الوادي سنة مع زوال السبب الذي فعل من أجله فكذلك الرمل في الطواف وقال أصحابنا يستلم الركن الأسود واليماني دون غيرهما وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبي ﷺ وروى أيضاً عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين أخبر بقول عائشة إن الحجر بعضه من البيت أني لأظن النبي ﷺ لم يترك استلامهما إلا أنهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر إلا لذلك وقال يعلى بن أمية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذي يلي الحجر أخذت أستلمه فقال ما طفت مع رسول الله ﷺ قلت بلى قال فرأيته يستلمه قلت لا قال [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] قوله تعالى [وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً] الآية يحتمل وجهين أحدهما معنى مأمون فيه كقوله تعالى [في عيشة راضية] يعني مرضية والثاني أن يكون المراد أهل البلد كقوله تعالى [واسئل القرية] معناه أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد وإنما يلحقان من فيه وقد اختلف في الأمن المسؤل في هذه الآية فقال قائلون سأل الأمن من القحط والجدب لأنه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ولم يسئله الأمن من الخسف والقذف لأنه كان آمناً من ذلك قبل وقد قيل أنه سأل الأمرين جميعاً قال أبو بكر هو كقوله

تعالى [مثابة للناس وأمناً] وقوله [ومن دخله كان آمناً] وقوله [وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً] والمراد والله أعلم بذلك الأمن من القتل وذلك أنه قد سأله مع رزقهم من الثمرات [رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله من الثمرات] وقال عقيب مسئلة الأمن في قوله تعالى [رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام] ثم قال في سياق القصة [ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم] إلى قوله [وارزقهم من الثمرات] فذكر مع مسألته الأمن وأن يرزقهم من الثمرات فالأولى حمل معنى مسئلة الأمن على فائدة جديدة غير ما ذكره في سياق القصة ونص عليه من الرزق ه فإن قال قائل إن حكم الله تعالى بأمنها من القتل قد كان متقدماً لعهد إبراهيم عليه السلام لقول النبي ﷺ (إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار) يعني القتال فيها ه قيل له هذا لا ينفي صحة مسئلته لأنه قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فسأله إدامة هذا الحكم فيها وتبقيته على ألسنة رسله وأنبيائه بعده ومن الناس من يقول إنها لم تكن حرماً ولا آمناً قبل مسئلة إبراهيم عليه السلام لما روى عن النبي ﷺ أنه قال (إن إبراهيم عليه السلام حرم مكة وإني حرمت المدينة) والأخبار المروية عن النبي ﷺ في (أن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وأنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي) أقوى وأصح من هذا الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه أنه لم تكن حرماً قبل ذلك لأن إبراهيم عليه السلام حرمها بتحريم الله تعالى إياها قبل ذلك فاتبع أمر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على نفي تحريمها قبل عهد إبراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة والوجه الأول يمنع من اصطلام أهلها ومن الخسف بهم والقذف الذي لحق غيرها وبما جعل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثاني بالحكم بأمنها على ألسنة رسله فأجابه الله تعالى إلى ذلك ه قوله تعالى [ومن كفر] قد تضمن استجابته لدعوته وأخباره أنه يفعل ذلك أيضاً بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة إبراهيم خاصة لمن آمن منهم بالله واليوم الآخر فدلت الواو التي في قوله ومن كفر على إجابة دعوة إبراهيم وعلى استقبال الأخبار بمتعه من كفر قليلا ولولا الواو لكان كلاماً منقطعاً من الأول غير دال على استجابة دعوته فيما سأله وقيل في معنى أمتعه أنه إنما يمتعه بالرزق الذي يرزقه

إلى وقت مماته وقيل أمتعه بالبقاء فى الدنيا وقال الحسن أمتعه بالرزق والأمن إلى خروج محمد ﷺ فيقتله إن أقام على كفره أو يجليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ إليه من وجهين أحدهما قوله [رب اجعل هذا بلداً آمناً] مع وقوع الإستجابة له والثانى قوله [ومن كفر فأمتعه قليلا] لأنه قد نفى قتله بذكر المتعة إلى وقت الوفاة ه [وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسمعيل] الآية قواعد البيت أساسه وقد اختلف فى بناء إبراهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمة أو أنشأها هو ابتداء فروى معمر عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله القواعد من البيت قال القواعد التى كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الأرض بألفى عام ثم دحيت الأرض من تحته وروى عن أنس أن رسول الله ﷺ قال إن الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمرو بن دينار أن إبراهيم عليه السلام أنشأه بأمر الله إياه وقال الحسن أول من حج البيت إبراهيم واختلف فى البانى منهما للبيت فقال ابن عباس كان إبراهيم يبنى وإسماعيل يناوله الحجارة وهذا يدل على جواز إضافة فعل البناء إليهما وإن كان أحدهما معيناً فيه ومن أجل ذلك قلنا فى قوله ﷺ لعائشة لو قدمت قبلى لغسلتك ودفنتك يعنى أعنت فى غسلك وقال السدى وعبيد بن عمير هما بنياه جميعاً وقيل فى رواية شاذة أن إبراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان إسماعيل صغيراً فى وقت رفعها وهو غلط لأن الله تعالى قد أضاف الفعل إليهما وكذلك أطلق عليهما إذ رفعاه جميعاً أو رفع أحدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الأولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى [طهرا بيتى للطائفين] وقال فى آية أخرى [وليطوفوا بالبيت العتيق] اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ إن أهل الجاهلية اقتصروا فى بناء الكعبة فادخلى الحجر وصلى عنده ولذلك طاف النبى ﷺ وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ولذلك أدخله ابن الزبير فى البيت لما بناه حين احترق ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه ه قوله تعالى [ربنا تقبل منا] معناه يقولان ربنا تقبل فحذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى [والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم] يعنى يقولون أخرجوا أنفسكم والتقبل هو إيجاب

الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لأنهما بنياه لله تعالى فأخبرا باستحقاق الثواب به وهو كقوله ﷺ (من بنى مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة) ه قوله تعالى [وأرنا مناسكنا] يقال إن أصل النسك فى اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه إذا غسله وقد أنشد فيه بيت شعر :

ولا ينبت المرعى سباخ عراعر ولو نسكت بالماء ستة أشهر

وفى الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك أى عابد وقال البراء بن عازب خرج النبى ﷺ يوم الأضحى فقال (إن أول نسكنا فى هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكا) قال الله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] يعنى ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر أفعاله قال النبى ﷺ حين دخل مكة (خذوا عنى مناسككم) والأظهر من معنى قوله [وأرنا مناسكنا] سائر أعمال الحج لأن الله تعالى أمرهما ببناء البيت للحج وقد روى ابن أبى ليلى عن ابن أبى مليكة عن عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ قال (أتى جبريل إبراهيم عليهما السلام فراح به إلى مكة ثم منى) وذكر أفعال الحج على نحو ما فعله النبى ﷺ فى حجته قال ثم أوحى الله إلى نبيه ﷺ [أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وكذلك أرسل النبى ﷺ إلى قوم بعرفات ووقف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث إبراهيم عليه السلام ه قوله تعالى [ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه] يدل على لزوم اتباع إبراهيم فى شرائعه فيما لم يثبت نسخه وأفاد بذلك أن من رغب عن ملة محمد ﷺ فهو راغب عن ملة إبراهيم إذ كانت ملة النبى ﷺ منتظمة لملة إبراهيم وزائدة عليها .

باب ميراث الجد

قال الله تعالى [أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسمعيل وإسحق إلهاً واحداً] فسمى الجد والعم كل واحد منهما أباً وقال تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام [واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحق ويعقوب] وقد احتج ابن عباس بذلك فى توريث الجد دون الأخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الأسود أن الجد أب والله ما ذكر الله جداً ولا جدة إلا أنهم الآباء [واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحق

ويعقوب] واحتجاج ابن عباس فى توريث الجد دون الأخوة وإنزاله منزلة الأب فى الميراث عند فقده يقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى [وورثه أبواه فلأمه الثلث] فى استحقاقه الثلثين دون الأخوة كما يستحق الأب دونهم إذا كان باقياً ودل ذلك على أن إطلاق اسم الأب يتناول الجد فاقتضى ذلك أن لا يختلف حكمه وحكم الأب فى الميراث إذا لم يكن أب وهو مذهب أبى بكر الصديق فى آخرين من الصحابة قال عثمان قضى أبو بكر أن الجد أب وأطلق اسم الأبوة عليه وهو قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى بقول زيد بن ثابت فى الجد أنه بمنزلة الأخوة ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن أبى ليلى بقول على بن أبى طالب عليه السلام فى الجد أنه بمنزلة أحد الأخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه فى شرح مختصر الطحاوى والحجاج للفرق المختلفين فيه إلا أن الحجاج بالآية فيه من وجهين أحدهما ظاهر تسمية الله تعالى إياه أباً والثانى احتجاج ابن عباس بذلك وإطلاقه أن الجد أب وكذلك أبو بكر الصديق لأنهما من أهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الأسماء من طريق اللغة وإن كانا أطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة إذ كانت أسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول إن الله تعالى قد سمى العم أباً فى الآية لذكره إسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الأب وقد قال النبي ﷺ ردوا على أبى يعنى العباس وهو عمه ه قال أبو بكر ويعترض عليه من جهة أن الجد إنما سمى أباً على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الأب عنه لأنك لو قلت للجد إنه ليس بأب لكان ذلك نفياً صحيحاً وأسماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة أخرى أن الجد إنما سمى أباً بتقييد والإطلاق لا يتناوله فلا يصح الاحتجاج فيه بعموم لفظ الأبوين فى الآية ومن جهة أخرى أن الأب الأدنى فى قوله تعالى [وورثه أبواه] مراد بالآية فلا جاز أن يراد به الجد لأنه مجاز ولا يتناول الإطلاق للحقيقة والمجاز فى لفظ واحد ه قال أبو بكر فأما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الأب فى إثبات الجد أباً من حيث سمى العم أباً فى الآية مع اتفاق الجميع على أنه لا يقوم مقام الأب بحال فإنه مما لا يعتمد لأن إطلاق اسم الأب إن كان يتناول الجد والعم فى اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومه فى سائر ما أطلق فيه فإن خص العم بحكم

دون الجد لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد ويختلفان أيضاً في المعنى من قبل أن الأب إنما سمي بهذا الإسم لأن الإبن منسوب إليه بالولاد وهذا المعنى موجود في الجد وإن كانا يختلفان من جهة أخرى أن بينه وبين الجد واسطة وهو الأب ولا واسطة بينه وبين الأب والعم ليست له هذه المنزلة إذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد ألا ترى أن الجد وإن بعد في المعنى بمعنى من قرب في إطلاق الإسم وفي الحكم جميعاً إذا لم يكن من هو أقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الإختصاص فجاز أن يتناوله إطلاق اسم الأب ولما لم يكن للعم هذه المزية لم يسم به مطلقاً ولا يعقل منه أيضاً إلا بتقييد والجد مساو للأب في معنى الولاد فجاز أن يتناوله اسم الأب وأن يكون حكمه عند فقده حكمه وأما من دفع ذلك من جهة أن تسمية الجد باسم الأب مجاز وأن الأب الأدنى مراد بالآية فغير جائز إرادة الجد به لانتفاء أن يكون اسم واحد مجازاً حقيقة فغير واجب من قبل أنه جائز أن يقال إن المعنى الذي من أجله سمي الأب بهذا الإسم وهو النسبة إليه من طريق الولاد موجود في الجد ولم يختلف المعنى الذي من أجله قد سمي كل واحد منهما فجاز إطلاق الإسم عليهما وإن كان أحدهما أخص به من الآخر كالأخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لأب كانوا أو لأب وأم ويكون الذي للأب والأم أولى بالميراث وسائر أحكام الأخوة من الذين للأب والأم فيهما جميعاً حقيقة وليس يمتنع أن يكون الاسم حقيقة في معنيين وإن كان الإطلاق إنما يتناول أحدهما دون الآخر ألا ترى أن اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والإطلاق عند العرب يتناول النجم الذي هو الثريا بقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعني الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الإطلاق غير الثريا وقد سموا بهذا الإسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا أن يتناول الأب والجد على الحقيقة وإن اختص الأب به في بعض الأحوال ولا يكون في استعمال اسم الأب في الأب الأدنى والجد إيجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازاً فإن قيل لو كان اسم الأب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الأم هذا الإسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب أن تسمى الأم أباً وكانت الأم أولى بذلك من الأب والجد لوجود الولادة حقيقة منها قيل له لا يجب ذلك لأنهم قد خصوا الأم بإسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وإن كان

الولد منسوباً إلى كل واحد منهما بالولاد وقد سمى الله تعالى الأم أباً حين جمعها مع الأب فقال تعالى [ولأبويه لكل واحد منهما السدس] ومما يحتج لأبي بكر الصديق وللقائلين بقوله إن الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى أنه لو تركا بنتاً وجداً كان للبنت النصف وللجد السدس وما بقي بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتاً وأباً يستحق بالنسبة والتعصيب معاً في حال واحدة فوجب أن يكون بمنزلته في استحقاق الميراث دون الأخوة والأخوات ووجه آخر وهو أن الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب أن يكون بمنزلة الأب في نفي مشاركة الأخوة إذ كانت الأخوة إنما تستحقه بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر في نفي الشركة بينه وبين الأخوة على وجه المقاسمة وهو أن الجد يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الأب معه فلما لم يستحق الأخوة مع الأب بهذه العلة وجب أن لا يجب لهم ذلك مع الجد . فإن قيل الأم تستحق السدس مع الابن ولم ينتف بذلك توريث الأخوة معها . قيل له إنما نصف بهذه العلة أنه نفي الشركة بينه وبين الأخوة على وجه المقاسمة وإذا انتفت الشركة بينهم وبينه في المقاسمة إذا انفردوا معه سقط الميراث لأن كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم إذا لم يكن غيرهم على اعتبار منهم في الثلث أو السدس وأما الأم فلا تقع بينها وبين الأخوة مقاسمة بحال ونفي القسمة لا ينفي ميراثهم ونفي مقاسمة الأخوة للجد إذا انفردوا يوجب إسقاط ميراثهم معه إذ كان من يورثهم معه إنما يورثهم بالمقاسمة وإيجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقطت المقاسمة بما وصفنا سقط ميراثهم معه إذ ليس فيه إلا قولان قول من يسقط معه ميراثهم رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه فإن قال قائل إن الجد يدلي بابنه وهو أبو الميت والأخ يدلي بأبيه فوجبت الشركة بينهما كمن ترك أباه وابنه قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه لو صح هذا الاعتبار لما وجبت المقاسمة بين الجد والأخ بل كان الواجب أن يكون للجد السدس وللأخ ما بقي كمن ترك أباً وابناً للأب السدس والباقي للابن والوجه الآخر أنه يوجب أن يكون الميت إذا ترك جد أب وعماً أن يقاسمه العم لأن جد الأب يدلي بالجد الأدنى والعم أيضاً يدلي به لأنه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العم مع جد الأب مع وجود العلة التي وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه أيضاً على هذا الاعتلال أن ابن

الأخ يشارك الجد في الميراث لأنه يقول أن ابن ابن الأب والجد أب الأب ولو ترك أباً وابن ابن كان للأب السدس وما بقي لابن الابن * قوله تعالى [تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون] يدل على ثلاثة معان أحدها أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه إبطال مذهب من يجيز تعذيب أولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود أن الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آبائهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى [ولا تكسب كل نفس إلا عليها] [ولا تزر وازرة وزر أخرى] وقال [فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم] وقد بين ذلك النبي ﷺ حين قال لأبي رمثة ورآه مع ابنه أهو ابنك فقال نعم قال أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه وقال ﷺ يا بني هاشم لا تأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فأقول لا أغنى عنكم من الله شيأ وقال ﷺ (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه) قوله تعالى [فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم] إخبار بكفاية الله تعالى لنبيه ﷺ أمر أعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما أخبر به وهو نحو قوله تعالى [والله يعصمك من الناس] فعصمه منهم وحرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته إذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما أخبر به في جميع أحواله إلا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة إذ غير جائز وجود مخبر أخبار المتخرصين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل أكثر أخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وإنما يتفق لهم ذلك في الشاذ النادر إن اتفق قوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] قال أبو بكر لم يختلف المسلمون أن النبي ﷺ كان يصلي بمكة إلى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل إلى الكعبة بعد مقدم النبي ﷺ لسبعة عشر شهراً وقال قتادة لستة عشر وروى عن أنس بن مالك أنه تسعة أشهر وعشرة أشهر ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة وقد نص الله في هذه الآيات على أن الصلاة كانت إلى غير الكعبة ثم حولها إليها بقوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] الآية وقوله تعالى [وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه] وقوله تعالى [قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها] فهذه الآيات كلها

دالة على أن النبي ﷺ قد كان يصلي إلى غير الكعبة وبعد ذلك حوله إليها وهذا يبطل قول من يقول ليس في شريعة النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره أو كان مخيراً في توجهه إليها وإلى غيرها فقال الربيع ابن أنس كان مخيراً في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه إليه بلا تخيير وأي الوجهين كان فقد كان التوجه فرضاً لمن يفعله لأن التخيير لا يخرجه من أن يكون فرضاً ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة في أول الوقت وأوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال أول مانسخ من القرآن شأن القبلة وذلك أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة أمره الله تعالى أن يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله ﷺ بضعة عشر شهراً وكان رسول الله ﷺ يحب قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر إلى السماء فأنزل الله [قد نرى تقلب وجهك في السماء] الآية وذكر القصة فأخبر ابن عباس أن الفرض كان التوجه إلى بيت المقدس وأنه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول إن الفرض كان التوجه إليه بلا تخيير ولأنه جائز أن يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه إلى الكعبة بلا تخيير وقد روى أن النفر الذين قصدوا رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته إلى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا إن النبي ﷺ يتوجه إلى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقالوا له فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها أجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم كانوا مخيرين وإن كان اختار التوجه إلى بيت المقدس فإن قيل قال ابن عباس أن ذلك أول مانسخ من القرآن الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس قيل له جائز أن يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز أن يكون قوله [سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه أخبار بأنهم على قبلة غيرها وجائز أن يريد أول مانسخ من القرآن فيكون مراده الناسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أول مانسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى [ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه

الله ; ثم أنزل الله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] إلى قوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] وهذا الخبر يدل على معنيين أحدهما أنهم كانوا مخيرين في التوجه إلى حيث شاؤا والثاني أن المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور في هذه الآية بقوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] وقوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس] قيل فيه أنه أراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وأنهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وأرادوا به إنكار النسخ لأن قوما منهم لا يرون النسخ وقيل أنهم قالوا يا محمد ماولاك عن قبلتك التي كنت عليها ارجع إليها نتبعك ونؤمن بك وإنما أرادوا فتنته فكان إنكار اليهود لتحويله عن القبلة الأولى إلى الثانية على أحد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله ﷺ إلى الكعبة من بيت المقدس قال مشركوا العرب يا محمد رغبت عن ملة آبائك ثم رجعت إليها آنفاً والله لترجعن إلى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذي من أجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الأولى إلى الثانية بقوله تعالى [وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه] وقيل أنهم كانوا أمروا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين الذين كانوا بحضرتهم يتوجهون إلى الكعبة فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة كانت اليهود المجاورون المدينة يتوجهون إلى بيت المقدس فنقلوا إلى الكعبة ليتميزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود في إنكارها النسخ بقوله تعالى [قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم] وجه الاحتجاج به أنه إذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه إليهما سواء لا فرق بينهما في العقول والله تعالى يخص بذلك أي الجهات شاء على وجه المصلحة في الدين والهداية إلى الطريق المستقيم ومن جهة أخرى أن اليهود زعمت أن الأرض المقدسة أولى بالتوجه إليها لأنها من مواطن الأنبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولي عنها فأبطل الله قولهم ذلك بأن المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها مايشاء في كل زمان على حسب مايعلم من المصلحة فيه للعباد إذ كانت المواطن بأنفسها لا تستحق التفضيل وإنما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الأعمال فيها قال أبو بكر هذه الآية يحتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لأن النبي ﷺ كان يصلي إلى بيت المقدس

وليس في القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يأبى ذلك يقول ذكر ابن عباس أنه نسخ قوله تعالى [فأينما تولوا فثم وجه الله] فكان التوجه إلى حيث كان من الجهات في مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه إلى الكعبة ۔ قال أبو بكر وقوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم في المجتهد إذا صلى إلى غير جهة الكعبة وفي الخائف وفي الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة أنها نزلت في المجتهد إذا تبين أنه صلى إلى غير جهة الكعبة وعن ابن عمر أيضاً أنه فيمن صلى على راحلته ومتى أمكننا استعمال الآية من غير إيجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا في هذه المسئلة في الأصول بما يغني ويكفي ۔ وفي هذه الآية حكم آخر وهو ما روى حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يصلي نحو البيت المقدس فنزلت [فول وجهك شطر المسجد الحرام] فنادى منادي رسول الله ﷺ قد أمرتم أن توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنو سلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم رجل فقال إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه قرآن وأمر أن يستقبل الكعبة ألا فاستقبلوها فاستداروا كهيئتهم إلى الكعبة وكان وجه الناس إلى الشام وروى إسرائيل عن أبي إسحق عن البراء قال لما صرف النبي ﷺ إلى الكعبة بعد نزول قوله تعالى [قد نرى تقلب وجهك في السماء] مر رجل صلى مع النبي ﷺ على نفر من الأنصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال إن رسول الله ﷺ قد صلى إلى الكعبة فانحرفوا قبل أن يركعوا وهم في صلاتهم ۔ قال أبو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض في أيدي أهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار في حيز التواتر الموجب للعلم وهو أصل في المجتهد إذا تبين له جهة القبلة في الصلاة أنه يتوجه إليها ولا يستقبلها وكذلك الأمة إذا أعتقت في الصلاة أنها تأخذ قناعها وتبني وهو أصل في قبول خبر الواحد في أمر الدين لأن الأنصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا إلى الكعبة بالنداء في تحويل القبلة ومن جهة أخرى أمر النبي ﷺ المنادي بالنداء وجه ولا فائدة ۔ فإن قال قائل من أصلكم أن ما ثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد في رفعه وقد كان القوم متوجهين إلى بيت المقدس بتوقيف من النبي ﷺ إياهم عليه ثم تركوه إلى غيره بخبر الواحد ۔ قيل له لأنهم لم يكونوا على يقين

من بقاء الحكم الأول بعد غيبتهم عن حضرته لتجويزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الأول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد في رفعه . فإن قال قائل هلا أجزتم للمتيمم البناء على صلاته إذا وجد الماء كما بنى هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة . قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل أن تجويز البناء للمتيمم لا يوجب عليه الوضوء ويجيز له البناء بالتيمم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا إليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين إليها فنظير القبلة أن يؤمر المتيمم بالوضوء والبناء ولا خلاف أن المتيمم إذا لزمه الوضوء لم يجز البناء عليه ومن جهة أخرى أن أصل الفرض للمتيمم إنما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فإذا وجد الماء عاد إلى أصل فرضه كالماسح على الخفين إذا خرج وقت مسحه فلا يبنى فكذلك المتيمم ولم يكن أصل فرض المصلين إلى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة إلى الكعبة وإنما ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الأمة إذا أعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وإنما هو فرض لزمها في الحال فأشبهت الأنصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه إلى الجهة التي أداه إليها اجتهاده لا فرض عليه غير ذلك بقوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] فإنما انتقل من فرض إلى فرض ولم ينتقل من بدل إلى أصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو أن فعل الأنصار في ذلك على ما وصفنا أصل في أن الأوامر والزواجر إنما يتعلق أحكامها بالعلم ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صلاة ثم خرج إلى دار الإسلام أنه لا قضاء عليه فيما ترك لأن ذلك يلزم من طريق السمع وما لم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الأنصار قبل بلوغهم الخبر وهو أصل في أن الوكالات والمضاربات ونحوهما من أوامر العباد لا ينفسخ شيء منها إذا فسخها من له الفسخ إلا من بعد علم الآخر بها وكذلك لا يتعلق حكم الأمر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالقبلة بالوكالة والله أعلم بالصواب .

باب القول في صحة الإجماع

قوله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس] قال أهل اللغة الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لأن العدل هو الخيار . قال زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم

وقوله تعالى [لتكونوا شهداء على الناس] معناه كى تكونوا ولأن تكونوا كذلك وقيل فى الشهداء أنهم يشهدون على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها فى الدنيا والآخرة كقوله تعالى [وجىء بالنبيين والشهداء] وقيل فيه أنهم يشهدون للأنبياء عليهم السلام على أممهم المكذبين بأنهم قد بلغوهم لإعلام النبى ﷺ إياهم ، وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون كما أن النبي ﷺ شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منهما ، قال أبو بكر وكل هذه المعاني يحتملها اللفظ وجائز أن يكون بأجمعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس بأعمالهم فى الدنيا والآخرة ويشهدون للأنبياء عليهم السلام على أممهم بالتكذيب لإخبار الله تعالى إياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم فى نقل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من أحكام الله تعالى وفى هذه الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجهين أحدهما وصفه إياها بالعدالة وأنها خيار وذلك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها ونافٍ لإجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله [لتكونوا شهداء على الناس] بمعنى الحجة عليهم كما أن الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بأنه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لأن شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالاً فاقتضت الآية أن يكونوا شهداء فى الآخرة على من شاهدوا فى كل عصر بأعمالهم دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي ﷺ شهيداً على من كان فى عصره هذا إذا أريد بالشهادة عليهم بأعمالهم فى الآخرة فأما إذا أريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهد وهم من أهل العصر الثانى وعلى من جاء بعدهم إلى يوم القيامة كما كان النبي ﷺ حجة على جميع الأمة أولها وآخرها ولأن حجة الله إذا ثبتت فى وقت فهى ثابتة أبداً ويدلك على فرق ما بين الشهادة على الأعمال فى الآخرة والشهادة التى هى الحجة قوله تعالى [فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً] لما أراد الشهادة على أعمالهم خص أهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى حاكياً عن عيسى صلوات الله عليه [وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم] فتبين أن الشهادة بالأعمال إنما هى مخصوصة بحال الشهادة وأما الشهادة التى هى الحجة فلا تختص بها أول الأمة وآخرها فى كون النبي ﷺ حجة عليهم كذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من

طريق الحجة وجب أن يكونوا حجة على أهل عصرهم الداخلين معهم فى إجماعهم وعلى من بعدهم من سائر أهل الأعصار فهو يدل على أن أهل عصر إذا أجمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن إجماعهم أنه محجوج بالإجماع المتقدم لأن النبي ﷺ قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلا فالخارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته إذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبي ﷺ فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على أن الإجماع فى أى حال حصل من الأمة فهو حجة الله عز وجل غير سائغ لأحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة إجماع الصدر الأول فهى دالة على صحة إجماع أهل الأعصار إذ لم يخصص بذلك أهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على إجماع الصدر الأول دون أهل سائر الأعصار لجاز الاقتصار به على إجماع أهل سائر الأعصار دون الصدر الأول * فإن قال قائل لما قال [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] فوجه الخطاب إلى الموجودين فى حال نزوله دل ذلك على أنهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون فى حكمهم إلا بدلالة * قيل له هذا غلط لأن قوله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] هو خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها من كان منهم موجوداً فى وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة كما أن قوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] وقوله [كتب عليكم القصاص] ونحو ذلك من الآى خطاب لجميع الأمة كما كان النبي ﷺ مبعوثاً إلى جميعها من كان منهم موجوداً فى عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى [إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجا منيراً] وقال تعالى [وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين] وما أحسب مسلماً يستجيز إطلاق القول بأن النبي ﷺ لم يكن مبعوثاً إلى جميع الأمة أولها وآخرها وأنه لم يكن حجة عليها وشاهداً وأنه لم يكن رحمة لكافتها فإن قال قائل لما قال الله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] واسم الأمة يتناول الموجودين فى عصر النبي ﷺ ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة فإنما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لأهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به أو يعتقده من أحكام الله تعالى وكان معلوما أن ذلك صفة قد حصلت له فى الدنيا وأخبر

تعالى بأنهم شهداء على الناس فلو اعتبر أول الأمة وآخرها فى كونها حجة له عليهم لعلمنا أن المراد أهل كل عصر لأن أهل كل عصر يجوز أن يسموا أمة إذ كانت الأمة اسما للجماعة التى تؤم جهة واحدة وأهل كل عصر على حيالهم يتناولهم هذا الإسم وليس يمنع إطلاق لفظ الأمة والمراد أهل عصر ألا ترى أنك تقول أجمعت الأمة على تحريم الله تعالى الأمهات والأخوات ونقلت الأمة القرآن ويكون ذلك إطلاقاً صحيحاً قبل إن يوجد آخر القوم فثبت بذلك أن مراد الله تعالى بذلك أهل كل عصر وأيضاً فإنما قال الله تعالى [جعلناكم أمة وسطا] فعبر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه الصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضى أهل كل عصر إذ كان قوله جعلناكم خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل أمة من المخاطبين ألا ترى إلى قوله [ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق] وجميع قوم موسى أمة له وسمى بعضهم على الإنفرا أمة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك أن أهل كل عصر جائز أن يسموا أمة وإن كان الإسم قد يلحق أول الأمة وآخرها وفى الآية دلالة على أن من ظهر كفره نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به فى الإجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به فى الإجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل أو من طريق الإعتقاد لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف فى ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص إذ الجميع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله أعلم

باب استقبال القبلة

قال الله تعالى [قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها] قيل أن التقلب هو التحول وأن النبى ﷺ إنما كان يقلب وجهه فى السماء لأنه كان وعد بالتحويل إلى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحى به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى له فيه لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يسئلون الله بعد الإذن لأنهم لا يأمنون أن لا يكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى تقلب وجهه فى السماء ه وقد قيل فيه أن النبى ﷺ كان يحب أن يحوله الله تعالى إلى الكعبة مخالفة لليهود وتميزاً منهم ويروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس أحب ذلك لأنها قبلة إبراهيم عليه السلام

وقيل أنه أحب ذلك استدعاء للعرب إلى الإيمان وهو معنى قوله [فلنولينك قبلة ترضيها] وقوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] فإن أهل اللغة قد قالوا إن الشطر اسم مشترك يقع على معنيين أحدهما النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقولون في مثل لهم أحلب حلباً لك شطره أي نصفه والثاني نحوه وتلقاؤه ولا خلاف أن مراد الآية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الأول إذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون لو أنه صلى إلى جانب منه أجزأه وفيه دلالة على أنه لو أتى ناحية من البيت فتوجه إليها في صلاته أجزأه لأنه متوجه شطره ونحوه وإنما ذكر الله تعالى التوجه إلى ناحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لأنه لا خلاف أنه من كان بمكة فتوجه في صلاته نحو المسجد أنه لا يجزيه إذا لم يكن محاذياً للبيت * وقوله تعالى [وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره] خطاب لمن كان معايناً للكعبة ولمن كان غائباً عنها والمراد لمن كان حاضرها إصابة عينها ولمن كان غائباً عنها النحو الذي هو عنده أنه نحو الكعبة وجهتها في غالب ظنه لأنه معلوم أنه لم يكلف إصابة العين إذ لا سبيل له إليها وقال تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] فمن لم يجد سبيلا إلى إصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا أنه إنما هو مكلف ماهو في غالب ظنه أنه جهتها ونحوها دون المغيب عند الله تعالى وهذا أحد الأصول الدالة على تجويز الاجتهاد في أحكام الحوادث وأن كل واحد من المجتهدين فإنما كلف مايؤديه إليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل أيضاً على أن للمشتبه من الحوادث حقيقة مطلوبة كما أن القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحري ولذلك صح تكليف الاجتهاد في طالبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لأن لها حقيقة لو لم يكن هناك قبلة رأساً لما صح تكليفنا طلبها * قوله تعالى [ولكل وجهة هو موليها] الوجهة قيل فيها قبلة روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الإسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدى لأهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجهة واحدة وهي الإسلام وإن اختلفت الأحكام كقوله تعالى [لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا] قال قتادة هو صلاتهم إلى البيت المقدس وصلاتهم إلى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من أهل سائر الآفاق التي جهات الكعبة وراءها أو قدامها أو عن

يمينها أو عن شمالها كأنه أفاد أنه ليس جهة من جهاتها بأولى أن تكون قبلة من غيرها وقد روى أن عبدالله بن عمر كان جالساً بإزاء الميزاب فتلا قوله تعالى [فلنولينك قبلة ترضيها] قال هذه القبلة فمن الناس من يظن هي الميزاب وليس كذلك لأنه إنما أشار إلى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] وقوله تعالى [فول وجهك شطر المسجد الحرام] مع اتفاق المسلمين على أن سائر جهات الكعبة قبلة لموليها وقوله تعالى [ولكل وجهة هو موليها] يدل على أن الذي كلف به من غاب عن حضرة الكعبة إنما هو التوجه إلى جهتها في غالب ظنه لا إصابة محاذاتها غير زائل عنها إذ لا سبيل له إلى ذلك وإذ غير جائز أن يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها . وقوله تعالى [فاستبقوا الخيرات] يعنى والله أعلم المبادرة والمسارعة إلى الطاعات وهذا يحتج به في أن تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها مالم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات في أول أوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتج به بأن الأمر على الفور وأن جواز التأخير يحتاج إلى دلالة وذلك أن الأمر إذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع أن فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى [فاستبقوا الخيرات] إيجاب تعجيله لأنه أمر يقتضى الوجوب . قوله تعالى [لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم] من الناس من يحتج به في الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف أهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى [ما لهم به من علم إلا اتباع الظن] معناه لكن اتباع الظن . قال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه أنه أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج إلا الذين ظلموا فإنهم يحاجونكم بالباطل وقال أبو عبيدة إلا ههنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وأنكر ذلك الفراء وأكثر أهل اللغة قال الفراء لا تجيء إلا بمعنى الواو إلا إذا تقدم استثناء كقول الشاعر :

ما بالمدينة دار غير واحدة   دار الخليفة إلا دار مروان

كأنه قال بالمدينة دار إلا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا على الذين ظلموا وأنكر هذا بعض النحاة .

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى [فاذكروني أذكركم] قد تضمن الأمر بذكر الله تعالى وذكرنا إياه على وجوه وقد روى فيه أقاويل عن السلف قيل فيه اذكروني بطاعتي أذكركم برحمتي وقيل فيه اذكروني بالثناء بالنعمة أذكركم بالثناء بالطاعة وقيل اذكروني بالشكر أذكركم بالثواب وقيل فيه اذكروني بالدعاء أذكركم بالإجابة واللفظ محتمل لهذه المعاني وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله إياه . فإن قيل لا يجوز أن يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لأنه لفظ مشترك لمعان مختلفة قيل له ليس كذلك لأن جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة إلى معنى واحد فهو كاسم الإنسان يتناول الأنثى والذكر والأخوة تتناول الأخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وإن وقع على معان مختلفة فإن الوجه الذي سمى به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر في دلائله وحججه وتارة في عظمته وتارة بدعائه ومسئلته جاز إرادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز أن يراد بها جميع الطاعات على اختلافها إذا ورد الأمر بها مطلقاً نحو قوله تعالى [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول] وكالمعصية يجوز أن يتناول جميعها لفظ النهي فقوله فاذكروني قد تضمن الأمر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو أعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس إليه والتنبيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر في دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا أفضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لأن اليقين والطمأنينة به تكون قال الله تعالى [ألا بذكر الله تطمئن القلوب] يعني والله أعلم ذكر القلب الذي هو الفكر في دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبيناته وكلما ازددت فيها فكراً ازددت طمأنينة وسكوناً وهذا هو أفضل الذكر لأن سائر الأذكار إنما يصح ويثبت حكمها بثبوته وقد

روى عن النبي ﷺ أنه قال (خير الذكر الخفي) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيي عن أسامة بن زيد عن محمد عن عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال (خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي) قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة] عقيب قوله [فاذكروني أذكركم] يدل على أن الصبر وفعل الصلاة لطف في التمسك بما في العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذي هو الفكر في دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى [إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر] ثم عقبه بقوله [ولذكر الله أكبر] والله أعلم أن ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكر في دلائله أكبر من فعل الصلاة وإنما هو معونة ولطف في التمسك بهذا الذكر وإدامته ٥ قوله تعالى [ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون] فيه اخبار بإحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز أن يكون المراد أنهم سيحيون يوم القيامة لأنه لو كان هذا مراده لما قال ولكن لا تشعرون لأن قوله [ولكن لا تشعرون] أخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت أن المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة وإذا جاز أن يكون المؤمنون قد أحيوا في قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز أن يحيا الكفار في قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر ٥ فإن قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله ٥ قيل له جائز أن يكون اختصهم بالذكر تشريفاً لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك ما يختصون به في آية أخرى وهو قوله تعالى [أحياء عند ربهم يرزقون] فإن قيل كيف يجوز أن يكونوا أحياء ونحن نراهم رميماً في القبور بعد مرور الأزمان عليهم قيل له الناس في هذا على قولين ٥ منهم من يجعل الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس إنما هما له دون الجثة ٥ ومنهم من يقول إن الإنسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول إن الله تعالى يلطف أجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم إليه وتكون تلك الأجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى أن تكون تعذب أو تنعم على حسب ما يستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفني سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر وقد حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد

ابن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن يحيى بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن كعب بن مالك أن النبي ﷺ قال (نسمة المسلم طير تعلق في شجر الجنة حتى يرجعها إلى جسده) قوله تعالى [ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون - إلى قوله تعالى - وأولئك هم المهتدون] روي عن عطاء والربيع وأنس بن مالك أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي ﷺ بعد الهجرة ، قال أبو بكر جائز والله أعلم أن يكون قدم إليهم ذكر ما علم أنه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدائد المعنيين أحدهما ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت فيكون ذلك أبعد من الجزع وأسهل عليهم بعد الورود والثاني ما يتعجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى [وبشر الصابرين] يعني والله أعلم على ما تقدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى [الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون] يعني إقرارهم في تلك الحال بالعبودية والملك له وأن له أن يبتليهم بما يشاء تعريضاً منه لثواب الصبر واستصلاحاً لهم لما هو أعلم به إذ هو تعالى غير متهم في فعل الخير والصلاح إذ كانت أفعاله كلها حكمة ففي إقرارهم بالعبودية تفويض الأمر إليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به إذ لا يقضي إلا بالحق كما قال تعالى [والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء] وقال عبد الله بن مسعود لأن أخر من السماء أحب إلى من أن أقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن ، وقوله تعالى [إنا لله وإنا إليه راجعون] إقرار بالبعث والنشور واعتراف بأن الله تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده أجر المحسنين ، ثم أخبر بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد في طاعة الله تعالى فقال [أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة] يعني الثناء الجميل والبركات والرحمة وهي النعمة التي لا يعلم مقاديرها إلا الله تعالى كقوله في آية أخرى [إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب] ومن المصائب والشدائد المذكورة في الآية ما هو من فعل المشركين بهم ومنها ما هو من فعل الله تعالى فأما ما كان من فعل المشركين فهو أن العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبي ﷺ غير ما كان بالمدينة من المهاجرين والأنصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء لقلة المسلمين وكثرتهم ، وأما الجوع فلقلة ذات اليد والفقر الذي نالهم ، وجائز أن يكون الفقر تارة من الله تعالى

بأن يفقرهم بتلف أموالهم . وجائز أن يكون من قبل العدو بأن يغلبوا عليه فيتلف
ونقص من الأموال والأنفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعاً لأن النقص من الأموال
جائز أن يكون سببه العدو . وكذلك الثمرات لشغلهم إياهم بقتالهم عن عمارة أراضيهم
وجائز أن يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التي تصيب الأموال والثمار . ونقص الأنفس
جائز أن يكون المراد به من يقتل منهم في الحرب وأن يريد به من يميته الله منهم من غير
قتل . فأما الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بأنه لا يفعل
إلا الصلاح والحسن وما هو خير لهم وأنه ما منعهم إلا ليعطيهم وأن منعه إياهم إعطاء منه
لهم . وأما ما كان من فعل العدو فإن المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله
تعالى ولا ينكلون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز أن
يريد بالابتلاء ما كان منهم من فعل المشركين لأن الله تعالى لا يبتلي أحداً بالظلم والكفر
ولا يريده ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلي بالظلم والكفر لوجب الرضا به
كما رضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك . وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على
شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعد بالثواب والثناء الجميل والنفع
العظيم لهم في الدنيا والدين فأما في الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجميل والمحل الجليل في
نفوس المؤمنين لاتباعه لأمر الله تعالى ولأن في الفكر في ذلك تسلية عن الهم ونفي
الجزع الذي ربما أدى إلى ضرر في النفس وإلى إتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من
محمود العاقبة وأما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره إلا الله قال أبو
بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونفل فأما الفرض فهو التسليم لأمر الله
والرضا بقضاء الله والصبر على أداء فرائضه لا يثنيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها وأما
النفل فإظهار القول بإنا لله وإنا إليه راجعون فإن في إظهاره فوائد جزيلة منها فعل ما ندب
الله إليه ووعده الثواب عليه ومنها أن غيره يقتدي به إذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم
بجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة أعدائه وحكي عن داود
الطائي قال الزاهد في الدنيا لا يحب البقاء فيها وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغي
للمسلم أن يحزن للمصيبة لأنه يعلم أن لكل مصيبة ثواباً والله تعالى أعلم بالصواب .

باب السعي بين الصفا والمروة

قال الله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما] روى عن ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال قرأت عند عائشة رضي الله تعالى عنها [إن الصفا والمروة من شعائر الله] فقلت لا أبالي أن لا أفعل قالت بئسما قلت يا ابن أختي قد طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون فكانت سنة إنما كان من أهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف رسول الله ﷺ فكانت سنة قال فذكرت ذلك لأبي بكر بن عبد الرحمن فقال إن هذا العلم ولقد كان رجال من أهل العلم يقولون إنما سأل عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فأحسبها نزلت في الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله] قال كان على الصفا تماثيل وأصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لأجل الأصنام والتماثيل فأنزل الله تعالى [فلا جناح عليه أن يطوف بهما] قال أبو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لأجل إهلاله لمناة وعلى ما ذكر ابن عباس وأبو بكر بن عبد الرحمن أن ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كانت عليهما الأصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الإسلام وجائز أن يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن أبيه وأيوب عن ابن أبي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما أتم رسول الله ﷺ لامرىء حجة ولا عمرة ما لم يطف بين الصفا والمروة وذكر أبو الطفيل عن ابن عباس أن السعي بينهما سنة وأن النبي ﷺ فعله وروى عاصم الأحول عن أنس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهد أن من تركه فلا شيء عليه وقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك فقال أصحابنا والثوري ومالك أنه واجب في الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعي لا يجزى عنه الدم إذا تركه وعليه أن يرجع فيطوف قال أبو بكر هو عند أصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع إلى أهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار وطواف الصدر والدليل على أنه ليس من فروضه قوله عليه السلام

في حديث الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي قال أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل طي ما تركت جبلا إلا وقفت عليه فهل لي من حج فقال ﷺ من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد أدرك عرفة قبل ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فهذا القول منه ﷺ ينفي كون السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجهين أحدهما أخباره بتمام حجته وليس فيه السعي بينهما والثاني أن ذلك لو كان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله بالحكم . فإن قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وإنما أثبتناه فرضاً بدلالة . فإن قيل فهذا يوجب أن لا يكون مسنونا ويكون تطوعا كما روى عن أنس وابن الزبير قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وإنما أثبتناه مسنونا في توابع الحج بدلالة ومما يحتج به لوجوبه أن فرض الحج مجمل في كتاب الله لأن الحج في اللغة القصد قال الشاعر يحج مأمومة في قعرها لجف يعني أنه يقصد ثم نقل في الشرع إلى معان أخر لم يكن اسما موضوعا لها في اللغة وهو مجمل مفتقر إلى البيان فمهما ورد من فعل النبي ﷺ فهو بيان المراد بالجملة وفعل النبي ﷺ إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلما سعى بينهما النبي ﷺ كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ومن جهة أخرى أن النبي ﷺ قال (خذوا عني مناسككم) وذلك أمر يقتضي إيجاب الاقتداء به في سائر أفعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقد روى طارق بن شهاب عن أبي موسى قال قدمت على رسول الله ﷺ وهو بالبطحاء فقال بم أهللت فقلت أهللت بإهلال النبي ﷺ فقال أحسنت طف بالبيت والصفا والمروة ثم أحل فأمره بالسعي بينها وهذا أمر يقتضي الإيجاب وقد روى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعاً مجهول الراوي وهو ما رواه معمر عن واصل مولى أبي عيينة عن موسى ابن أبي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي ﷺ بين الصفا والمروة (يقول كتب عليكم السعي فاسعوا) فذكرت في هذا الحديث أنها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة ولم تذكر اسم الرواية وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت أبي تجزءة قالت دخلت دار أبي حسين ومعي نسوة من قريش والنبي ﷺ يطوف بالبيت حتى أن ثوبه ليدور به وهو يقول لأصحابه (اسعوا فإن الله تعالى قد كتب عليكم السعي)

فذكر في هذا الحديث أن النبي ﷺ قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي أن يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لأن المشي يسمى سعياً قال الله تعالى [فاسعوا إلى ذكر الله] وليس المراد إسراع المشي وإنما هو المصير إليه والخبر الأول الذي ذكر فيه أن النبي ﷺ قال ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروة لا دلالة فيه على أنه أراد السعي بينهما إذ جائز أن يكون مراد الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لأنه إسراع المشي وأيضاً فإن ظاهره يقتضي جواز أي سعي كان وهو إذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لا دلالة عليه فالأخبار الأول التي ذكرناها دالة على وجوب السعي لأنه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على أن من تركها لا ينوب عنه دم والدليل على أن الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع إلى أهله اتفاق السلف على جواز السعي بعد الإحلال من جميع الإحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب أن ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فإن قيل طواف الزيارة يفعل بعد الإحلال ولا ينوب عنه الدم قيل له ليس كذلك لأن بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرماً عن النساء وإذا طاف فقد حل له كل شيء بلا خلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعي تأثير في بقاء شيء من الإحرام كالرمي وطواف الصدر فإن قال قائل فإن الشافعي يقول إذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراماً حتى يسعى بالصفا والمروة قيل له قد اتفق الصدر الأول من التابعين والسلف بعدهم أنه يحل بالطواف بالبيت لأنهم على ثلاثة أقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرم من النساء والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على أنه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا والمروة وأيضاً فإن السعي بينهما لا يفعل إلا تبعاً للطواف ألا ترى أن من لا طواف عليه لا سعي عليه وأنه لا يتطوع بالسعي بينهما كما لا يتطوع بالرمي فدل على أنه من توابع الحج والعمرة فإن قيل الوقوف بعرفة لا يفعل إلا بعد الإحرام وطواف الزيارة لا يفعل إلا بعد الوقوف وهما من فروض الحج. قيل له لم نقل أن من لا يفعل إلا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ما ذكرت وإنما قلنا ما لا يفعل إلا على وجه التبع لأفعال الحج أو العمرة فهو تابع ليس بفرض فأما الوقوف بعرفة فإنه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفرداً

بنفسه ولكن من شروطه شيئان الإحرام والوقت وما كان شرطه الإحرام أو الوقت فلا دلالة على أنه مفعول على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على أنه تبع فرض غيره وطواف الزيارة إنما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة إنما يتعلق جوازه بالإحرام والوقت ليس صحته موقوفة على وقوع فعل آخر غير الإحرام فليس هو إذاً تبعاً لغيره وأما السعي بين الصفا والمروة فإنه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل على أنه من توابع الحج والعمرة وأنه ليس بفرض فأشبه طواف الصدر لما كانت صحته موقوفة على طواف الزيارة كان تبعاً في الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله] قد دل على أنه قربة لأن الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو مأخوذ من الإشعار الذي هو الإعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا أي علمته ومنه إشعار البدنة أي إعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله تعالى [ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب] وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام فقد دلت الآية بفحواها على أن السعي بينهما قربة إلى الله تعالى في قوله [من شعائر الله] ثم قوله [فلا جناح عليه أن يطوف بهما] فقد أخبرت عائشة وغيرها أنه خرج مخرج الجواب لمن سأل عنهما وأن ظاهر هذا اللفظ لم ينف إرادة الوجوب وإن لم يدل عليه وقد قامت الدلالة من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره وقد اختلف أهل العلم في السعي في بطن الوادي وروي عن النبي ﷺ فيه أخبار مختلفة ومذهب أصحابنا أن السعي فيه مسنون لا ينبغي تركه كالرمل في الطواف وروى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أن النبي ﷺ لما تصوبت قدماه في الوادي سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر أرأيت النبي ﷺ رمل بين الصفا والمروة قال كان في الناس فرملوا ولا أراهم فعلوا إلا برمله وقال نافع كان ابن عمر يسعى في بطن الوادي وروى مسروق أن عبد الله بن مسعود سعى في بطن الوادي وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء يسعى بمسيل مكة ومن شاء لم يسع وإنما يعني الرمل في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير قال رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة وقال إن مشيت فقد رأيت رسول الله ﷺ يمشي وإن سعيت فقد رأيت رسول الله ﷺ يسعى وروى عمرو عن عطاء عن

ابن عباس قال إنما سعى رسول الله ﷺ بين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته فأتيت ابن عباس فقال سعى النبي ﷺ في بطن الوادي وذكر السبب الذي من أجله فعل ذلك وهو إظهار الجلد والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فيما تقدم وقد ذكرنا أن السبب في رمي الجمار كان رمي إبراهيم عليه السلام إبليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل في الوادي أن هاجر لما طلبت الماء لابنها إسماعيل وجعلت تتردد بين الصفا والمروة فكانت إذا نزلت الوادي غاب الصبي عن عينها فأسرعت المشي وروى أبو الطفيل عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسعى فسبقه إبراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشي هناك وهو سنة كنظائره مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الأمة قولا وفعلا ولم يختلف في أن النبي ﷺ فعله وإنما اختلف في كونه مسنونا بعده وظهور نقله فعلا إلى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى أعلم .

باب طواف الراكب

قال أبو بكر قد اختلف في طواف الراكب بينهما فكره أصحابنا ذلك إلا من عذر وذكر أبو الطفيل أنه قال لابن عباس إن قومك يزعمون أن الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وأن رسول الله ﷺ فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا إنما فعل ذلك رسول الله ﷺ لأنه كان لا يدفع عنه أحد وليست بسنة وروى عروة بن الزبير عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة أنها شكت إلى رسول الله ﷺ إني أشتكي فقال طوفي من وراء الناس وأنت راكبة وكان عروة إذا رآهم يطوفون على الدواب ينهاهم فيعتلون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن أبي مليكة عن عائشة قالت ما منعني من الحج والعمرة إلا السعي بين الصفا والمروة وإني لأكره الركوب وروى عن يزيد بن أبي زياد عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه أناخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعي في بطن الوادي على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعي كان فعله خلاف السنة إلا أن يكون معذورا على نحو ما روى عن النبي ﷺ والصحابة فيجوز .

(فصل) روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حج النبى ﷺ وطوافه بالبيت إلى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج إلى الصفا حتى بدا له البيت فقال نبدأ بما بدأ الله به يدل على أن لفظ الآية لا يقتضى الترتيب إذ لو كان ذلك معقولا من الآية لم يحتج أن يقول نبدأ بما بدأ الله به فإنما بدىء بالصفا قبل المروة لقوله ﷺ نبدأ بما بدأ الله به ونفعله كذلك مع قوله [خذوا عنى مناسككم] ولا خلاف بين أهل العلم أن المسنون على الترتيب أن يبدأ بالصفا قبل المروة فإن بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك فى الرواية المشهورة عن أصحابنا وروى عن أبى حنيفة أنه ينبغى له أن يعيد ذلك الشوط فإن لم يفعل فلا شىء عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى أعضاء الطهارة * قوله تعالى [ومن تطوع خيراً] عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعا وذلك لأنه معلوم رجوع الكلام إلى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك أن الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجباً فى الحج والعمرة وعند من لا يراه فى غيرهما فوجب أن يكون قوله [ومن تطوع خيراً] إخبار بأن من فعله فى الحج والعمرة فإنما يفعله تطوعا إذ لم يبق موضع لفعله فى غيرهما لا تطوعا ولا غيره وهذا لا دلالة فيه على ما ذكروا لأنه جائز أن يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرهما فى الخطاب فى قوله تعالى [فمن حج البيت أو اعتمر] .

باب فى النهى عن كتمان العلم

قال الله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] الآية وقال فى موضع آخر [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا] الآية وقال [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه] هذه الآى كلها موجبة لإظهار علوم الدين وتبيينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهى موجبة أيضاً لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانه لقوله تعالى [يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] وذلك يشتمل على سائر أحكام الله فى المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع * وقوله تعالى [يكتمون ما أنزل الله من الكتاب] يدل على أنه لا فرق فى ذلك بين ما علم من جهة النص أو الدليل لأن فى الكتاب الدلالة على أحكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله تعالى [لتبيننه للناس ولا

تكتمونه] عام في الجميع وكذلك ما علم من طرق أخبار الرسول ﷺ قد انطوت تحت الآية لأن في الكتاب الدلالة على قبول أخبار الآحاد عنه ﷺ فكل ما اقتضى الكتاب إيجاب حكمه من جهة النص أو الدلالة فقد تناولته الآية ولذلك قال أبو هريرة لولا آية في كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا [إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] فأخبر أن الحديث عن رسول الله ﷺ من البينات والهدى الذي أنزله الله تعالى وقال شعبة عن قتادة في قوله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب] الآية فهذا ميثاق أخذه الله على أهل العلم فمن علم علماً فليعلمه وإياكم وكتمان العلم فإن كتمانه هلكة ونظيره في بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى [فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون] وقد روى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال [من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار) فإن قيل روى عن ابن عباس أن الآية نزلت في شأن اليهود حين كتموا ما في كتبهم من صفة رسول الله ﷺ قيل له نزول الآية على على سبب غير مانع من اعتبار عمومها في سائر ما انتظمته لأن الحكم عندنا للفظ لا للسبب إلا أن تقوم الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الآيات في قبول الأخبار المقصرة عن مرتبة إيجاب العلم لمخبرها في أمور الدين وذلك لأن قوله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب] وقوله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب] قد اقتضى النهي عن الكتمان ووقوع البيان بالإظهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مبينا لحكم الله تعالى إذ ما لا يوجب حكما فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك أن المنهيين عن الكتمان متى أظهروا ما كتموا وأخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب [إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا] فحكم بوقوع العلم بخبرهم ء فإن قال قائل لا دلالة فيه على لزوم العمل به وجائز أن يكون كل واحد منهم كان منهيا عن الكتمان ومأموراً بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر قيل له هذا غلط لأنهم ما نهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على التقول فلا يكون خبرهم موجباً للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى أن

ما ادعيته لا برهان عليه فظواهر الآى مقتضية لقبول ما أمروا به لو قوع بيان حكم الله تعالى به وفى الآية حكم آخر وهو أنها من حيث دلت على لزوم إظهار العلم وترك كتمانه فهى دالة على امتناع جواز أخذ الأجرة عليه إذ غير جائز استحقاق الأجر على ما عليه فعله ألا ترى أنه لا يصح استحقاق الأجر على الإسلام وقد روى أن رجلا قال للنبي ﷺ إنى أعطيت قومى مائة شاة على أن يسلموا فقال ﷺ المائة شاة رد عليك وإن تركوا الإسلام قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا] وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجر على الإظهار والكتمان جميعاً لأن قوله تعالى [ويشترون به ثمناً قليلا] مانع أخذ البدل عليه من سائر الوجوه إذ كان الثمن فى اللغة هو البدل قال عمر بن أبى ربيعة :

إن كنت حاولت دنيا أو رضيت بها فما أصبت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك بطلان الإجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين ـ قوله تعالى [إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا] يدل على أن التوبة من الكتمان إنما يكون بإظهار البيان وأنه لا يكتفى فى صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل .

باب لعن الكفار

قال الله تعالى [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين] فيه دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لأن قوله [والناس أجمعين] قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والصلاح أن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة ـ فإن قيل روى عن أبى العالية أن مراد الآية أن الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله تعالى [ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً] قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف أنه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة فى الدنيا بالآية فكذلك من الناس وإنما يشتبه ذلك على من يظن أن ذلك إخبار من الله تعالى أن الناس يلعنونه وليس كذلك بل هو إخبار باستحقاقه اللعن من الناس لعنوه أو لم يلعنوه ـ قوله تعالى [والحكم

إله واحد] وصفه تعالى لنفسه بأنه واحد انتظم معاني كلها مرادة بهذا اللفظ منها إنه واحد
لا نظير له ولا شبيه ولا مثل ولا مساوي في شيء من الأشياء فاستحق من أجل ذلك أن
يوصف بأنه واحد دون غيره ومنها أنه واحد في استحقاق العبادة والوصف له بالإلهية
لا يشاركه فيها سواه ومنها أنه واحد ليس بذي أبعاض ولا يجوز عليه التجزي والتقسيم
لأن من كان ذا أبعاض وجاز عليه التجزي والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها أنه
واحد في الوجود قديماً لم يزل منفرداً بالقدم لم يكن معه موجود سواه فانتظم وصفه لنفسه
بأنه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى [إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار] الآية قد انتظمت هذه الآية ضروباً من الدلالات على توحيد الله تعالى وأنه
لا شبيه له ولا نظير وفيها أمر لنا بالاستدلال بها وهو قوله [لآيات لقوم يعقلون] يعني
والله تعالى أعلم أنه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها إلى معرفة الله تعالى وتوحيده ونفي الأشباه
عنه والأمثال وفيه إبطال قول من زعم أنه إنما يعرف الله تعالى بالخبر وأنه لا حظ للعقول
في الوصول إلى معرفة الله تعالى. فأما دلالة السموات والأرض على الله فهو قيام السماء
فوقنا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زائلة وكذلك الأرض تحتنا مع عظمها فقد
علمنا أن لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجوداً في وقت واحد محتملاً
للزيادة والنقصان وعلمنا أنه لو اجتمع الخلق على إقامة حجر في الهواء من غير علاقة ولا عمد
لما قدروا عليه فعلمنا أن مقيمها أقام السماء على غير عمد والأرض على غير قرار ودل ذلك
على وجود الباري تعالى الخالق لهما ودل أيضاً على أنه لا يشبه الأجسام وأنه قادر لا يعجزه
شيء إذ كانت الأجسام لا تقدر على مثل ذلك وإذا صح ذلك ثبت أنه قادر على اختراع
الأجسام إذ ليس اختراع الأجسام واختراع الأجرام بأبعد في العقول والأوهام من
إقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة أخرى تدل على حدوث هذه
الأجسام وهي امتناع جواز تعريها من الأعراض المتضادة ومعلوم أن هذه الأعراض
محدثة لوجود كل واحد منها بعد أن لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك
حدوث هذه الأجسام والمحدث يقتضي محدثاً كاقتضاء البناء للباني والكتابة للكاتب
والأثر للمؤثر فثبت بذلك أن السموات والأرض وما بينهما من آيات الله دالة عليه.
وأما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة أن كل واحد منهما حادث بعد

الآخر والمحدث يقتضي محدثاً فدل ذلك على محدثهما وأنه لا يشبههما إذ كل فاعل فغير مشبه لفعله ألا ترى أن الباني لا يشبه بنائه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة أخرى أنه لو أشبهه لجرى عليه ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لا يكون هو أولى بالحدوث من محدثه ولما صح أن محدث الأجسام والليل والنهار قديم صح أنه لا يشبهها وهي تدل على أن محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل إلا من القادر ويدل أن محدثها حي لاستحالة وجود الفعل إلا من قادر حي ويدل أيضاً على أنه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق إلا من عالم به قبل إحداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جارياً على منهاج واحد لا يختلف في كل صقع في الطول والقصر أزمان السنة على المقدار الذي عرف منهما الزيادة والنقصان دل على أن مخترعهما قادر على ذلك عالم إذ لو لم يكن قادراً لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالما لم يكن فعله متقناً منتظما ٭ وأما دلالة الفلك التي تجري في البحر على توحيد الله فمن جهة أنه معلوم أن الأجسام لو اجتمعت على أن تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيال الحامل للفلك وعلى أن تجري الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لا سبيل لأحد من المخلوقين إلى إجرائها وإزالتها كما قال تعالى في موضع آخر [إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره] ففي تسخير الله تعالى الماء لحمل السفن وتسخيره الرياح لإجرائها أعظم الدلائل على إثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الحي الذي لا شبه له ولا نظير إذ كانت الأجسام لا تقدر عليه فسخر الله الماء لحمل السفن على ظهره وسخر الرياح لإجرائها ونقلها لمنافع خلقه ونبههم على توحيده وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا أن خالقهم قد أنعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم في دار السلام ٭ قال أبو بكر وأما دلالة إنزاله الماء على توحيده فمن قبل أنه قد علم كل عاقل أن من شأن الماء النزول والسيلان وأنه غير جائز ارتفاع الماء من سفل إلى علو إلا بجاعل يجعله كذلك فلا يخلو الماء الموجود في السحاب من أحد معنيين إما أن يكون محدث أحدثه هناك في السحاب أو رفعه من معادنه من الأرض والبحار إلى هناك وأيهما كان فدل ذلك على إثبات الواحد القديم الذي لا يعجزه شيء ثم أمساكه في السحاب غير سائل منه حتى ينقله إلى المواضع التي يريدها بالرياح المسخرة لنقله فيه أدل دليل على توحيده وقدرته فجعل السحاب مركبا للماء والرياح مركباً للسحاب

حتى تسوقه من موضع إلى موضع ليعم نفعه لسائر خلقه كما قال تعالى [أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم] ثم أنزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبتها في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها إلى موضعها من الأرض ولولا أن مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان يجوز أن يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرته وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وائتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها إلى الأرض فيؤدي إلى هلاك الحرث والنسل وإبادة جميع ما على الأرض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى [ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر] فيقال إنه كان صباً كنحو السيول الجارية في الأرض ففي إنشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع إلى موضع أدل دليل على توحيده وقدرته وأنه ليس بجسم ولا مشبه الأجسام إذ الأجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * وأما دلالة إحياء الله الأرض بعد موتها على توحيده فهي من جهة أن الخلق كلهم لو اجتمعوا على إحياء شيء منها لما قدروا عليه ولما أمكنهم إنبات شيء من النبات فيها فإحياء الله تعالى الأرض بالماء وإنباته أنواع النبات فيها التي قد علمنا يقيناً ومشاهدة أنه لم يكن فيها شيء منه ثم كل شيء من النبات لو فكرت فيه على حياله لوجدته دالاً على أنه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب أجزائه ونظمها على غاية الإحكام من أدل الدليل على أن خالق الجميع واحد وأنه قادر عالم وأنه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون في آيات الله تعالى إذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك أجزاء الأرض والهواء ويخرج منه أنواع النبات والأزهار والأشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والألوان والأشكال ولو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب أن يتفق موجبها إذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على أنه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف أنواعه وطعومه وألوانه رزقاً للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * وأما دلالة ما بث فيها من دابة على توحيده فهي كذلك في الدلالة أيضاً في اختلاف أنواعه إذ غير جائز أن تكون الحيوانات هي

المحدثة لأنفسها لأنها لاتخلو من أن تكون أحدثتها وهي موجودة أو معدومة فإن كانت موجودة فوجودها قد أغنى عن إحداثها وإن كانت معدومة فإنه يستحيل إيجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا أنها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الأجسام وإنشاء الأجرام فهي في حال عدمها أحرى أن لاتكون قادرة عليها وأيضاً فإنه لايقدر أحد من الحيوان على الزيادة في أجزائه فهو بنفي القدرة على إحداث جميعه أولى فثبت أن المحدث لها هو القادر الحكيم الذي لا يشبه شيء ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبها لها من وجه لكان حكمها في امتناع جواز وقوع إحداث الأجسام وأما دلالة تصريف الرياح على توحيده فهي أن الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم أن تصريفها تارة جنوباً وتارة شمالا وتارة صبا وتارة دبوراً محدث فعلمنا أن المحدث لتصريفها هو القادر الذي لاشبه له إذ كان معلوماً استحالة إحداث ذلك من المخلوقين فهذه دلائل قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وأمرهم بالإستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على إحداث النبات من غير ماء ولا زراعة وإحداث الحيوانات بلا نتاج ولا زواج ولكنه تعالى أجرى عادته في إنشاء خلقه على هذا تنبيها لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر في عظمته وليشعرهم في كل وقت ما أغفلوه ويزعج خواطرهم للفكر فيما أهملوه فخلق تعالى الأرض والسماء ثابتتين دائمتين لاتزولان ولا تتغيران عن الحال التي جعلهما وخلقهما عليها بديا إلى وقت فنائهما ثم أنشأ الحيوان من الناس وغيرهم من الأرض ثم أنشأ للجميع رزقاً منها وأقواتاً بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون أنهم مستغنون بما أعطوا بل جعل لهم قوتاً معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يبطروا ويكونوا مستشعرين للإفتقار إليه في كل حال ووكل إليهم في بعض الأسباب التي يتوصلون بها إلى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم أن للأعمال ثمرات من الخير والشر فيكون ذلك داعياً لهم إلى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر مغبته ثم تولى هو لهم من إنزال الماء مالم يكن في وسعهم وطاقتهم أن ينزلوه لأنفسهم فأنشأ سحاباً في الجو وخلق فيه ماء ثم أنزله على الأرض بمقدار الحاجة ثم أنبت لهم به سائر أقواتهم وما يحتاجون إليه لملابسهم ثم لم يقتصر فيما أنزله من السماء على منافعه في وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع في الأرض يجتمع فيه ذلك الماء فيجري أولا فأولا

على مقدار الحاجة كما قال تعالى [ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض] ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له فى الأرض لوقت الحاجة لسال كله وكان فى ذلك تلف سائر الحيوان الذى على ظهرها لعدمه الماء فتبارك الله رب العالمين الذى جعل الأرض بمنزلة البيت الذى يأوى إليه الإنسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر ما يحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ما ينقله الإنسان إلى بيته لمصالحه ثم سخر هذه الأرض لنا وذللها للمشى عليها وسلوك طرقها ومكننا من الإنتفاع بها فى بناء البيوت والدور ليسكن من المطر والحر والبرد وتحصناً من الأعداء لم تخرجنا إلى غيرها فأى موضع منها أردنا الإنتفاع به فى إنشاء الأبنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب أمكننا ذلك وسهل علينا سوى ما أودعها من الجواهر التى عقد بها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى [وقدر فيها أقواتها] فهذه كلها وما يكثر تعداده ولا يحيط علمنا به من بركات الأرض ومنافعها ثم لما كانت مدة أعمارنا وسائر الحيوان لا بد من أن تكون متناهية جعلها كفاتاً لنا بعد الموت كما جعلها فى الحياة فقال تعالى [ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً] وقال تعالى [إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً] ثم لم يقتصر فيها خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المألم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليشعرنا أنه غير مريد منا الركون إلى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا إليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التى خلقنا لها فكان النفع والصلاح فى الدين فى الذوات المؤلمة المؤذية كهو فى الملذة السارة وليشعرنا فى هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بآلام الآخرة ولنزجر عن القبائح فنستحق النعيم الذى لا يشوبه كدر ولا تنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل التوحيد على ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية الواحدة لكان كافياً شافيا فى إثباته وإبطال قول سائر أصناف الملحدين من أصحاب الطبائع ومن الثنوية ومن يقول بالتشبيه ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية فى هذا الموضع إذ كان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسأل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسبنا الله ونعم الوكيل.

باب إباحة ركوب البحر

وفى قوله تعالى [والفلك التي تجري فى البحر بما ينفع الناس] دلالة على إباحة ركوب البحر غازيا وتاجراً ومبتغياً لسائر المنافع إذ لم يخص ضربا من المنافع دون غيره وقال تعالى [هو الذي يسيركم فى البر والبحر] وقال [ربكم الذي يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله] وقوله [لتبتغوا من فضله] قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] وقال تعالى [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] وقد روى عن جماعة من الصحابة إباحة التجارة فى البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو فى البحر إشفاقا على المسلمين وروى عن ابن عباس أنه قال لا يركب أحد البحر إلا غازيا أو حاجا أو معتمراً وجائز أن يكون ذلك منه على وجه المشورة والإشفاق على راكبه وقد روى ذلك فى حديث عن النبي ﷺ حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا إسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر أبي عبيد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز فى سبيل الله فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه فى طلب الدنيا وأجاز ذلك فى الغزو والحج والعمرة إذ لا غرر فيه لأنه إن مات فى هذا الوجه غرقا كان شهيداً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود حدثنا سليمان ابن داود العتكي حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن أنس ابن مالك قال حدثتني أم حرام بنت ملحان أخت أم سليم أن رسول الله ﷺ نام عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله وما أضحكك قال رأيت قوماً ممن يركب ظهر هذا البحر كالملوك على الأسرة قالت قلت يارسول الله أدع الله يجعلني منهم قال فإنك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله ما أضحكك فقال مثل مقالته قلت يارسول الله أدع الله أن يجعلني منهم قال أنت من الأولين قال فتزوجها عبادة ابن الصامت فغزا فى البحر فحملها معه فلما رجع قربت لها بغلة لتركبها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجوبري الدمشقي قال حدثنا مروان قال أخبرنا هلال بن ميمون الرملي عن يعلى بن شداد

عن أم حرام عن النبي ﷺ أنه قال (المائد في البحر الذي يصيبه القيء له أجر شهيد والغرق له أجر شهيدين) والله تعالى أعلم.

باب تحريم الميتة

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله] قال أبو بكر الميتة في الشرع اسم حيوان الميت غير المذكى وقد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لآدمي فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنبين شرائط الذكاة في موضعها إن شاء الله تعالى والميتة وإن كانت فعلا لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بأن التحريم والتحليل والحظر والإباحة إنما يتناولان أفعالنا ولا يجوز أن يتناولا فعل غيرنا إذ غير جائز أن ينهى الإنسان عن فعل غيره ولا أن يؤمر به فإن معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز إطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وإن لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم فإنه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الحظر فلا يجوز الانتفاع بشيء منها إلا أن يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبي ﷺ تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالإباحة فروى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالجراد والسمك وأما الدمان فالطحال والكبد) وروى عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الخبط (أن البحر ألقى إليهم حوتا فأكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا أخبروا النبي ﷺ فقال هل عندكم منه شيء تطعموني) ولا خلاف بين المسلمين في إباحة السمك غير الطافي وفي الجراد ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم] وبقول النبي ﷺ في حديث صفوان بن سليم الزرقي عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في البحر (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبت وقد خالفه في سنده يحيى بن سعيد الأنصاري فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن أبي بردة عن أبيه عن رسول الله ﷺ ومثل هذا الاختلاف

فى السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبد الله البكائى قال حدثنا سليمان الأعمش قال حدثنا أصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (فى البحر ذكى صيده طهور ماؤه) وهذا أضعف عند أهل النقل من الأول وقد روى فيه حديث آخر وهو ما رواه يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن أبى معاوية العلوى عن مسلم بن عشى المدلجى عن الفراسى أن رسول الله ﷺ قال (فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته) وهذا أيضاً مما لا يحتج به لجهالة رواية ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو القاسم بن أبى الزناد قال حدثنا إسحاق بن حازم عن عبد الله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه سئل عن البحر فقال (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) قال أبو بكر وقد اختلف فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه فكرهه أصحابنا والحسن بن حى وقال مالك والشافعى لا بأس به وقد اختلف السلف فيه أيضاً فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن على عليه السلام قال (ما طفا من ميتة البحر فلا تأكله) وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن أبى الهذيل عن ابن عباس أنهما كرها الطافى فهؤلاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد ابن المسيب والحسن وابن سيرين وإبراهيم كراهيته وروى عن أبى بكر الصديق وأبى أيوب إباحة أكل الطافى من السمك والذى يدل على حظر أكله ظاهر قوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافى من الجملة فخصصناه واختلفوا فى الطافى فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد ابن عبدة حدثنا يحيى بن سليم الطائفى قال حدثنا إسماعيل بن أمية عن أبى الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه) وروى إسماعيل بن عياش قال حدثنى عبد العزيز بن عبيد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبد الله المجمر عن جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال (ما جزر عنه البحر فلا تأكل وما ألقى فكل وما وجدته ميتاً طافياً فلا تأكله) وقد روى بن أبى ذيب عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ مثله وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا موسى

ابن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن يحيى بن أبي أنيسة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (إذا وجدتموه حياً فكلوه وما ألقى البحر حياً فمات فكلوه وما وجدتموه ميتاً طافياً فلا تأكلوه) وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص ابن غياث عن ابن أبي ذيب عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (ما صدتموه وهو حي فمات فكلوه وما ألقى البحر ميتاً طافياً فلا تأكلوه) فإن قيل قد روى هذا الحديث سفيان الثوري وأيوب وحماد عن أبي الزبير موقوفاً على جابر • قيل له هذا لا يفسده عندنا لأنه جائز أن يرويه عن النبي ﷺ تارة ثم يرسل عنه فيفتي به وفتياه بما رواه عن النبي ﷺ غير مفسد له بل يؤكده على أن إسماعيل بن أمية فيما يرويه عن أبي الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن أبي ذيب فزيادتهما في الرفع مقبولة على هؤلاء • فإن قيل قد روى عن النبي ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد) وذلك عموم في جميعه قيل له نخصه ما ذكرنا ورويناه في النهي عن الطافي ويلزم مخالفنا على أصله في ترتيب الأخبار أن يبني العام على الخاص فيستعملها وأن لا يسقط الخاص بالعام وعلى أن هذا الخبر في رفعه اختلاف فرواه مرحوم العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر موقوفاً عليه ورواه يحيى الحماني عن عبد الرحمن بن زيد مرفوعاً فيلزمك فيه مثل ما رمت إلزامنا إياه في خبر الطافي • فإن احتج بما روى عن النبي ﷺ أنه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخصص الطافي من غيره قيل له نستعملهما جميعاً ونجعلهما كأنهما وردا معاً نستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل خبر الإباحة فيما عدا الطافي • فإن قيل فإن من أصل أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتفق الفقهاء على استعمال أحد الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في الاستعمال قاضياً على ما اختلف فيه وقوله ﷺ هو الحل ميتته وأحلت لنا ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف فيه فينبغي أن يقضي عليه بالخبرين الآخرين قيل له إنما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده نص الكتاب فأما إذا كان عموم الكتاب معاضداً للخبر المختلف في استعماله فإنا لا نعرف قوله فيه وجائز أن يقال إنه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد أن يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك مخصوصاً منه فإن

احتجوا بحديث جابر فى قصة جيش الخبط وإباحة النبى ﷺ أكل الحوت الذى ألقاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وإنما الطافى ما مات حتف أنفه فى الماء من غير سبب حادث ومن الناس من يظن أن كراهة الطافى من أجل بقائه فى الماء حتى طفا عليه فيلزمونا عليه الحيوان المذكى إذا ألقى فى الماء حتى طفا عليه وهذا جهل منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لأن السمك لو مات ثم طفا على الماء لأكل ولو مات حتف أنفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته فى الماء حتف أنفه لا غير وقد روى لنا عبد الباقى حديثاً وقال لنا إنه حديث منكر فذكر أنه حدثه به عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجاهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن إبان بن أبى عياش عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ قال (كل ماطفا على البحر) وإبان بن عياش ليس هو ممن يثبت ذلك بروايته قال شعبة لأن أزنى سبعين زنية أحب إلى من أن أروى عن إبان بن عياش فإن احتج محتج بقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر وطعامه] وأنه عموم فى الطافى وغيره ه قيل له الجواب عنه من وجهين أحدهما أنه مخصوص بماذكرنا من تحريم الميتة والأخبار الواردة فى النهى عن أكل الطافى والثانى أنه روى فى التفسير فى قوله تعالى وطعامه أنه ما ألقاه البحر فمات وصيده ما اصطادوا وهو حى والطافى خارج منهما لأنه ليس مما ألقاه البحر ولا مما صيد إذ غير جائز أن يقال اصطاد سمكا ميتا كما لا يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنتظم الطافى ولم تتناوله والله أعلم .

باب أكل الجراد

قال أصحابنا والشافعى رضى الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته ميتا وروى ابن وهب عن مالك أنه إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل وإنما هو بمنزلة مالو وجده ميتا قبل أن يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهرى وربيعة وقال مالك وما قتله مجوسى لم يؤكل وقال الليث بن سعد أكره أكل الجراد ميتاً فأما الذى أخذته حياً فلا بأس به ه قال أبو بكر قول النبى ﷺ فى حديث ابن عمر (أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد) يوجب إباحته جميعه مما وجد ميتاً ومما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر فى إباحة أكل الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لقتل آخذه إذ لم يشترطه النبى ﷺ حدثنا عبد الباقى قال حدثنا

الحسن بن المثنى قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى بن عمارة الأنصاري قال حدثنا فائد أبو العوام عن أبي عثمان الهندي عن سلمان أن النبي ﷺ سئل عن الجراد قال أكثر جنود الله لا آكله ولا أحرمه وما لم يحرمه النبي ﷺ فهو مباح وتركه أكله لا يوجب حظره إذ جائز ترك أكل المباح وغير جائز نفي التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين ما مات وبين ما قتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله ﷺ فأصبنا جراداً فأكلناه وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره * قال أبو بكر ولم يفرق بين ميته وبين مقتوله حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا أبو الخطاب قال حدثنا أبو عتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله ﷺ يأكله * قال أبو بكر فهذه الآثار الواردة في الجراد لم يفرق في شيء منها بين ميته وبين مقتوله * فإن قيل ظاهر قوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] يقتضي حظر جميعها فلا نخص منها إلا ما أجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في إيجاب تحريمه * قيل له تخصه الأخبار الواردة في إباحته وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الأخبار بين شيء منها فلم يجز تخصيص شيء منها ولا الإعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على أنها قاضية على الآية مخصصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا للطافي منه دون غيره لأن الأخبار الواردة في تخصيص السمك بالإباحة من جملة الميتة بإزائها أخبار أخر في حظر الطافي منه فاستعملناها جميعاً وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر وأيضاً فإنه لما وافقنا مالك ومن تابعه على إباحة المقتول منه دل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لأن القتل ليس بذكاة في حقه لأن الذكاة في الأصل على وجهين وهي فيما له دم سائل أحدهما قطع الحلقوم والأوداج في حال إمكانه والآخر إسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى أن الصيد لا يكون مذكى بإصابته إلا أن يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف أنفه سواء كما كان قتل ما له دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف أنفه سواء في كونه غير مذكى فكذلك واجب أن يستوي حكم قتل الجراد وموته حتف أنفه إذ ليس هو مما يسفح دمه * فإن قيل قد فرقت بين السمك

الطافى وما قتله آخذه أو مات بسبب حادث فما أنكرت من فرقنا بين ما مات من الجراد وما قتل منه قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن هذا هو القياس فى السمك لما لم يحتج فى صحة ذكاته إلى سفح الدم إلا أنا تركنا القياس للآثار التى ذكرنا ومن أصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الأثر فى تخصيص بعض الجراد بالإباحة دون بعض فوجب استعمال أخبار الإباحة فى الكل والوجه الآخر أن السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة القتل ولم يحتج إلى سفح دمه فى شرط الذكاة لأن دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة فى سائر ماله دم سائل وهذا المعنى غير موجود فى الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر أنه قال الجراد كله ذكى وعن عمر وصهيب والمقداد إباحة أكل الجراد ولم يفرقوا بين شيء منه والله أعلم .

باب ذكاة الجنين

قال أبو بكر اختلف أهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرهما إذا خرج ميتاً بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يؤكل إلا أن يخرج حياً فيذبح وهو قول حماد وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم يؤكل أشعر أو لم يشعر وهو قول الثورى وقد روى عن على وابن عمر قالا ذكاة الجنين ذكاة أمه وقال مالك إن تم خلقه ونبت شعره أكل وإلا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الأوزاعى إذا تم خلقه فذكاة أمه ذكاته قال الله تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم] وقال فى آخرها [إلا ما ذكيتم] وقال [إنما حرم عليكم الميتة] فحرم الله الميتة مطلقاً واستثنى المذكى منها وبين النبى ﷺ الذكاة فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبة وفى غير مقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله ﷺ انهر الدم بما شئت وقوله فى المعراض إذا خزق فكل وإذا لم يخزق فلا تأكل فلما كانت الذكاة منقسمة إلى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكى بالصفة التى ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين كان محرماً بظاهر الآية * واحتج من أباح ذلك بأخبار رويت من طرق منها عن أبى سعيد الخدرى وأبى الدرداء وأبى أمامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبى أيوب وأبى هريرة أن النبى ﷺ قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وهذه الأخبار كلها واهية السند عند أهل النقل كرهت الإطالة بذكر أسانيدها وبيان ضعفها واضطرابها إذ ليس فى شيء منها دلالة على موضع الخلاف

وذلك لأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيته كما تذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى [وجنة عرضها السموات والأرض] معناه كعرض السموات والأرض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك والمعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك ، قال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها سوى أن عظم الساق منك دقيق

ومعناه فعيناك كعينيها وجيدك كجيدها وإذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجز أن يكون المعنيان جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما إذ كان في أحد المعنيين إيجاب تذكيته فإنه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والآخر يبيح أكله بذكاة أمه إذ غير معتبر ذكاته في نفسه لم يجز لنا أن نخصص الآية به ووجب أن يقول محمولا على موافقة الآية إذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهي السند محتمل لموافقتها ويدل على أن مراده إيجاب تذكيته كما تذكى الأم اتفاق الجميع على أنه إذا خرج حياً وجب تذكيته ولم يجز الاقتصار على تذكية الأم فكان ذلك مراداً بالخبر فلم يجز أن يريد به مع ذلك أن ذكاة أمه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما إذ كان في أحد المعنيين إيجاب تذكيته وفي الآخر نفيه فإن قال قائل ما أنكرت أن تريد المعنيين في حالين بأن يجب ذكاته إذا خرج حياً ويقتصر على ذكاة أمه إذا خرج ميتاً قبل له ليس ذكر الحالين موجوداً في الخبر وهو لفظ واحد ولا يجوز أن يريد به الأمرين جميعاً لأن في إرادة أحد المعنيين إثبات زيادة حرف وليس في الآخر إثبات زيادة حرف وليس في الجائز أن يكون لفظ واحد فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بإرادتهما فإن قيل إذا كان إرادة أحد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس في الآخر زيادة فحمله على المعنى الذي لا يفتقر إلى زيادة أولى لأن حذف الحرف يوجب أن يكون اللفظ مجازاً وإذا لم يكن فيه حذف شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز قيل له كون الحرف محذوفاً أو غير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لأنه وإن كان مجازاً فهو مفهوم اللفظ محتمل له ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يجز من أجل ذلك تخصيص الآية فإن قال قائل ليس في اللفظ احتمال كونه غير مذكى بذكاة الأم لأنه لا يسمى جنيناً إلا في حال كونه في بطن أمه ومتى باينها لا يسمى جنيناً والنبي ﷺ إنما أثبت له الذكاة في حال اتصاله بالأم وذلك يوجب أن يكون مذكى

بتلك الحال في ذكاتها قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أنه جائز أن يسمى بعد الانفصال جنيناً لقرب عهده من الاجتنان في بطن أمه ولا يمتنع أحد من إطلاق القول بأن الجنين لو خرج حياً ذكي كما تذكى الأم فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بعمود فسطاط فألقت جنيناً ميتاً فقضى النبي ﷺ بغرة عبد أو أمة فسماه جنيناً بعد الإلقاء وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون مراد النبي ﷺ ذكاة الجنين ذكاة أمه أنه يذكى كما تذكى أمه إذا ألقته حياً والوجه الآخر أنه لو كان مراده كونه مذكى وهو جنين لوجب أن يكون مذكى بذكاة الأم وإن خرج حياً وإن موته بعد خروجه لا يكسبه حكم الميتات كونه في بطن أمه فلما اتفق الجميع على أن خروجه حياً يمنع أن يكون ذكاة الأم ذكاته ثبت أنه لم يرد إثبات ذكاة الأم له في حال اتصاله بالأم فإن قال قائل إنما أراد إثبات الحكم بحال خروجه ميتاً قيل له هذه دعواك لم يذكرها النبي ﷺ فإن جاز أن تشترط فيه موته في حال كونه جنيناً وإن لم يذكره النبي ﷺ جاز لنا أن نشترط إيجاب ذكاته خرج حياً أو ميتاً فمتى لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يجز أكله وعلى أنا متى شرطنا إيجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بأمه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا إباحة الأكل معلقة بوجود الذكاة فيه في حال كونه جنيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك أولى من الاقتصار به على ما ذكرت وإثبات ضمير فيه لا ذكر له في الخبر ولا دلالة عليه فإن قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت في إيجاب ذكاته إذا خرج يسقط فائدته لأن ذلك معلوم قبل وروده قيل له ليس كذلك من قبل أنه أفاد أنه إن خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات في حال لم يقدر على ذكاته أو بقي وبطل بذلك قول من يقول أنه إن مات في وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكى بذكاة الأم ومن جهة أخرى أنه حكم بإيجاب ذكاته وأنه إن خرج ميتاً لم يؤكل إذ هو غير مذكى فإن خرج حياً ذكي فأفاد أنه ميتة لا تؤكل وبطل به قول من يقول أنه لا يحتاج إلى ذكاة إذا خرج ميتاً فإن احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى الساجي عن بندار وإبراهيم بن محمد التيمي قالا حدثنا يحيى بن سعيد قالا حدثنا مجالد عن أبي الوداك عن أبي سعيد أن النبي ﷺ سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال إن شئتم فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه ـ قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه أنه خرج ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وأبو

أسامة وعيسى بن يونس ولم يذكروا فيه أنه خرج ميتاً وإنما قالوا سئل النبي ﷺ عن الجنين يكون فى بطن الجزور أو البقرة أو الشاة فقال كلوه فإن ذكاته ذكاة أمه ورواه أيضاً ابن أبي ليلى عن عطية عن أبي سعيد عن النبي ﷺ وكذلك قال كل من يروى ذلك عن النبي ﷺ ممن قدمنا ذكره لم يذكروا احد منهم أنه خرج ميتاً ولم تجيء هذه اللفظة إلا فى رواية الساجى ويشبه أن تكون هذه الزيادة من عنده فإنه غير مأمون ه فإن احتج بما روى عن ابن عباس فى قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام] أنها الأجنة ه قيل له أنه قد روى عن ابن عباس أنها جميع الأنعام وأن قوله تعالى [إلا مايتلى عليكم] الخنزير وروى عن الحسن أن بهيمة الأنعام الشاة والبعير والبقر والأولى أن تكون على جميع الأنعام ولا تكون مقصورة على الجنين دون غيره لأنه تخصيص بلا دلالة وأيضاً فإن كان المراد الأجنة فهى على إباحتها بالذكاة كسائر الأنعام هى مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين إذا خرج حياً هو مباح بشرط الذكاة وأيضاً فإن قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا مايتلى عليكم] إذا كان المراد مايتلى عليكم فى المستقبل مما هو محرم فى الحال فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لأنه يكون بمنزلة مالو قال بعض الأنعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتبار عموم شيء منه ه فإن قال قائل لما كان حكم الجنين حكم أمه فيمن ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنيناً ميتاً ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه فى الذكاة إذا مات فى بطن أمه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى إيجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان إذا مات بموت أمه وخرج ميتاً أكل وإذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكى ه قيل له هذا قياس فاسد لأنه قياس حكم على حكم غيره وإنما القياس الصحيح الجمع بين المسئلتين فى حكم واحد بعلة توجب رد إحداهما إلى الأخرى فأما فى قياس مسئلة على مسئلة فى حكمين مختلفين فإن ذلك ليس بقياس وقد علمنا أن المسئلة التى استشهدت بها إنما حكمها ضمان الجنين فى حال انفصاله منها حياً بعد موتها ومسئلتنا إنما هى فى إثبات ذكاة الأم له فى حال ومنعه فى حال أخرى فكيف يصح رد هذه إلى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة أو غيرها فألقت جنيناً ميتاً لم يجب للجنين أرش ولا قيمة على الضارب وإنما يجب فيه نقصان الأم إن حدث بها نقصان وإذا لم يكن لجنين البهائم بعد الانفصال حكم فى حياة الأم وثبت ذلك لجنين

المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الإنسان وقد اختلف حكمهما فى نفس ما ذكرت ، فإن قيل لما كان الجنين فى حال اتصاله بالأم فى حكم عضو من أعضائها كان بمنزلة العضو منها إذا ذكيت الأم فيحل بذكاتها ، قيل له غير جائز أن يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً تارة فى حياة الأم وتارة بعد موتها والعضو لا يجوز أن يثبت له حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت أنه غير تابع لها فى حال حياتها ولا بعد موتها فإن قيل الواجب أن يتبع الجنين الأم فى الذكاة كما يتبع الولد الأم فى العتاق والإستيلاد والكتابة ونحوها ، قيل له هذا غلط من الوجه الذى قدمنا فى امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن جهة أخرى أنه غير جائز إذا أعتقت الأمة أن ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للأم فى الأحكام التى ذكرت وجائز أن يذكى الأم ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الأم ذكاة له فعلمنا أنه لا يتبع الأم فى الذكاة إذ لو تبعها فى ذلك لما جاز أن ينفرد بعد ذكاة الأم بذكاة نفسه ، وأما مالك فإنه ذهب فيه إلى ما روى فى حديث سليمان أبى عمران عن ابن البراء عن أبيه أن رسول الله ﷺ قضى فى أجنة الأنعام أن ذكاتها ذكاة أمها إذا أشعرت وروى الزهرى عن ابن كعب بن مالك قال كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون إذا أشعر الجنين فإن ذكاته ذكاة أمه وروى عن على وابن عمر من قولهما مثل ذلك ، فيقال له إذا ذكر الإشعار فى هذا الخبر وأبهم فى غيره من الأخبار التى هى أصح منه وهو خبر جابر وأبى سعيد وأبى الدرداء وأبى أمامة ولم يشترط فيها الإشعار فهلا سويت بينهما إذ لم تنف هذه الأخبار ما أوجبه خبر الإشعار إذ هما جميعاً يرجعان حكماً واحداً وإنما فى أحدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفى لغيره وفى الآخر إبهامه وعمومه ولما اتفقنا جميعاً على أنه إذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الأم واعتبرت ذكاة نفسه وهو فى هذه الحالة أقرب أن يكون بمنزلة أعضائها منه بعد مباينته لها وجب أن يكون ذلك حكمه إذا أشعر ويكون معنى قوله ذكاته ذكاة أمه على أنه يذكى كما تذكى أمه ، ويقال لأصحاب الشافعى إذا كان قوله ذكاته ذكاة أمه إذا أشعر ينفى ذكاته بأمه إذا لم يشعر فهلا خصصت به الأخبار المبهمة إذ كان عندكم أن هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو أولى منه ، ومما يحتج به على الشافعى أيضاً فى ذلك قوله ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان) ودلالة هذا الخبر يقتضى عنده تحريم سائر الميتات سواهما فيلزمه أن يحمل معنى قوله ذكاة الجنين

ذكاة أمه على موافقة دلالة هذا الخبر .

باب جلود الميتة إذا دبغت

قوله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم] وقوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما] يقتضى تحريم الميتة بجميع أجزائها وجلدها من أجزائها لأنه قد حله الموت بدلا من الحياة التي كانت فيه إلا أن قوله [على طاعم يطعمه] قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الأكل وقد بين النبي ﷺ هذا المعنى في جلد الميتة بعد الدباغ بقوله إنما حرم أكلها وإنما حرم لحمها ه وقد اختلف الفقهاء في حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح وسفيان الثوري وعبد الله بن الحسن العنبري والأوزاعي والشافعي يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعي إلا جلد الكلب والخنزير وأصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ إلا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة في الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ إذا بينت أنها ميتة ، والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ما ورد عن النبي ﷺ من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بألفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن عن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق أن النبي ﷺ أتى في غزوة تبوك على بيت بفنائه قربة معلقة فاستسقى فقيل إنها ميتة فقال (ذكاة الأديم دباغه) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فماتت فطرحناها فجاء النبي ﷺ فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فتلا قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] الآية أفلا استمتعتم بإهابها فبعثنا إليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شناً وقالت أم سلمة مر النبي ﷺ بشاة ميمونة فقال (ما على أهل هذه لو انتفعوا بإهابها) والزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبي ﷺ بشاة لهم ميتة فقال (ألا دبغوا إهابها فانتفعوا به) فقالوا يا رسول الله إنها ميتة فقال (إنما حرم من الميتة أكلها) في غير ذلك من الأخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة

بعد الدباغ كرهت الإطالة بذكرها ، وهذه الأخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين أحدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط والثاني جهة تلقي الفقهاء إياها بالقبول واستعمالهم لها فثبت بذلك أنها مستعملة مع آية تحريم الميتة وأن المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنا من دلالة قوله على طاعم يطعمه أن المراد بالآية فيما يتأتى فيه الأكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الأكل فلم يتناوله التحريم ومع ذلك فإن هذه الأخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا أنها ميتة ولم يكن النبي ﷺ ليقول (إنما حرم أكلها) فدل ذلك على أن تحريم الميتة مقدم على هذه الأخبار وأن هذه الأخبار مبينة أن الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية ، ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الأخبار الواردة في طهارتها ولا فرق في شيء منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين أن تباع أو يصلى عليها بل في سائر الأخبار أن دبغها ذكاتها ودباغها طهورها وإذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى أنها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفنا ثبت أنها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة الأصل ويدل على ذلك أيضاً أن التحريم متعلق بكونها مأكولة وإذا خرج عن حد الأكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك أيضاً موافقة مالك إيانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها لامتناع أكله وذلك موجود في الجلد بعد الدباغ فوجب أن يكون حكمه حكمها ، فإن قيل إنما جاز ذلك في الشعر والصوف لأنه يؤخذ منه في حال الحياة ، قيل له ليس يمتنع أن يكون ما ذكرنا علة الإباحة وكذلك ما ذكرت فيكون للإباحة علتان إحداهما أنه لا يتأتى فيه الأكل والأخرى أنه يؤخذ منه في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لأن موجبهما حكم واحد ومتى عللناه بما وصفناه وجب قياس الجلد عليه وإذا عللته بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول ، وقد روى الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله ابن عكيم قال قرىء علينا كتاب رسول الله ﷺ أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب فاحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الأخبار الواردة في الإباحة

بهذا الخبر من وجوه أحدها أن الأخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن علي عن قيس بن الربيع عن حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب إلينا عمر ابن الخطاب أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث أن عمر كتب إليهم بذلك فلا يجوز معارضة الأخبار التي قدمنا بمثله ومن جهة أخرى أنهما لو تساويا في النقل لكان خبر الإباحة أولى لاستعمال الناس له وتلقيهم إياه بالقبول ووجه آخر وهو أن خبر عبد الله بن عكيم لو انفرد عن معارضة الأخبار التي قدمنا لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لأنه قال لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب وهو إنما يسمى إهابا قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى إهابا وإنما يسمى أديما فليس إذاً في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ . وأما قول الليث بن سعد في إباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه أحد ومع ذلك هو مخالف لقوله ﷺ (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) لأنه قبل الدباغ يسمى إهاباً والبيع من وجوه الانتفاع فوجب أن يكون محظوراً بقوله (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) قال أبو بكر فإن قال قائل قوله ﷺ (إنما حرم من الميتة أكلها) يدل على أن التحريم مقصور على الأكل دون البيع . قيل له فينبغي أن تجيز بيع لحمها بقوله إنما حرم أكلها فإذا لم يجز بيع اللحم مع قوله إنما حرم أكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ فإن قال قائل منعت بيع اللحم بقوله إنما حرم أكلها قيل له وأمنع بيع الجلد بقوله [حرمت عليكم الميتة] لأنه لم يفرق بين الجلد واللحم وإنما خص من جملته المدبوغ منه دون غيره وأيضاً فروى عن النبي ﷺ أنه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) وإذا كان الجلد محرم الأكل قبل الدباغ كتحريم اللحم وجب أن لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لأعيانها كالخمر والدم ونحوهما . وأما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر إذا كان ميتة لقوله ﷺ (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الأديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولأنه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهراً . فإن قيل إذا كان نجساً في حال الحياة كيف يطهر بالدباغ . قيل له كما يكون جلد الميتة نجسا ويطهره الدباغ لأن الدباغ ذكاته كالذبح وأما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لأنه محرم العين بمنزلة الخمر والدم

فلا تعمل فيه الذكاة ألا ترى أنه لا يجوز الانتفاع به فى حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به فى حال الحياة فليس هو محرم العين والله أعلم .

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة] وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما أوجبا حظر لحمها وسائر أجزائها وقد روى محمد بن إسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله ﷺ مكة أتاه أصحاب الصليب الذين يجمعون الأوداك فقالوا يا رسول الله إنا نجمع هذه الأوداك وهى من الميتة وعكرها وإنما هى للأدم والسفن فقال رسول الله ﷺ (قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) فنهاهم عن ذلك فأخبر النبي ﷺ أن تحريم الله تعالى إياها على الإطلاق قد أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء أنه يدهن بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الأثر بتحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره .

باب الفأرة تموت فى السمن

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة] وقوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] لم يقتض تحريم ما ماتت فيه من المائعات وإنما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الأكل بسنة النبي ﷺ وهو ما روى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال سئل النبي ﷺ عن الفأرة تقع فى السمن فقال ﷺ إن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه وروى أبو سعيد الخدرى عن النبي ﷺ مثله وروى الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة أن فأرة وقعت فى سمن فماتت فقال النبي ﷺ ألقوها وما حولها ثم كلوه وروى عبد الجبار ابن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر أنه أخبره أنه كان عند رسول الله ﷺ حيث سأله رجل عن فأرة وقعت فى ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودككم قالوا يا رسول الله إنه مائع قال فانتفعوا به ولا تأكلوه فأطلق النبي ﷺ جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل وهذا يقتضى جواز

بيعه لأنه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبي ﷺ شيئاً منه وروى عن ابن عمر وأبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري والحسن في آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل قال أبو موسى بيعوه ولا تطعموه ولا نعلم أحداً من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودبغ الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند أصحابنا أيضاً ويبين عيبه وحكى عن الشافعي أن بيعه لا يجوز ويجوز الاستصباح به وقد روى في حديث ابن عمر عن النبي ﷺ إطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على أن المحرم منه الأكل دون غيره وأن بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الأشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل إذ ليس لهذه الأشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين ه فإن قيل يجوز الانتفاع بأم الولد والمدبر ولا يجوز بيعهما ه قيل له هذا لا يلزم على ما ذكرنا لأنا قيدنا المعنى بأنه لا حق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم أكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الأكل ولا حق له في منع البيع وأما المدبر وأم الولد فإنه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما إبطال لحقهما فلذلك منع بيعهما مع إطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لأنه محرم العين كلحمها ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس ما مات فيه الفأرة من المائعات بمحرم العين وإنما هو محرم الأكل لمجاورته الميتة وسائر وجوه المنافع مطلقة فيه سوى الأكل فكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز أكله وكذلك الرقيق يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبي ﷺ في أمره بإلقاء الفأرة وما حولها في الجامد منه على معنيين أحدهما أن ما كان نجساً في نفسه فإنه ينجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفأرة منه بالنجاسة وإن ما ينجس بالمجاورة لا ينجس ما جاوره إذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لأنه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الإناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا أصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة في التغليظ والتخفيف وأنها ليست متساوية المنازل فجاز من أجل ذلك أن يعتبر في بعضها أكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ والله أعلم بالصواب .

باب القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر أبو جعفر الطحاوي قال سمعت أبا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن علي بن مسهر قال كنت عند أبي حنيفة رضي الله عنه فأتاه ابن المبارك بهيئة خراساني فسأله عن رجل نصب له قدراً فيها لحم على النار فمر طير فوقع فيها فمات فقال أبو حنيفة لأصحابه ماذا ترون فذكروا له عن ابن عباس أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال أبو حنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فإن كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وإن وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لأنه إذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم وإذا وقع في حال سكونها فمات فإن الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب أبي حنيفة رضي الله عنه وقد ذكر أبو حنيفة رضي الله عنه علة فرقه بين وقوعه في حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فتموت فيها قال لا أرى أن آكل تلك القدر لأن الميتة قد اختلطت بما كان في القدر وقال الأوزاعي يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث ابن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مراراً ويغلى على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبد الله الباهلي قال حدثني عكرمة عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب أنه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فإن كرهته فأرسل إلي منه عضواً أو عضوين وهذا أيضاً لا دلالة فيه على حال الغليان لأنه جائز أن يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت والله سبحانه أعلم.

باب النفحة الميتة ولبنها

قال أبو حنيفة لبن الميتة وأنفحتها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال أبو يوسف ومحمد والثوري يكره اللبن لأنه في وعاء نجس وكذلك الأنفحة إذا كانت مائعة فإن كانت جامدة فلا بأس وقالوا جميعاً في البيضة إذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك

وعبد الله بن الحسن والشافعي لا يحل اللبن في ضروع الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن أكره أن أرخص فيها قال أبو بكر اللبن لا يجوز أن يلحقه حكم الموت لأنه لا حياة فيه ويدل عليه أنه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل إلا بذكاة الأصل كسائر أعضاء الشاة وأيضاً فإن قوله [نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين] عام في سائر الألبان فاقتضى ذلك شيئين أحدهما أن اللبن لا يموت ولا يحرمه موت الشاة والثاني أنه لا ينجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما إذا كان في ضرع الميتة قيل الفرق بينهما أن موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره مما حدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز أكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك على أن موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما خلق فيه ودليل آخر وهو قوله [من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين] وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا أحدهما ما قدمناه آنفاً في صدر المسألة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثاني أخباره بخروجه من بين فرث ودم هما نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لأنه موضع الخلقة كذلك كونه في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك أيضاً ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال أتى النبي ﷺ في غزوة الطائف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال أين يصنع هذا فقالوا بأرض فارس فقال اذكروا اسم الله عليه وكلوا ومعلوم أن ذبائح المجوس ميتة وقد أباح ﷺ أكلها مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس وأنهم كانوا إذ ذاك مجوساً ولا ينعقد الجبن إلا بأنفحة فثبت بذلك أن أنفحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن أبي رباح عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت سألت النبي ﷺ عن الجبن فقال ضعي السكين واذكري اسم الله تعالى وكلي فأباح النبي ﷺ في هذا الحديث أكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بأنفحة ميتة أو غيرها وقد روى عن علي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وأم سلمة والحسن بن علي إباحة أكل الجبن الذي فيه أنفحة الميتة فدل ذلك على أن الأنفحة طاهرة وإن كانت

من ميتة وإذا ثبت بما وصفنا طهارة الأنفحة وإن كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وأنفحتها ووجب أن يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لأنها تبين منها في حياتها وهي طاهرة يجوز أكلها فكذلك بعد موتها لأنها لو كانت مما يحتاج إلى ذكاة لما أباحها إلا ذكاة الأصل كسائر أعضائها لما كان شرط إباحتها الذكاة لم تحل إلا بذكاة الأصل.

باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلود السباع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيد الله بن الحسن يجوز الانتفاع بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لأنه يؤخذ منها في حال الحياة وقال الليث لا ينتفع بعصب الميتة ولا بعقبها ولا أرى بأسا بالقرن والظلف أن ينتفع به ولا بأس بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف . حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي قال حدثنا يوسف ابن السفر قال حدثنا الأوزعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة قال سمعت أم سلمة قالت سمعت النبي ﷺ يقول (لا بأس بمسك الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها إذا اغتسل بالماء) حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن ابن عمر قال حدثنا عبد الله بن سلمة عن ابن أبي ليلى عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال حدثني أبي أنه كان عند النبي ﷺ فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمساتق قال وفي الدباغ عنكم وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي ﷺ عن الفراء والجبن والسمن فقال إن الحلال الذي أحل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه قال أبو بكر هذه الأخبار فيها إباحة الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين أحدهما ما ذكرناه في حديث أم سلمة من النص على إباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن أبي ليلى في إباحة الفراء والمساتق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه دلالة على الإباحة من وجهين أحدهما أنه لو كان محرما لأجابه النبي ﷺ بالتحريم والثاني أن ما لم يذكر بتحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر والصوف ونحوهما بل فيه ما يوجب الإباحة وهو قوله [والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع] والدفء ما يتدفأ به من شعرها ووبرها

وصوفها وذلك يقتضى إباحة الجميع من الميتة والحي وقال تعالى [ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعا إلى حين] فعم الجميع بالإباحة من غير فصل بين المذكى منه وبين الميتة ومن حظر هذه الأشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] وذلك يتناولها بجميع أجزائها فإذا كان الصوف والشعر والعظام ونحوها من أجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها ه فيقال له إنما المراد بالآية ما يتأتى فيه الأكل والدليل عليه قوله تعالى في الآية الأخرى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] فأخبر أن التحريم مقصور على ما يتأتى فيه الأكل وقال النبي ﷺ (إنما حرم من الميتة لحمها) وفي خبر آخر (إنما حرم أكلها) فأبان النبي ﷺ عن مراد الله تعالى بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها التحريم ومن حيث خصصنا جلد الميتة والمدبوغ بالإباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتأتى فيه الأكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه أيضاً من جهة أخرى وهي أن جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الأكل بالدباغ مبيحاً له وجب أن يكون ذلك حكم سائر ما لا يتأتى فيه الأكل منها من الشعر والصوف ونحوهما ويدل عليه أيضاً أن الأخبار الواردة في إباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الإباحة على الإطلاق فاقتضى ذلك إباحة الإنتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً في الصوف والشعر لبينه النبي ﷺ لعلمه أن الجلود لا تخلوا من أجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم الموت ه والدليل على أن الشعر ونحوه لا حياة فيه أن الحيوان لا يتألم بقطعها ولو كانت فيه حياة لتألم بقطعها كما يألم بقطع سائر أعضائه فدل ذلك على أن الشعر والصوف والعظم والقرن والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لا يوجب لها حياة لأن الشجر والنبات ينميان ولا حياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ (ما بان من البهيمة وهي حية فهو ميت) ويبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب أن لا يحل إلا بذكاة الأصل كسائر أعضاء الحيوان فدل ذلك على أنه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج إلى ذكاة ه وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب

وإبراهيم إباحة شعر الميتة وصوفها ، وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهة عظام الفيل وروى عن ابن عمر أنه رأى على رجل فروا فقال لو أعلمه ذكيا لسرني أن يكون لي منه ثوب وذكر أنس أن عمر رأى على رجل قلنسوة ثعلب فنزعها وقال ما يدريك لعله مما لم يذك وقد اختلف في جلود السباع فكرهها قوم وأباحها أصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وأبو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار إباحة الانتفاع بجلود السباع وعن على بن حسين والحسن وإبراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة في الفراء دباغها ذكاتها ، فإن قال قائل روى قتادة عن أبي المليح عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن جلود السباع وقتادة عن أبي شيخ الهنائي أن معاوية قال لنفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن سروج النمور أن يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع أهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هـذا نهى تحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزى العجم كما روى أبو إسحاق عن هبيرة بن مريم عن على قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب وعن لبس القسى وعن الثياب الحمر وما روى عن الصحابة في إباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على أن النهى على وجه الكراهية والتشبه بالعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم في إباحة لبس الفراء والانتفاع بها وقوله صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الأديم ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل على أن النهى عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم .

باب تحريم الدم

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم] وقال [حرمت عليكم الميتة والدم] فلو لم يرد في تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قليلها وكثيرها فلما قال في آية أخرى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا] دل ذلك على أن المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره فإن قال قائل قوله [أو دما مسفوحا] خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الآيتين الأخريين عام في سائر الدماء فوجب إجراؤه على عمومه إذ ليس في الآية ما يخصه قيل

له قوله [أو دماً مسفوحا] جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء إلا ما كان منه بهذا الوصف لأنه قال [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم - إلى قوله - أو دماً مسفوحا] وإذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من أن يكون قوله [إنما حرم عليكم الميتة والدم] متأخراً عن قوله [أو دماً مسفوحا] أو أن يكونا نزلا معاً فلما عدمنا تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً فلا يثبت حينئذ تحريم الدم إلا معقوداً بهذه الصفة وهو أن يكون مسفوحاً وحدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن إسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن أبي الربيع الجرجاني أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية [أو دماً مسفوحا] لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله [أو دماً مسفوحا] قال حرم من الدم ما كان مسفوحا وأما اللحم يخالطه الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة أنها سئلت عن الدم يكون في اللحم والمذبح قالت إنما نهى الله عن الدم المسفوح ولا خلاف بين الفقهاء في جواز أكل اللحم مع بقاء أجزاء الدم في العروق لأنه غير مسفوح ألا ترى أنه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الأجزاء فيه وليس هو بمحرم إذ ليس هو مسفوحا ولما وصفنا قال أصحابنا إن دم البراغيث والبق والذباب ليس بنجس وقالوا أيضاً إن دم السمك ليس بنجس لأنه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث إذا تفاحش غسله ويغسل دم الذباب ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء إلا أن تقع منه نجاسة من دم أو بول أو غيره فعم الدماء كلها فإن قال قائل قوله [حرمت عليكم الميتة والدم] وقوله [أو دماً مسفوحا] يوجب تحريم دم السمك لأنه مسفوح ، قيل له هذا مخصوص بقوله ﷺ (أحلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد) فلما أباح السمك بما فيه من الدم من غير إراقة دمه وقد تلقى المسلمون هذا الخبر بالقبول في إباحة السمك من غير إراقة دمه وجب تخصيص الآية في إباحة دم السمك إذ لو كان محظوراً لما حل دون إراقة دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله أعلم .

باب تحريم الخنزير

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال تعالى [حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال تعالى [قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير] فنص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والأمة عقلت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وإن كان مخصوصاً بالذكر فإن المراد جميع أجزائه وإنما خص اللحم بالذكر لأنه أعظم منفعته وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد وخص القتل بالذكر لأنه أعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى [إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] فخص البيع بالنهي لأنه كان أعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة وإنما نص على البيع تأكيداً للنهي عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر أجزائه فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه وإن كان النص خاصاً في لحمه. وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الإباحة وقال الأوزاعي لا بأس أن يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز أن يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعي لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير. قال أبو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز أن يقال أن التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجائز أن يقال أن التحريم منصرف إلى ما كان فيه الحياة منه مما يألم بأخذه منه فأما الشعر فإنه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من أجزاء الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا في شعر الميتة وأن حكم المذكى والميتة في الشعر سواء إلا أن من أباح الانتفاع به من أصحابنا فذكر أنه إنما أجازه استحساناً وهذا يدل على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وإنما استحسنوا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم إجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة في شيء مع إقرار السلف إياهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب إباحته عندهم وهذا مثل ما قالوا في إباحة دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لأن هذا كان ظاهراً مستفيضاً في عهد السلف

من غير منكر به على فاعليه فصار ذلك إجماعا منهم وكذلك قالوا في الاستصناع أنهم أجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه إقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم النكير عليهم في استعماله فصار ذلك أصلا في جوازه ونظائر ذلك كثيرة واختلف أهل العلم في خنزير الماء فقال أصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن أبي ليلى والشافعي والأوزاعي لا بأس بأكل كل شيء يكون في البحر وقال الشافعي لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث ابن سعد لا يؤكل إنسان الماء ولا خنزير الماء قال أبو بكر ظاهر قوله [ولحم الخنزير] موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الماء لشمول الإسم له * فإن قيل إنما ينصرف هذا إلى خنزير البر لأنه الذي يسمى بهذا الاسم على الإطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وإنما يسمى به مقيداً واسمه الذي يطلق عليه في العادة حمار الماء * قيل له لا يخلو خنزير الماء من أن يكون على خلقة خنزير البر وصفته أو على غير ذلك فإن كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما في إطلاق الاسم عليه من قبل أن كونه في الماء لا يغير حكمه إذا كان في معناه وعلى خلقته إلا أن تقوم الدلالة على خصوصه وإن كان على خلقة أخرى غيرها ومن أجلها يسمى حمار الماء فكأنهم إنما أجروا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم أن أحداً لم يغلطهم في التسمية فدل ذلك على أنه خنزير على الحقيقة وأن الاسم يتناوله على الإطلاق وتسميتهم إياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير إذ جائز أن يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لا فرق بينهما إذ كان الاسم يتناول الجميع وإن خالفه في بعض أوصافه والله أعلم.

باب تحريم ما أهل به لغير الله

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله] ولا خلاف بين المسلمين أن المراد به الذبيحة إذا أهل بها لغير الله عند الذبح * فمن الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى [وما ذبح على النصب] وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقالوا إن الله تعالى قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بأنهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الأوزاعي والليث ابن سعد أيضاً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي لا تؤكل

ذبائحهم إذا سموا عليها باسم المسيح . وظاهر قوله تعالى [وما أهل به لغير الله] يوجب تحريمها إذا سمى عليها باسم غير الله لأن الإهلال به لغير الله هو إظهار غير اسم الله ولم يفرق فى الآية بين تسمية المسيح و بين تسمية غيره بعد أن يكون الإهلال به لغير الله وقوله فى آية أخرى [وما ذبح على النصب] وعادة العرب فى الذبائح للأوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمى عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أن علياً عليه السلام قال إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون . وأما ما احتج به القائلون بإباحة ذلك لإباحة الله طعام أهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكروا لأن إباحة طعام أهل الكتاب معقودة بشريطة أن لا يهلوا لغير الله إذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال [وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم] ما لم يهلوا به لغير الله . فإن قال قائل إن النصرانى إذا سمى الله فإنما يريد به المسيح عليه السلام فإذا كان إرادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير الله كذلك ينبغى أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى فى إرادته المسيح . قيل له لا يجب ذلك لأن الله تعالى إنما كلفنا حكم الظاهر لأن الإهلال هو إظهار القول فإذا أظهر اسم غير الله لم تحل ذبيحته لقوله [وما أهل به لغير الله] وإذا أظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لأن حكم الأسماء أن تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمتنع أن تكون العبادة علينا فى اعتبار إظهار الاسم دون الضمير ألا ترى أن من أظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول ﷺ كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك قال ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) وقد أعلمه الله أن فى القوم منافقين يعتقدون غير ما يظهرون ولم يجرهم مع ذلك مجرى سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من أحكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ما ظهر من أمورهم دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز أن تكون صحة ذكاة النصرانى متعلقة بإظهار اسم الله تعالى وأنه متى أظهر اسم المسيح لم تصح ذكاته كسائر المشركين إذا أظهروا على ذبائحهم

أسماء أو ثانهم والله أعلم .

باب ذكر الضرورة المبيحة لأكل الميتة

قال الله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه] وقال فى آية أخرى [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] وقال [فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم] فقد ذكر الله تعالى الضرورة فى هذه الآيات وأطلق الإباحة فى بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة فى كل حال وجدت الضرورة فيها ، واختلف أهل العلم فى معنى قوله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فقال ابن عباس والحسن ومسروق [غير باغ] فى الميتة [ولا عاد] فى الأكل وهو قول أصحابنا ومالك بن أنس وأباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين أكل الميتة عند الضرورة كما أباحوه لأهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير إذا لم يخرج باغياً على إمام المسلمين ولم يكن سفره فى معصية فله أن يأكل الميتة إذا اضطر إليها وإن كان سفره فى معصية أو كان باغياً على الإمام لم يجز له أن يأكل وهو قول الشافعى ، وقوله [إلا ما اضطررتم إليه] يوجب الإباحة للجميع من المطيعين والعصاة وقوله فى الآية الأخرى [غير باغ ولا عاد] وقوله [غير متجانف لإثم] لما كان محتملا أن يريد به البغى والعدوان فى الأكل واحتمل البغى على الإمام أو غيره لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الأخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يواطىء معنى العموم من غير تخصيص وأيضاً فقد اتفقوا على أنه لو لم يكن سفره فى معصية بل كان سفره لحج أو غزو أو تجارة وكان مع ذلك باغياً على رجل فى أخذ ماله أو عادياً فى ترك صلاة أو زكاة لم يكن ما هو عليه من البغى والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة ، فثبت بذلك أن قوله [غير باغ ولا عاد] لم يرد به انتفاء البغى والعدوان فى سائر الوجوه وليس فى الآية ذكر شىء منه مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجملا مفتقراً إلى البيان فلا يجوز تخصيص الآية الأولى به لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البغى والتعدى فى الأكل استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته فيما أريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك أولى من وجهين أحدهما أنه يكون مستعملا على عمومه والآخر أنا لا نوجب به تخصيص قوله [إلا ما اضطررتم

إليه] وكذلك [غير متجانف لإثم] لايخلو من أن يريد به مجانبة سائر الآثام حتى يكون شرط الإباحة للمضطر أن يكون غير متجانف لإثم أصلا فى الأكل وغيره حتى إن كان مقيما على ترك رد مظلمة درهم أو ترك صلاة أو صوم لم يتب منه لا يحل له الأكل أو أن يكون جائز له الأكل مع كونه مقيما على ضرب من المعاصى بعد أن لا يكون سفره فى معصية ولا خارجا على إمام وقد ثبت عند الجميع أن إقامته على بعض المعاصى لا تمنع استباحته للميتة عند الضرورة فثبت أن ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج فى إثبات المأثم الذى يمنع الإستباحة إلى دلالة من غير الآية وهذا يوجب إجمال اللفظ وافتقاره إلى البيان فيؤدى ذلك إلى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها ه ومتى أمكننا استعمال حكم الآية وجب علينا استعمالها وجهة إمكان استعمالها ما وصفنا من إثبات المراد بغياً وتعدياً فى الأكل بأن لا يتناول منها إلا بمقدار ما يمسك الرمق ويزيل خوف التلف وأيضاً قال الله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم ولا يختلف فى ذلك عندهم حكم العاصى والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الأكل زيادة على عصيانه فوجب أن يكون حكمه وحكم المطيع سواء فى استباحة الأكل عند الضرورة ألا ترى أنه لو امتنع من أكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصياً لله تعالى وإن كان باغياً على الإمام خارجا فى سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكى فى حال الإمكان والسعة ه فإن قيل قد يمكنه الوصول إلى استباحة أكل الميتة بالتوبة فإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ه قيل له أجل هو كما قلت إلا أنه غير مباح له الجناية على نفسه بترك الأكل وإن لم يتب لأن ترك التوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا العاصى متى ترك الأكل فى حال الضرورة حتى مات كان مرتكباً لضربين من المعصية أحدهما خروجه فى معصية والثانى جنايته على نفسه بترك الأكل وأيضاً فالمطيع والعاصى لا يختلفان فيما يحل لهما من المأكولات أو يحرم ألا ترى أن سائر المأكولات التى هى مباحة للمطيعين هى مباحة للعصاة كسائر الأطعمة والأشربة المباحة وكذلك ما حرم من الأطعمة والأشربة لا يختلف فى تحريمه حكم المطيعين والعصاة فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب أن يكون كذلك حكم العصاة فيها كسائر الأطعمة المباحة فى غير حال الضرورة ه فإن قال قائل إباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصى ه

قيل له قد انتظمت هذه المعارضة الخطأ من وجهين أحدهما قولك إباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لأن أكل الميتة فرض على المضطر والإضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من أكلها حتى مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترك أكل الخبز وشرب الماء فى حال الإمكان حتى مات كان عاصياً لله جانياً على نفسه ولا خلاف فى أن هذا حكم المضطر إلى الميتة غير الباغى فقول القائل إباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال إن إباحة أكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا أحد يعقل لأن الناس كلهم يقولون فرض على المضطر إلى الميتة أكلها فلا فرق بينهما ولم يختلف العاصى والمطيع فى أكل الخبز وشرب الماء كذلك فى أكل الميتة عند الضرورة وأما الوجه الثانى من الخطأ فهو قولك أنه لا رخصة للعاصى وهذه قضية فاسدة بإجماع المسلمين لأنهم رخصوا المقيم العاصى الإفطار فى رمضان إذا كان مريضاً وكذلك يرخصون له فى السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون المقيم العاصى أن يمسح يوماً وليلة وقد روى عن النبى ﷺ أنه رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع فإن عارضنا فساد هذه المقالة . وقوله [فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه] وقوله [فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم] كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لأن وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله [فلا إثم عليه] وقوله [فإن الله غفور رحيم] خبر له . وقوله [فمن اضطر] لا بد له من خبر به تم الكلام إذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذى يتم به الكلام ضميره وهو الأكل فكان تقديره فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه . ثم قوله [غير باغ ولا عاد] على قول من يقول غير باغ فى الميتة ولا عاد فى الأكل فيكون البغى والعدوان حالا للأكل وتقديره على قول من يقول غير باغ ولا عاد على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فأكل فلا إثم عليه فيكون البغى والعدوان حالا له عند الضرورة قبل أن يأكل فلا يكون ذلك صفة للأكل وعند الأولين يكون صفة للأكل . والحذف فى هذا الموضع كالحذف فى قوله [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] والمعنى فأفطر فعدة من أيام أخر لحذف فأفطر وقوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام] ومعناه فحلق ففدية وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف

ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب أن يكون حمله على البغي والعدوان في الأكل أولى منه على المسلمين وذلك لأنه لم يتقدم للمسلمين في الآية ذكر لا محذوفا ولا مذكوراً والأكل محذوف فحمله على مافي مقتضى الآية بأن يكون حالا له فيه وصفة أولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوفا ولا مذكوراً . وأما قوله [إلا ما اضطررتم إليه] فلا ضمير فيه ولا حذف لأنه لفظ مستغن بنفسه إذهو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] فإنه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن التضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل وقد انطوى تحته معنيان أحدهما أن يحصل في موضع لا يجد غير الميتة والثاني أن يكون غيرها موجوداً ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالها وقد روى عن مجاهد أنه تأولها على ضرورة الإكراه ولأنه إذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة الإكراه وجب أن يكون حكمه حكمه ولذلك قال أصحابنا فيمن أكره على أكل الميتة فلم يأكلها حتى قتل كان عاصياً لله كمن اضطر إلى ميتة بأن عدم غيرها من المأكولات فلم يأكل حتى مات كان عاصياً كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فيموت عاصياً لله بتركه الأكل لأن أكل الميتة مباح في حال الضرورة كسائر الأطعمة في غير حال الضرورة والله أعلم .

باب المضطر إلى شرب الخمر

قال أبو بكر وقد اختلف في المضطر إلى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر إلى شرب الخمر يشربها وهو قول أصحابنا جميعاً وإنما يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه إذ كان يرد عطشه وقال الحارث العكلي ومكحول لا يشرب لأنها لا تزيده إلا عطشا وقال مالك والشافعي لا يشرب لأنها لا تزيده إلا عطشا وجوعا وقال الشافعي ولأنها تذهب بالعقل وقال مالك إنما ذكرت الضرورة في الميتة ولم تذكر في الخمر . قال أبو بكر في قول من قال إنها لا تزيل ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين أحدهما أنه معلوم من حالها أنها تمسك الرمق عند الضرورة وتزيل العطش ومن أهل الذمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهراً إكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم في ذلك غير المعقول

المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر أنه إن كان كذلك كان الواجب أن نحيل مسئلة السائل عنها ونقول إن الضرورة لا تقع إلى شرب الخمر وأما قول الشافعي في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لأنه سئل عن القليل الذي لا يذهب العقل إذا اضطر إليه وأما قول مالك أن الضرورة إنما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر فإنها في بعضها مذكورة في الميتة وما ذكر معها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله تعالى [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله في قوله تعالى [يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] وقوله تعالى [قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم] وقال [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه] وذلك يقتضي التحريم والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكره لها في الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الأخرى في سائر المحرمات ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى في إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلها وخوف التلف في تركها وذلك موجود في سائر المحرمات وجب أن يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله أعلم .

باب في مقدار ما يأكل المضطر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي فيما رواه عنه المزني لا يأكل المضطر من الميتة إلا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك أنه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فإن وجد عنها غنى طرحها وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد به جوعه . قال أبو بكر قال الله تعالى [إلا ما اضطررتم إليه] وقال [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فعلق الإباحة بوجود الضرورة والضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على عضو من أعضائه فمتى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة لأن الجوع في الابتداء لا يبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه وأيضاً في قوله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فقد بينا أن المراد منه غير باغ ولا عاد في الأكل ومعلوم أنه لم يرد الأكل منها فوق الشبع لأن ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب أن يكون المراد غير باغ في الأكل منها مقدار الشبع فيكون البغي والتعدي واقعين في أكله منها مقدار

الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الإباحة بهذه الشريطة فائدة وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة ثم إذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة وكذلك إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه أكلها إذ ليس أكل الميتة بأولى بإباحة الأكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذى هو مباح فى الأصل وقد روى الأوزاعى عن حسان بن عطية الليثى أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال (إنا نكون بالأرض تصيبنا المخمصة) فمتى تحل لنا الميتة قال (متى مالم تصطبحوا أو تغتبقوا أو تجدوا بها بقلا فشأنكم بها) فلم يبح لهم الميتة إلا إذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء أو غبوقاً وهو شرب العشاء أو يجدوا بقلا يأكلونه لأن من وجد غداء أو عشاء أو بقلا فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن الضرورة هي المبيحة للميتة دون حال المضطر فى كونه مطيعاً أو عاصياً إذ لم يفرق النبي ﷺ للسائل بين حال المطيع والعاصى فى إباحته بل سوى بينهما والثانى أن إباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله أعلم .

باب هل فى المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب] الآية قيل فى قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق] أنه يريد به اليهود والنصارى حين أنكرت نسخ القبلة فأعلم الله تعالى أن البر إنما هو طاعة الله تعالى واتباع أمره لا فى التوجه إلى المشرق والمغرب إذا لم يكن فيه اتباع أمره وأن طاعة الله الآن فى التوجه إلى الكعبة إذ كان التوجه إلى غيرها منسوخاً وقوله تعالى [ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر] قيل أن فيه حذفا ومعناه أن البر بر من آمن بالله وقيل إنه أراد به أن البار من آمن بالله كقول الخنساء :

ترتع ما رتعت حتى إذا أدركت فإنما هى إقبال وإدبار

يعنى مقبلة ومدبرة وقوله تعالى [وآتى المال على حبه] يعنى أن البار من أتى المال على حبه قيل فيه أنه يعنى حب المال كقوله تعالى [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون] وقيل إنه يعنى حب الإيتاء وأن لا يكون متسخطاً عند الإعطاء ويحتمل أن يكون أراد على حب

الله تعالى كقوله تعالى [قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني] وجائز أن يكون مراده جميع هذه الوجوه * وقد روي عن النبي ﷺ في ذلك ما يدل على أنه أراد حب المال وهو ما رواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أي الصدقة أفضل فقال (أن تصدق وأنت صحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان) وحدثنا أبو القاسم عبد الله بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا الثوري عن زبيد عن مرة عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى [وآتى المال على حبه] قال أن تؤتيه وأنت صحيح تأمل العيش وتخشى الفقر * وقوله تعالى [وآتى المال على حبه ذوي القربى] يحتمل به أن يريد به الصدقة الواجبة وأن يريد به التطوع وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة وإنما فيها حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر وهذا لفظ ينطوي على الفرض والنفل إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد به الزكاة لقوله تعالى [وأقام الصلوة وآتى الزكوة] فلما عطف الزكاة عليها دل على أنه لم يرد الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها * ومن الناس من يقول أراد به حقوقاً واجبة في المال سوى الزكاة نحو وجوب صلة الرحم إذا وجده ذا ضر شديد ويجوز أن يريد من قد أجهده الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه أن يعطيه ما يسد جوعته * وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال (في المال حق سوى الزكاة) وتلا قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر] الآية وروى سفيان عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه ذكر الإبل فقال إن فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنحة سمينها فذكر في هذين الحديثين أن في المال حقاً سوى الزكاة وبين في الحديث الأول أنه تأويل قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم] الآية وجائز أن يريد بقوله في المال حق سوى الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالإنفاق على ذوي المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لوالديه وذوي محارمه إذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب وجائز أن يريد به ما يلزمه من إطعام الجائع المضطر وجائز أن يريد به حقاً مندوباً إليه لا واجباً إذ ليس قوله في المال حق يقتضي

الوجوب إذ من الحقوق ما هو ندب ومنها ما هو فرض * وحدثنا عبد الباقي حدثنا أحمد ابن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بنى تميم يكنى أبا عبد الله عن الضبي الشعبي عن مسروق عن على قال قال رسول الله ﷺ (نسخت الزكاة كل صدقة) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق التسترى قال حدثنا على بن سعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن على قال نسخت الزكاة كل صدقة * فإن صح هذا الحديث عن النبي ﷺ فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وإن لم يصح ذلك مرفوعا إلى النبي ﷺ لجهالة راويه فإن حديث على عليه السلام حسن السند وهو يوجب أيضاً إثبات نسخ الصدقات التى كانت واجبة بالزكاة وذلك لا يعلم إلا من طريق التوقيف فيعلم بذلك أن ما قاله على هو بتوقيف من النبي ﷺ إياه عليه وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء بأسباب من قبل من يجب عليه تقتضى لزوم إخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه] ونحو ما روى فى قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] إنه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة فى المال من غير ضرورة وأما ما ذكرنا من الحقوق التى تلزم من نحو الإنفاق على ذوى الأرحام عند العجز عن التكسب وما يلزم من إطعام المضطر فإن هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع أن وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على أن الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدى عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر قبل أن تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لأن وجوب الزكاة لا ينفى بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى أن الأولى أن فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لأنه لا خلاف بين السلف فى أن حم السجدة مكية وأنها من أوائل ما نزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله [وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون] والأمر بصدقة الفطر إنما كان بالمدينة فدل ذلك على أن فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روى عن ابن عمر

ومجاهد في قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] أنها محكمة وأنه حق واجب عند القوم غير الزكاة . وأما الحقوق التي تجب بأسباب من قبل العبد نحو الكفارات والنذور فلا خلاف أن الزكاة لم تنسخها . واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك في سورة براءة إن شاء الله تعالى وابن السبيل . روى عن مجاهد أنه المسافر وعن قتادة أنه الضيف القول الأول أشبه لأنه إنما سمي ابن السبيل لأنه على الطريق كما قيل للطير الأوز ابن ماء لملازمته له قال ذو الرمة :

وردت اعتسافا والثريا كأنها   على قمة الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى [وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن أبي يحيى عن فاطمة بنت حسين ابن علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين قال قال رسول الله ﷺ (للسائل حق وإن جاء على فرس) حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (اعطوا السائل وإن أتى على فرس) والله تعالى أعلم .

باب القصاص

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده ألا ترى أنه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه واقتضى ظاهره وجوب القصاص على المؤمنين في جميع القتلى . والقصاص هو أن يفعل به مثل ما فعل به من قولك اقتص أثر فلان إذا فعل مثل فعله قال الله تعالى [فارتدا على آثارهما قصصاً] وقال تعالى [وقالت لأخته قصيه] أي اتبعي أثره . وقوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله تعالى [كتب عليكم الصيام - و - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين] وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات . فانتظمت الآية إيجاب القصاص على المؤمنين إذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولين لعموم لفظ المقتولين والخصوص إنما هو في القاتلين لأنه لا يكون

القصاص مكتوباً عليهم إلا وهم قاتلون فاقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة إلا ماخصه الدليل سواء كان المقتول عبداً أو ذمياً ذكراً أو أنثى لشمول لفظ القتلى للجميع ، وليس توجيه الخطاب إلى المؤمنين بإيجاب القصاص عليهم فى القتلى بموجب أن يكون القتلى مؤمنين لأن علينا اتباع عموم اللفظ مالم تقم دلالة الخصوص وليس فى الآية مايوجب خصوص الحكم فى بعض القتلى دون بعض فإن قال قائل يدل على خصوص الحكم فى القتلى وجهان أحدهما فى نسق الآية [فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف] والكافر لا يكون أخا للمسلم فدل على أن الآية خاصة فى قتلى المؤمنين والثانى قوله [الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى] قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه إذا كان أول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وهو عموم فى المطلقة ثلاثا ومادونها ثم عطف قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] وقوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك] وهذا الحكم خاص فى المطلق لما دون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ فى إيجاب ثلاثة قروء من العدة على جميعهن ونظائر هذا كثير فى القرآن والوجه الآخر أن يريد الأخوة من طريق النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى [وإلى عاد أخاهم هوداً] وأما قوله [الحر بالحر والعبد بالعبد] فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ فى القتلى لأنه إذا كان أول الخطاب مكتفياً بنفسه غير مفتقر إلى مابعده لم يجز لنا أن نقصره عليه ، وقوله [الحر بالحر] إنما هو بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد وذكر الحال التى خرج عليها الكلام وهو ماذكره الشعبى وقتادة أنه كان بين حيين من العرب قتال وكان لأحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى إلا أن نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالأنثى منا الذكر منكم فأنزل الله [كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد] مبطلا بذلك ما أرادوه ومؤكداً عليهم فرض القصاص على القاتل دون غيره لأنهم كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله عن ذلك وهو ماروى عنه ﷺ أنه قال (من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل أخذ بذحول الجاهلية) وأيضاً فإن قوله تعالى [الحر بالحر والعبد بالعبد] تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص

اللفظ ألا ترى أن قول النبي ﷺ الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذكره الأصناف الستة لم يوجب أن يكون حكم الربا مقصوراً عليها ولا نفى الربا عما عداها كذلك قوله [الحر بالحر] لا ينفى اعتبار عموم اللفظ فى قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] ويدل على أن قوله [الحر بالحر] غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والأنثى بالذكر فثبت بذلك أن تخصيص الحر بالحر لم ينف موجب حكم اللفظ فى جميع القتلى • فإن قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً والولى مخير بين العفو وبين القصاص • قيل له لم يجعله مفروضاً على الولى وإنما جعله مفروضاً على القاتل للولى بقوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وليس القصاص على الولى وإنما هو حق له وهذا لا ينفى وجوبه على القاتل وإن كان الذى له القصاص مخيراً فيه • وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمى والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء أول الخطاب إيجاب عموم القصاص فى سائر القتلى وأن تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب الإقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب فى إيجاب القصاص • ونظيرها من الآى فى إيجاب القصاص عامة قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] فانتظم ذلك جميع المقتولين ظلماً وجعل لأوليائهم سلطاناً وهو القود لاتفاق الجميع على أن القود مراد بذلك فى الحر المسلم إذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لأن ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكأنه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان وإن كان مجملا فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله [ومن قتل مظلوما] هو عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه • ونظيرها أيضاً من الآى قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] فأخبر أن ذلك كان مكتوباً على بنى إسرائيل وهو عموم فى إيجاب القصاص فى سائر المقتولين وقد احتج أبو يوسف بذلك فى قتل الحر بالعبد وهذا يدل على أن مذهبه أن شريعة من كان قبلنا من الأنبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول ﷺ ولا نجد فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب أن يكون حكمه ثابتاً علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من إيجاب القصاص فى سائر الأنفس • ونظيره أيضاً قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم]

لأن من قتل وليه يكون معتدى وذلك عموم فى سائر القتلى ، وكذلك قوله [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] يقتضى عمومه وجوب القصاص فى الحر والعبد والذكر والأنثى والمسلم والذمى ، مسئلة فى قتل الحر بالعبد ، قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء فى القصاص بين الأحرار والعبيد ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رضى الله عنهم لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا فى الأنفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر ، وقال ابن أبى ليلى القصاص واجب بينهم فى جميع الجراحات التى تستطيع فيها القصاص ، وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود فى شىء من الجراح والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد وقال الليث بن سعد إذا كان العبد هو الجانى اقتص منه ولا يقتص من الحر للعبد وقال إذا قتل العبد الحر فلولى المقتول أن يأخذ بها نفس العبد القاتل فيكون له وإذا جنى على الحر فيما دون النفس فللمجروح القصاص إن شاء ، وقال الشافعى من جرى عليه القصاص فى النفس جرى عليه فى الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس ، وجه دلالة الآية فى وجوب القصاص بين الأحرار والعبيد فى النفس أن الآية مقصورة الحكم على ذكر القتل وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم آى القرآن فى بيان القتلى والعقوبة والاعتداء يقتضى قتل الحر بالعبد ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لأن العبد قد ثبت أنه مراد الآية والآية لم يفرق مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهى عموم فيهما جميعاً ، ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى [ولكم فى القصاص حيوة يا أولى الألباب] فأخبر أنه أوجب القصاص لأن فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لأن صفة أولى الألباب تشملهم جميعاً فإذا كانت العلة موجودة فى الجميع لم يجز الاقتصار بحكمها على بعض من هى موجودة فيه دون غيره ، ويدل عليه من جهة السنة قول النبى ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم) وهو عام فى العبيد والأحرار فلا يخص منه شىء إلا بدلالة ، ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على أن العبد إذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك إذا كان مقتولا لأنه لم يفرق بينه إذا كان قاتلا أو مقتولا ، فإن قيل لما قال فى سياق الحديث ويسعى بذمتهم أدناهم وهو العبد يدل على أنه لم يرده بأول الخطاب ، قيل له هذا غلط من قبل أنه لا خلاف أن العبد إذا كان قاتلا فهو مراد ولم يمنع قوله ويسعى بذمتهم أدناهم

أن يكون مراداً إذا كان قاتلا كذلك لا يمنع إرادته إذا كان مقتولا على أن قوله ويسعى بذمتهم أدناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وإنما المراد أدناهم عدداً هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك في إيجاب اقتصار حكم أول اللفظ على الحر دون العبد وعلى أنه لو قال ويسعى بذمتهم عبدهم لم يوجب تخصيص حكمه في مكافأة دمه لدم الحر لأن ذلك حكم آخر استأنف له ذكراً وخص به العبد ليدل على أن غير العبد أولى بالسعي بذمتهم فإذا كان تخصيص العبد بالذكر في هذا الحكم لم يوجب أن يكون مخصوصاً به دون الآخر فلأن لا يوجب تخصيص حكم القصاص أولى . فإن قيل قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم يقتضي التماثل في الدماء وليس العبد مثلا للحر . قيل له فقد جعله النبي ﷺ مثلا له في الدم إذ علق حكم التكافؤ منهم بالإسلام ومن قال ليس بمكافئ له فهو خارج على حكم النبي ﷺ مخالف بغير دلالة ويدل عليه أيضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل دم رجل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وإني رسول الله إلا في إحدى ثلاث التارك الإسلام المفارق للجماعة والثيب الزاني والنفس بالنفس) فلم يفرق بين الحر والعبد وأوجب القصاص في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله عما كتبه على بني إسرائيل فحوى هذا الخبر معنيين أحدهما أن ما كان على بني إسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني أنه مكتف بنفسه في إيجاب القصاص عاما في سائر النفوس . ويدل عليه أيضاً من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمان العسكري أبو معاوية عن إسماعيل ابن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ العمد قود إلا أن يعفو ولي المقتول فقد دل هذا الخبر على معنيين أحدهما إيجاب القود في كل عمد وأوجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني نفي به وجوب المال لأنه لو وجب المال مع القود لما اقتصر على ذكر القود دونه . ويدل أيضاً عليه من جهة النظر أن العبد محقون الدم حقنا لا يرفعه مضي الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فأشبه الحر الأجنبي فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد إذا قتل حراً بهذه العلة كذلك إذا قتله الحر لوجود العلة فيه وأيضاً فمن منع أن يقاد الحر بالعبد فإنما منعه لنقصان الرق الذي

فيه ولا اعتبار بالمساواة فى الأنفس وإنما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك أن عشرة لو قتلوا واحداً قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو أن رجلا صحيح الجسم سليم الأعضاء قتل رجلا مفلوجاً مريضاً مدنفاً مقطوع الأعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها ناقصة عن دية الرجل • فثبت بذلك أن لا اعتبار بالمساواة فى إيجاب القصاص فى الأنفس وأن الكامل يقاد منه للناقص وليس ذلك حكم مادون النفس لأنهم لا يختلفون فى أنه لا تؤخذ اليد الصحيحة بالشلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة وروى الليث عن الحكم أن علياً وابن مسعود قالا من قتل عبداً عمداً فهو قود •

باب قتل المولى لعبده

وقد اختلف فى قتل المولى لعبده فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر] على نحو ما احتججنا به فى قتل الحر بالحر وقوله [النفس بالنفس] وقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] وقوله ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم) وقد روى حديث عن سمرة ابن جندب عن النبى ﷺ أنه قال (من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه) أما ظاهر الآى فلا حجة لهم فيها لأن الله تعالى إنما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى [ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا] وولى العبد هو مولاه فى حياته وبعد وفاته لأن العبد لا يملك شيئاً وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فإذا كان هو الولى لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لأن ما يحصل الوارث إنما ينتقل عن ملك المورث إليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيئاً فينتقل إلى مولاه ألا ترى أنه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لأنه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فإنما يستحقه مولاه دونه فلم يجز من أجل ذلك إيجاب القصاص على مولاه بقتله إياه ويدل على أن العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شىء] فنفى بذلك ملك العبد نفياً عاماً عن كل شىء فلم يجز أن يثبت له بذلك على أحد شىء وإذا لم يجز أن يثبت له ذلك لأجل أنه ملك لغيره والمولى

إذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد فى هذا كالحر لأن الحر
يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل إلى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر مواريثهم
فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه . فإن قيل ليس دم العبد فى
هذا الوجه كماله لأن المولى لا يملك قتله ولا الإقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الأجنبى فيه
قيل له إن كان المولى لا يملك قتله ولا الإقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص
على قاتله إذ كان أجنبياً من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث ألا ترى أنه المستحق
للقود على قاتله دون أقربائه فدل ذلك على أنه يملك القود به كما يملك رقبته فإذا كان هو
القاتل لم يجز أن يستحق القود غيره عليه فاستحال من أجل ذلك وجوب القود له على
نفسه . وأيضاً فقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] لا يجوز أن يكون خطاباً للمولى
إذا كان هو المعتدى بقتل عبده لأنه وإن كان معتدياً على نفسه بقتل عبده وإتلاف ملكه
فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز أن يكون غيره مخاطباً باستيفاء
القود منه لأنه غير معتد عليه والله تعالى إنما أوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره .
فإن قال قائل يقيد الإمام منه كما يقيد ممن قتل رجلا لا وارث له . قيل له إنما يقوم الإمام
بما ثبت من القود لكافة المسلمين إذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يورث فيثبت الحق
فى الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز أن يثبت ذلك للإمام ألا ترى أنه لو قتل
العبد خطأ كان المولى هو المستحق لقيمته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الإمام وأن
الحر الذى لا وارث له لو قتل خطأ كانت ديته لبيت المال فكذلك القود لو ثبت على المولى
لما استحقه الإمام ولكان المولى هو الذى يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على نفسه
فبطل . وأما الحديث الذى روى فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع قال
حدثنا المقبرى قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان الدوفلى قال حدثنا ضمرة بن ربيعة عن
ابن عياش وعن الأوزاعى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا قتل عبده
متعمداً فجلده النبى ﷺ ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقده به فنفى هذا الخبر ظاهر
ما أثبته خبر سمرة بن جندب الذى احتجوا به مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآى ومعانيها
من إيجاب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله (لا يقدر على شىء) ولو انفرد
خبر سمرة عن معارضة الخبر الذى قدمناه لما جاز القطع به لاحتماله لغير ظاهره وهو

أنه جائز أن يكون رجل أعتق عبده ثم قتله أو جدعه أو لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال من قتل عبده قتلناه يعني عبده المعتق الذي كان عبده وهذا الإطلاق شائع في اللغة والعادة فقد قال النبي ﷺ لبلال حين أذن قبل طلوع الفجر إلا أن العبد نام وقد كان حراً في ذلك الوقت وقال علي عليه السلام ادعو إلى هذا العبد الأبظر يعني شريحاً حين قضى في ابني عم أحدهما أخ لأم بأن الميراث للأخ من الأم لأنه كان قد جرى عليه رق في الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] والمراد الذين كانوا يتامى وقال ﷺ (تستأمر اليتيمة في نفسها) يعني التي كانت يتيمة ولا يمتنع أن يكون مراد النبي ﷺ بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبداً فأعتق وزال بهذا توهم متوهم لو ظن أن مولى النعمة لا يقاد بمولاه الأسفل كالا يقاد والد بولده وقد كان جائزاً أن يسبق إلى ظن بعض الناس أن لا يقاد به ﷺ قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله ﷺ (لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) فجعل عتقه لأبيه كفاء لحقه ومساويا لبده عنده ونعمته لديه والله أعلم .

باب القصاص بين الرجال والنساء

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] وقال [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] فظاهر ما ذكر من ظواهر الآي الموجبة للقصاص في الأنفس بين العبيد والأحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء إلا في الأنفس وروى عن ابن شبرمة رواية أخرى أن بينهم قصاصاً فيما دون النفس وقال ابن أبي ليلى ومالك والثوري والليث والأوزاعي والشافعي القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء في الأنفس وما دونها إلا أن الليث قال إذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتي إذا قتلت امرأة رجلا قتلت به وأخذ من مالها نصف الدية وكذلك إن أصابته بجراحة قال وإن كان هو الذي قتلها أو جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شيء ه وقد روى عن السلف اختلاف في ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن عمر قتل نفراً من أهل صنعاء بامرأة أقادهم بها وروى عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين أنه يقتل بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن علي وعبد الله

قالا إذا قتل الرجل المرأة متعمداً فهو بها قود وروى عن عطاء والشعبي والحسن البصرى أن علياً قال إن شاؤا قتلوه وأدوا نصف الدية وإن شاؤا أخذوا نصف دية الرجل وروى أشعث عن الحسن فى امرأة قتلت رجلا عمداً قال تقتل وترد نصف الدية ، قال أبو بكر ماروى عن على من القولين فى ذلك مرسل لأن أحداً من رواته لم يسمع من على شيئاً ولو ثبتت الروايتان كان سبيلهما أن تتعارضا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه فى ذلك شيء وعلى أن رواية الحكم فى إيجاب القود دون المال أولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وسائر الآى الموجبة للقود ليس فى شيء منها ذكر الدية وهو غير جائز أن يزيد فى النص إلا بنص مثله لأن الزيادة فى النص توجب النسخ ، حدثنا ابن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى قال حدثنا حميد عن أنس بن مالك أن الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فعرض عليهم الأرش فأبوا فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص فجاء أخوها أنس بن النضر فقال يارسول الله تكسر سن الربيع لا والذى بعثك بالحق فقال ياأنس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال ﷺ (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) فأخبر ﷺ أن الذى فى كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز إثبات المال مع القصاص ومن جهة أخرى أنه إذا لم يجب القصاص بنفس المقتل فغير جائز إيجابه مع إعطاء المال لأن المال حينئذ يصير بدلا من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال ألا ترى أن من رضى أن يقتل ويعطى مالا يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يجز أن يستحق النفس بالمال فبطل أن يكون القصاص موقوفاً على إعطاء المال ، وأما مذهب الحسن وقول عثمان البتى فى أن المرأة إذا كانت القاتلة قتلت وأخذ من مالها نصف الدية فقول يرده ظاهر الآى الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها ، وقد روى قتادة عن أنس أن يهوديا قتل جارية وعليها أوضاح لها فأتى به النبي ﷺ فقتله بها وروى الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال إن الرجل يقتل بالمرأة وأيضاً قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون إجماعاً ، ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ماقدمنا من سقوط اعتبار

المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس وأما مادون النفس فإن اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع أخذ اليد الصحيحة بالشلاء. وكذلك لم يوجب أصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والأحرار لأن مادون النفس من أعضائها غير متساوية * فإن قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة * قيل له إنما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف أحكامها لا من جهة النقص فصار كاليسرى لا تؤخذ باليمنى وأوجب أصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوي أعضائهما من غير اختلاف في أحكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لأن تساويهما إنما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كما لا تقطع اليد من نصف الساعد لأن الوصول إلى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم أن أعضاء العبد حكمها حكم الأموال في جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شيء وإنما يلزم الجاني في ماله وليس كذلك النفس لأنها تلزم العاقلة في الخطأ وتجب فيها الكفارة ففارق الجنايات على الأموال والله أعلم.

باب قتل المؤمن بالكافر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل * قال أبو بكر سائر ماقدمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا إذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي وقوله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] عام في الكل وكذلك قوله تعالى [الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى] وقوله في سياق الآية [فمن عفي له من أخيه شيء] لا دلالة فيه على خصوص أول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الأخوة من جهة النسب ولأن عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة على ما بيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] يقتضي عمومه قتل المؤمن بالكافر لأن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ وتصير حينئذ شريعة النبي ﷺ

قال الله تعالى [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] ويدل على أن ما في هذه الآية وهو قوله [النفس بالنفس] إلى آخرها هو شريعة لنبينا ﷺ قوله ﷺ في إيجابه القصاص في السن في حديث أنس الذي قدمنا حين قال أنس بن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالسن إلا في هذه الآية فأبان النبي ﷺ عن موجب حكم الآية علينا ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الأنبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وأنها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني إسرائيل فقد دل قول النبي ﷺ هذا على معنيين أحدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوته علينا والثاني أخباره أن ظاهر الكتاب قد ألزمنا هذا الحكم قبل أخبار النبي ﷺ بذلك فدل ذلك على ما حكاه الله في كتابه مما شرعه لغيره من الأنبياء فحكمه ثابت ما لم ينسخ وإذا ثبت ما وصفنا وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر وجب إجراء حكمها عليهما ويدل عليه قوله عز وجل [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما . ومن جهة السنة ما روى عن الأوزاعي عن يحيي بن أبي كثير عن سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال (ألا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين أن يقتص أو يأخذ الدية) وروى أبو سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي عن النبي ﷺ مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي ﷺ (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زناً بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس) وحديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال (العمد قود) وهذه الأخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي وروى ربيعة ابن أبي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن السلماني أن النبي ﷺ أقاد مسلماً بذمي وقال أنا أحق من وفى بذمته وقد روى الطحاوى عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيي بن سلام عن محمد بن أبي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ مثله . وقد روى عن عمر وعلي وعبد الله قتل المسلم بالذمي حدثنا ابن قانع قال حدثنا على بن الهيثم عن عثمان الفزاري قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن أبي الجنوب الأسدي قال جاء رجل من أهل الحيرة إلى علي كرم الله وجهه فقال يا أمير المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم

فزكوا فأمر بالمسلم فأقعد وأعطى الحيرى سيفاً وقال أخرجوه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكناه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض أهله هل لك فى الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل إلى على فقال لعلهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكنى اخترت الدية فقال على أنت أعلم قال ثم أقبل على على القوم فقال أعطيناهم الذى أعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم ه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ ابن المثنى قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال ابن سبرة أن رجلا من المسلمين قتل رجلا من العباديين فقدم أخوه على عمر بن الخطاب فكتب عمر أن يقتل فجعلوا يقولون باجبير أقتل فجعل يقول حتى يأتى الغيظ فكتب عمر أن لا يقتل ويودى وروى فى غير هذا الحديث أن الكتاب ورد بعد أن قتل وأنه إنما كتب أن يسأل الصلح على الدية حين كتب إليه أنه من فرسان المسلمين ه وروى أبو بكر بن أبى شيبة قال حدثنا ابن إدريس عن ليث عن الحكم عن على وعبد الله بن مسعود قالا إذا قتل يهودياً أو نصرانياً قتل به ، وروى حميد الطويل عن ميمون عن مهران أن عمر بن عبد العزيز أمر أن يقتل مسلم بيهودى فقتل ، فهؤلاء الثلاثة أعلام الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبد العزيز عليه ولا نعلم أحداً من نظرائهم خلافه ه واحتج مانعو قتل المسلم بالذمى بما روى عن النبى ﷺ لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده رواه قيس بن عباد وحارثة بن قدامة وأبو جحيفة وقيل لعلى هل عندكم من رسول الله ﷺ عهد سوى القرآن فقال ما عهدى إلا كتاب فى قراب سيفى وفيه المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وحديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال يوم فتح مكة (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده) وقد روى ابن عمر أيضاً ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إدريس ابن عبد الكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا سليمان بن الحكم حدثنا القاسم ابن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده) ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلها توافق ما قدمنا ذكره من الآى والسنن أحدها أنه قد ذكر أن ذلك كان فى خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل الجاهلية

فقال ﷺ إلا أن كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى والله أعلم بالكافر الذى قتله فى الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى لأنه مذكور فى خطاب واحد فى حديث وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبى ﷺ وبين المشركين عهود إلى مدد لا على أنهم داخلون فى ذمة الإسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً إلى الكفار المعاهدين إذ لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده كما قال تعالى [فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم] وقال [فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر] وكان المشركون حينئذ ضربين أحدهما أهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبى ﷺ والآخر أهل عهد إلى مدة ولم يكن هناك أهل ذمة فانصرف الكلام إلى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على أحد هذين الوصفين وفى فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على أن الحكم المذكور فى نفى القصاص مقصور على الحربى المعاهد دون الذمى وذلك أنه عطف عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده ومعلوم أن قوله ولا ذو عهد فى عهده غير مستقل بنفسه فى إيجاب الفائدة لو انفرد عما قبله فهو إذاً مفتقر إلى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم أن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد المستأمن هو الحربى فثبت أن مراده مقصور على الحربى وغير جائز أن يجعل الضمير ولا يقتل ذو عهد فى عهده من وجهين أحدهما أنه لما كان القتل المبدو بذكره قتلا على وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سبيله أن يكون مضمراً فى الثانى لم يجز لنا إثبات الضمير قتلا مطلقا إذ لم يتقدم فى الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على وجه القود فوجب أن يكون هو المنفى بقوله ولا ذو عهد فى عهده فصار تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد فى عهده بالكافر المذكور بديا ولو أضمرنا قتلا مطلقاً كنا مثبتين لضمير لم يجر له ذكر فى الخطاب وهذا لا يجوز وإذا ثبت ذلك وكان الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبى ﷺ نفى قتل المؤمن بالذمى والوجه الآخر أنه معلوم أن ذكر العهد يحظر قتله مادام فى عهده فلو حملنا قوله ولا ذو عهد فى عهده على أنه لا يقتل ذو عهد فى عهده لاخلينا اللفظ من الفائدة

وحكم كلام النبي ﷺ حمله على مقتضاه فى الفائدة وغير جائز إلغاؤه ولا إسقاط حكمه فإن قال قائل قد روى فى حديث أبى جحيفة عن على عن النبي ﷺ لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفى قتل المؤمن بسائر الكفار قيل هو حديث واحد قد عزاه أبو جحيفة أيضاً إلى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وإنما حذف بعض الرواة ذكر العهد فأما أصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن فى الخبر دليل على أنه حديث واحد لكان الواجب حملهما على أنهما وردا معاً وذلك لأنه لم يثبت أن النبي ﷺ قال ذلك فى وقتين مرة مطلقاً من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وأيضاً فقد وافقنا الشافعى على أن ذمياً لو قتل ذمياً ثم أسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الإسلام مانعاً من القصاص ابتداء لمنعه إذا طرىء بعد وجوبه قبل استيفائه ألا ترى أنه لما لم يجب القصاص للابن على الأب إذا قتله كان ذلك حكمه إذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ماعرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتداً لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء فلو لم يجب القتل بدياً لما وجب إذا أسلم بعد القتل وأيضاً لما كان المعنى فى إيجاب القصاص ما أراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله [ولكم فى القصاص حياة] وكان هذا المعنى موجوداً فى الذمى لأن الله تعالى قد أراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب أن يكون ذلك موجباً للقصاص بينه وبين المسلم كما يوجبه فى قتل بعضهم بعضاً * فإن قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربى المستأمن لأنه محظور الدم * قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم إباحة مؤجلة ألا ترى أنا لا نتركه فى دار الإسلام ونلحقه بمأمنه والتأجيل لا يزيل عنه حكم الإباحة كالثمن المؤجل لا يخرجه التأجيل عن وجوبه * واحتج أيضاً من منع القصاص بقوله ﷺ المسلمون تتكافأ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافئاً لدم المسلم * وهذا لا دلالة فيه على ماقالوا لأن قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم لا ينفى مكافأة دماء غير المسلمين وفائدته ظاهرة وهى إيجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر وأحكامه ومن فوائده أيضاً إيجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دمائهما ونفى لأخذ شىء من أولياء المرأة إذا قتلوا القاتل أو إعطاء نصف الدية من مال المرأة مع قتلها إذا كانت هى القاتلة * فإذا كان قوله ﷺ

المسلمون تتكافأ دماؤهم قد أفاد هذه المعانى فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفى التكافؤ بينهم وبين غيرهم من أهل الذمة ويدل على ذلك أنه لم يمنع تكافؤ دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض إذا كانوا ذمة لنا فكذلك لا يمنع تكافؤ دماء المسلمين وأهل الذمة ، ومما يدل على قتل المسلم بالذمى اتفاق الجميع على أنه يقطع إذا سرقه فوجب أن يقاد منه لأن حرمة دمه أعظم من حرمة ماله ألا ترى أن العبد لا يقطع فى مال مولاه ويقتل به ، واحتج الشافعى بأنه لا خلاف أنه لا يقتل بالحربى المستأمن كذلك لا يقتل بالذمى وهما فى تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما ، والذى ذكره الشافعى من الإجماع ليس كما ظن لأن بشر بن الوليد قد روى عن أبى يوسف أن المسلم يقتل بالحربى المستأمن وأما قول مالك والليث فى قتل الغيلة فأنهما يريان ذلك حداً لا قوداً والآيات التى فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التى ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجاً والله أعلم .

باب قتل الوالد بولده

اختلف الفقهاء فى قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية فى ماله قال بذلك أصحابنا والأوزاعى والشافعى وسووا بين الأب والجد وقال الحسن بن صالح بن حى يقاد الجد بابن الإبن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنه ولا يجيز شهادة الأب لابنه وقال عثمان البتى إذا قتل ابنه عمداً قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكى عنه أنه إذا ذبحه قتل به وإن حذفه بالسيف لم يقتل به ، والحجة لمن أبى قتله حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يقتل والد بولده) وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه فى لزوم الحكم به وكان فى حيز المستفيض المتواتر ، وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبيد الله بن سنان المروزى قال حدثنا إبراهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يقاد الأب بابنه) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال

حدثنا قيس عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (لا يقاد الوالد بولده) وروى عن النبي ﷺ أنه قال لرجل (أنت ومالك لأبيك) فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله وإطلاق هذه الإضافة ينفي القود كما ينفي أن يقاد المولى بعبده لإطلاق إضافته إليه بلفظ يقتضي الملك في الظاهر والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة لأن القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه ، ويدل عليه أيضاً ماروى عن النبي ﷺ أنه قال (إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه) وقال ﷺ (إن أولادكم من كسبكم فكلوا من كسب أولادكم) فسمى ولده كسباً له كما أن عبده كسبه فصار ذلك شبهة في سقوط القود به ، وأيضاً فلو قتل عبد ابنه لم يقتل به لأنه ﷺ سماه كسباً له كذلك إذا قتل نفسه ، وأيضاً قال الله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير وإن جاهداك على أن تشرك] الآية فأمر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وأمره بالشكر لقوله تعالى [أن اشكر لي ولوالديك] وقرن شكرهما بشكره وذلك ينفي جواز قتله إذا قتل ولياً لابنه وكذلك إذا قتل ابنه لأن من يستحق القود بقتل الابن إنما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فإذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى [إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً] ولم يخصص حالا دون حال بل أمره بذلك أمراً مطلقاً عاما فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لأن قتله له يضاده هذه الأمور التي أمر الله تعالى بها في معاملة والده وأيضاً نهى النبي ﷺ حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا محارباً لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبي ﷺ يوم أحد فلو جاز للابن قتل أبيه في حال لكان أولى الأحوال بذلك حال من قاتل النبي ﷺ وهو مشرك إذ ليس يجوز أن يكون أحد أولى باستحقاق العقوبة والذم والقتل ممن هذه حاله فلما نهاه ﷺ عن قتله في هذه الحال علمنا أنه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال أصحابنا أنه لو قذفه لم يحد له ولو قطع يده لم يقتص منه ولو كان عليه دين له لم يحبس به لأن ذلك كله يضاده موجب الآى التي ذكرنا ومن الفقهاء

من يجعل مال الابن لأبيه فى الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه ، فلو لم يكن فى سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء فى حكم ماله على ما وصفنا لكان كافياً فى كونه شبهة فى سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آى القصاص ويدل على أن الوالد غير مراد بها والله أعلم .

باب الرجلين يشتركان فى قتل الرجل

قال الله تعالى [ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها] وقال تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] ولا خلاف أن هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره فى القتل وإن عشرة لو قتلوا رجلا عمداً لكان كل واحد منهم داخلا فى الوعيد قاتلا للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلا خطأ كان كل واحد منهم قاتلا فى الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف أن ما دون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت أن كل واحد فى حكم من أتلف جميع النفس وقال تعالى [من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] فالجماعة إذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد فى حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعاً وإذا كان كذلك فلو قتل اثنان رجلا أحدهما عمداً والآخر خطأ أو أحدهما مجنون والآخر عاقل فمعلوم أن المخطىء فى حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجميعها حكم الخطأ فانتفى منهما حكم العمد إذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبى والبالغ ألا ترى أنه إذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة وإذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء فى امتناع وجوب دية كاملة فى النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعاً فوجب بذلك أنه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة شىء من الدية أن لا يثبت معه قود على أحد لأن وجوب يوجب ثبوت حكم العمد فى الجميع وثبوت حكم العمد فى الجميع ينفى وجوب الأرش لشىء منها ، وقد اختلف الفقهاء فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والعمد والمخطىء يقتلان رجلا فقال أبو حنيفة وصاحباه لا قصاص على واحد منهما وكذلك لو كان أحدهما أبا المقتول فعلى الأب والعاقل نصف الدية فى ماله والمخطىء والمجنون والصبى على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك إذا اشترك الصبى

والبالغ فى قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبي نصف الدية وقال الأوزاعى على عاقلتهما الدية وقال الشافعي إذا قتل رجلا مع صبي رجلا فعلى الصبي العامد نصف الدية فى ماله وكذلك الحر والعبد إذا قتلا عبداً والمسلم والنصرانى إذا قتلا نصرانياً قال وإن شركه قاتل خطأ فعلى العامد نصف الدية فى ماله وجناية المخطىء على عاقلته * قال أبو بكر أصل أصحابنا فى ذلك أنه متى اشترك اثنان فى قتل رجل وأحدهما لا يجب عليه القود فلا قود على الآخر وما قدمناه من دلائل الآى التى ذكرنا يمنع وجوب القود على أحدهما عمداً ويجب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز أن يكون خطأ وعمداً موجباً للمال والقود فى حال واحدة وهى نفس واحدة لا تتبعض ألا ترى أنه غير جائز أن يكون بعضها متلفاً وبعضها حياً لأن ذلك يوجب أن يكون الإنسان حياً ميتاً فى حال واحدة فلما امتنع ذلك ثبت أن كل واحد من القاتلين فى حكم المتلف لجميعها فوجب بذلك قسطها من الدية على من لا يجب عليه القود فيصير حينئذ محكوماً للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك أن يحكم لها بحكم العمد لأنه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا الوجه أيضاً الواطىء لجارية بينه وبين غيره فى سقوط الحد عنه لأن فعله لم يتبعض فى نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد فى نصيبه منع ذلك من وجوبه فى نصيب شريكه لعدم التبعيض فيه وعلى هذا قال أصحابنا فى رجلين سرقا من ابن أحدهما أنه لا قطع على واحد منهما لمشاركته فى انتهاك الحرز من لا يستحق القطع * فإن قال قائل إن تعلق حكم العامد على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآى التى تلوت إذا كان قاتلا لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد فى حال الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعة العامدون لقتل رجل أوجب على كل واحد منهم القود إذ كان فى حكم من أتلف الجميع منفرداً به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبى والبالغ وأن لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه * قيل له هذا غير واجب من قبل أنه لا خلاف أن المشارك الذى لا قود عليه يلزمه قسطه من الدية ولما وجب فيه الأرش انتفى عنه حكم العمد فى الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعيضها فى حال الإتلاف فصار الجميع فى حكم الخطأ وما لا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذى لم يستحق عليه القود قسطه من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار فى حكم الخطأ لولا ذلك

لوجب جميع الدية ألا ترى أنهم لوكانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لأقدنا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم فى حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذى لاقود عليه قسطه من الدية دل ذلك على سقوط القود وأن النفس قد صارت فى حكم الخطأ فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعي فى قاتلى العمد والخطأ أن لاقود على العامد منهما لزمه مثل ذلك فى العاقل والمجنون والصبي والبالغ لمشاركته فى القتل من لاقود عليه فيه وأيضاً فوجدنا فى الأصول امتناع وجوب المال والقود فى شخص واحد ألا ترى أنه لو كان القاتل واحداً فوجب المال انتفى وجوب القصاص وكذلك الوطء إذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة إذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لأن المال لايجب فى هذه المواضع إلا مع وجود الشبهة المسقطة للقود والحد فلما وجب المال فى مسئلتنا بالإتفاق انتفى به وجوب القصاص ومما يدل على أن سقوط القود فيما وصفنا أولى من إيجابه أن القود قد يتحول مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ إلى غيره أولى بالإثبات مما ينفسخ بعد ثبوته إلى الآخر وكان سقوط القود عن أحدهما مسقطاً له عن الآخر فإن قيل فأنتم تقولون فى العامدين إذا قتلا رجلا ثم عفا الولى عن أحدهما أن الآخر يقتل فكذلك يجب أن تقولوا فى هذه المسئلة قيل له هذا سؤال ساقط على أصل الشافعي لأنه يلزمه أن يقيد من العامد إذا شاركه المخطىء إذا كانت الشركة لاحظ لها فى نفى القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وإن كان سقوط القود عن أحد قاتلى العمد بالعفو لا يسقط عن الآخر فلم يلزمه ذلك فى المخطىء والعامد لم يلزمنا فى الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين أيضاً من قبل أن هذا كلام فى الإستيفاء والإستيفاء لايجب على وجه الشركة إذ له أن يقتل أحدهما قبل الآخر وله أن يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وأيضاً مسئلتنا فى الوجوب ابتداء إذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ أن يكون كل واحد منهما قد صار فى الحكم كتالف دون الآخر واستحال انفراد أحدهما بالحكم دون شريكه وأيضاً فالوجوب حكم غير الإستيفاء فغير جائز إلزام الإستيفاء عليه إذ غير جائز اعتبار حال الإستيفاء بحال الوجوب ألا ترى أنه يجوز أن يكون فى حال الإستيفاء تائباً ولياً لله عز وجل وغير جائز أن يكون فى حال القتل الموجب للقود ولياً لله تعالى وجائز أن يتوب الزانى فيكون

حق استيفاء الحد باقياً عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الإستيفاء فهو مخفل الواجب عليه وأيضاً فإنه متى عفا عن أحدهما سقط حكم قتله فصار الباقى فى حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر وأما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه إذ كان حكمه حكمه لاشتراكهما فيه وإذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عمن شاركه من لا يجب عليه القود جاز أن يخص بهما موجب حكم الآى المذكور فيها القصاص من قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقوله [الحر بالحر] وقوله [ومن قتل مظلوماً ـ و ـ النفس بالنفس] وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولأن جميع ذلك عام قد أريد به الخصوص بالإتفاق وما كان هذا سبيله فجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق وذكر المزنى أن الشافعى احتج على محمد فى منعه إيجاب القود على العامد إذا شاركه صبى أو مجنون فقال إن كنت رفعت عنه القتل لأن القلم مرفوع عنهما وأن عمدهما خطأ فهلا أقدت من الأجنبى إذا قتل عمداً مع الأب لأن القلم عن الأب ليس بمرفوع وهذا ترك لأصله قال المزنى قد شرك الشافعى محمداً فيما أنكر عليه فى هذه المسئلة لأن رفع القصاص عن المخطىء والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم فى العمد واحد قال أبو بكر ما ذكره المزنى عن الشافعى إلزام فى غير موضعه لأنه ألزمه عكس المعنى وإنما الذى يلزم على هذا الأصل أن كل من كان عمده خطأ أن لا يقيد المشارك له فى القتل وإن كان عامداً فأما من ليس عمده خطأ فليس يلزمه أن يخالف بينهما فى الحكم بل حكمه موقوف على دليله لأنه عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعلة فى الشرع أن يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد موجبها عند وجودها ألا ترى أنا إذا قلنا وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه عند عدم الغرر بل جائز أن يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى آخر وهو أن يكون مما لم يقبضه بائعه أو شرط فيه شرطاً لا يوجبه العقد أو يكون مجهول الثمن وما جرى مجرى ذلك من المعانى المفسدة لعقود البياعات وجائز أن يجوز البيع عند زوال الغرر على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة فى مسائل الفقه لا يخفى على من له أدنى ارتياض بنظر الفقه ومما يحتج به فى ذلك حديث ابن عمر عن النبى ﷺ ألا إن قتيل خطأ العمد قتيل

السوط والعصا فيه الدية مغلظة وقتيل الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والمخطىء والعامد هو خطأ العمد من وجهين أحدهما أن النبي ﷺ فسر قتيل خطأ العمد بأنه قتيل السوط والعصا فإذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه السيف فهو قتيل خطأ العمد لقضية النبي ﷺ فالواجب أن لا قصاص فيه والوجه الآخر أن عمد الصبي والمجنون خطأ لأن القتل لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه إما خطأ أو عمد أو شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمداً وجب أن يكون في أحد الحيزين الآخرين من الخطأ أو شبه العمد وأيهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي ﷺ إسقاط القود عن مشاركه في القتل لأنه قتيل خطأ أو قتيل خطأ العمد وأيضاً فإنه أوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق * فإن قيل إنما أراد النبي ﷺ بقوله قتيل خطأ العمد إذا انفرد بقتله بالسوط والعصا * قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من أن يكون قتيل السوط والعصا وقتيل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلا وجب أن يكون هو قتيلا لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي ﷺ على المعنيين وانتفى به القصاص في الحالين ويدل على صحة ما ذكرنا وأنه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخطىء للعامد أن رجلا لو جرح رجلا وهو مجنون ثم أفاق وجرحه أخرى بعد الإفاقة ثم مات المجروح منهما أنه لا قود على القاتل كما لو جرحه خطأ ثم جرحه عمداً ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرتداً ثم أسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين أحدهما أن موته من جراحتين إحداهما غير موجبة للقود والأخرى موجبة يوجب إسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لا شبهة فيها عن الأخرى حكم في إيجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قوداً فوجب على هذا أنه إذا مات من جراحة رجلين أحدهما لو انفرد أوجبت جراحته القود والأخرى لا توجبه أن يكون حكم سقوطه أولى من حكم إيجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود أولى من حكم ما يوجبه والعلة فيهما موته من جراحتين إحداهما مما توجب القود والأخرى مما لا توجبه والمعنى الآخر ما قدمنا الكلام عليه بديا وهو أنه لا فرق بين المخطىء والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كما لم تختلف جناية المجنون في حال جنونه ثم في حال إفاقته إذا حدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد إذا حدث الموت

منهما فى سقوط القود فى الحالين كذلك ينبغى أن لا يختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطىء. والله أعلم.

باب مايجب لولى قتيل العمد

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقال تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] وقال تعالى [ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً] وقد اتفقوا أن القود مراد به وقال تعالى [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] وقال [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فاقتضت هذه الآيات إيجاب القصاص لا غيره. وقد اختلف الفقهاء فى موجب القتل العمد فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك بن أنس والثورى وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس الولى إلا القصاص ولا يأخذ الدية إلا برضى القاتل وقال الأوزاعى والليث والشافعى الولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وإن لم يرض القاتل وقال الشافعى فإن عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لأهل الوصايا والدين منعه لأن المال لا يملك بالعمد إلا بمشيئة المجنى عليه إذا كان حياً أو بمشيئة الورثة إذا كان ميتاً قال أبو بكر ما تقدم ذكره من ظواهر آى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك فى اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز إيجاب المال على وجه التخيير إلا بمثل ما يجوز به نسخه لأن الزيادة فى نص القرآن توجب نسخه ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فحظر أخذ مال كل واحد من أهل الإسلام إلا برضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الأثر عن النبى ﷺ فى قوله (لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه) فمتى لم يرض القاتل بإعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل أحد وروى عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله ﷺ (العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول) وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (من قتل فى عمياً أو فى زحمة لم يعرف قاتله أو رمياً تكون بينهم بحجر أو سوط أو عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمداً فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فأخبر ﷺ فى هذين الحديثين أن الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار فى أخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لأنه

غير جائز أن يكون له أحد شيئين على وجه التخيير ويقتصر ﷺ بالبيان على أحدهما دون الآخر لأن ذلك يوجب نفي التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخاً له . فإن قيل قد روى ابن عيينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفاً عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه إلى النبي ﷺ . قيل له كان ابن عيينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة أخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عيينة سيء الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فجائز أن يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبي ﷺ ومرة أفتى به وأخبر عن اعتقاده فليس إذاً في ذلك ما يوهن الحديث . وقد تنازع أهل العلم معنى قوله تعالى [فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان] فقال قائلون العفو ما سهل وما تيسر قال الله تعالى [خذ العفو] يعني والله أعلم ما سهل من الأخلاق وقال النبي ﷺ (أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله) يعني تيسير الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى [فمن عفي له من أخيه شيء] يعني الولي إذا أعطي شيئاً من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل إليه بإحسان فندبه تعالى إلى أخذ المال إذا سهل ذلك من جهة القاتل وأخبر أنه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة [فمن تصدق به فهو كفارة له] فندبه إلى العفو والصدقة وكذلك ندبه بما ذكر في هذه الآية إلى قبول الدية إذا بذلها الجاني لأنه بدأ بذكر عفو الجاني بإعطاء الدية ثم أمر الولي بالاتباع وأمر الجاني بالأداء بالإحسان . وقال بعضهم المعنى فيه ما روى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان الثوري قال حدثنا عمرو بن دينار قال سمعت مجاهداً يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بني إسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الأمة [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى - إلى قوله - فمن عفي له من أخيه شيء] قال ابن عباس العفو أن يقبل الدية في العمد [واتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة] فيما كان كتب على من كان قبلكم [فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم] قال بعد قبول الدية فأخبر ابن عباس أن الآية نزلت ناسخة لما كان على بني إسرائيل من حظر قبول الدية وأباحت للولي قبول الدية إذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الأمر على ما ادعاه مخالفنا من إيجاب التخيير لما قال فالعفو أن يقبل الدية لأن

القبول لا يطلق إلا فيما بذله غيره ولو لم يكن أراد ذلك لقال إذا اختار الولى فثبت بذلك أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية ه وقد روى عن قتادة ما يدل على أن الحكم الذى كان فى بنى إسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد أخذ الدية وهو ما حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسين بن أبى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى [فمن اعتدى بعد ذلك] قال يقول من قتل بعد أخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية ه وقد روى فيه معنى آخر وهو ما روى سفيان بن حسين عن ابن أشوع عن الشعبى قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال أحد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا إلى النبى ﷺ فقال رسول الله ﷺ القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لأحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى [كتب عليكم القصاص - إلى قوله - فمن عفى له من أخيه شيء] قال سفيان فمن عفى له من أخيه شيء يعنى فمن فضل له على أخيه شيء فليؤده بالمعروف ه فأخبر الشعبى عن السبب فى نزول الآية وذكر سفيان أن معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى [حتى عفوا] يعنى كثروا وقال ﷺ (أعفوا اللحى) فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على أخيه شيء من الديات التى وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد إليه بإحسان ه وقد ذكر فيه معنى آخر وهو أنهم قالوا هو فى الدم بين جماعة إذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبد الله ذلك ولم يذكروا أنه تأويل الآية وهذا تأويل لفظ الآية يوافقه لأنه قال [فمن عفى له من أخيه شيء] وهذا يقتضى وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القتل بالمعروف عليه أداؤه إليهم بإحسان ه وتأوله بعضهم على أن لولى الدم أخذ المال بغير رضى القاتل وهذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية ألا ترى أن النبى ﷺ قال (العمد قود إلا أن يعفو الأولياء) فأثبت له أحد الشيئين قتل أو عفو ولم يثبت له مالا بحال ه فإن قال قائل إذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافياً ويتناوله لفظ الآية ه قيل له إن كان الواجب أحد الشيئين فجائز أيضاً أن يكون عافياً بترك المال وأخذ القود فعلى هذا لا يخلو الولى من عفو قتل أو أخذ مال وهذا فاسد

لا يطلقه أحد ومن جهة أخرى ينفيه ظاهر الآية وهو أنه إذا كان الولى هو العافى بترك القود وأخذ المال فإنه لا يقال له عفا له وإنما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن أو يحمله على أنه عفا له عن الدم فيضمر حرفاً غير مذكور ونحن متى استغنينا بالمذكور عن المحذوف لم يجز لنا إثبات الحذف وعلى أن تأويلنا هو سائغ مستعمل على ظاهره من غير إثبات ضمير فيه وهو أن يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل بإعطائه المال ومن جهة أخرى يخالف ظاهرها هو أن قوله [من أخيه شيء] فقوله [من] تقتضى التبعيض لأن ذلك حقيقتها وبابها إلا أن تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه إلى الدية وفيه إسقاط حكم من ومن وجه آخر وهو قوله [شيء] وهذا أيضاً يوجب العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه لأنه يجعله بمنزلة ما لو قال فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية فأسقط حكم قوله [من - وقوله - شيء] وغير جائز لأحد تأويل الآية على وجه يؤدى إلى إلغاء شيء من لفظها ما أمكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر الآية من غير إسقاط منه لأنه إن كان التأويل ما ذكره الشعبي من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لأنه عفى له من أخيه بمعنى أنه فضل له شيء من المال فيه التقاصى وذلك بعض من جملة وشيء منها فتناوله اللفظ على حقيقته وإن كان التأويل أنه إن سهل له بإعطاء شيء من المال فالولى مندوب إلى قبوله موعود بالثواب عليه فذلك قد يتناول أيضاً للبعض بأن يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل عما أتلفه ٭ وإن كان التأويل الأخبار بنسخ ما كان على بنى إسرائيل من إيجاب حكم القود ومنع أخذ البدل فتأويلنا أيضاً على هذا الوجه أشد ملاءمة لمعنى الآية لأنا نقول إن الآية اقتضت جواز الصلح منهما على ما يقع الإصطلاح عليه من قليل أو كثير فذكر البعض وأفاد به حكم الكل أيضاً كقوله تعالى [ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما] نص على هذا القول بعينه وأراد به ما فوقه فى نظائر لذلك فى القرآن ٭ وإن كان التأويل عفو بعض الأولياء عن نصيبه فهو أيضاً يواطىء ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع ٭ فعلى أى وجه يصرف تأويل المتأولين عمن قدمنا قوله فتأويله موافق لظاهر الآية غير تأويل من تأوله على أن الولى العفو عن

الجميع وأخذ المال وليس يمتنع أن يكون جميع المعاني التي قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخ بها ما كان على بني إسرائيل وأبيح لنا أخذ قليل المال وكثيره ويكون الولي مندوباً إلى القبول إذا تسهل له القاتل بإعطاء المال وموعوداً عليه بالثواب ويكون السبب الذي نزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات فأمروا به بالاتباع بالمعروف وأمر القاتل بالأداء إليهم بإحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم إذا عفا عنه بعض الأولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها تحتملها الآية وهي مرادة من غير إسقاط شيء من لفظها ء فإن قال قائل وما تأوله المخالفون في إيجاب الدية للولي باختياره من غير رضى القاتل تحتمله الآية فوجب أن يكون مراداً إذ ليس فيه نفي لتأويلات الآخرين ويكون قوله [فمن عفي له] معناه أنه ترك له من قولهم عفت المنازل إذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود إلى الدية ء قيل له إن كان كذلك فينبغي أن يكون لو ترك الدية وأخذ القود أن يكون عافياً لأنه تارك لأخذ الدية وقد يسمى ترك المال وإسقاطه عفواً قال الله [فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] فأطلق اسم العفو على الإبراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع إطلاق العفو على من آثر أخذ القود وترك أخذ الدية فكذلك العادل عن القود إلى أخذ الدية لا يستحق اسم العافي إذ كان إنما اختار أحد الشيئين كان مخيراً في اختيار أيهما شاء لأن من كان مخيراً بين أحد شيئين فاختار أحدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره ألا ترى أن من اختار التكفير بالعتق في كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه أن يكون من فرضه كذلك هذا الولي لو كان مخيراً في أحد شيئين من قود أو مال ثم اختار أحدهما لم يستحق اسم العافي لتركه أحدهما إلى الآخر فلما كان اسم العفو منتفياً عمن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكانت المعاني التي قدمنا ذكرها أولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولي بنفس القتل أن يكون القود والدية جميعاً أو القود دون الدية أو أحدهما على وجه التخيير لا جائز أن يكون حقه الأمرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز أيضاً أن يكون الواجب أحدهما على حسب ما يختاره الولي كما في كفارة اليمين ونحوها لما بينا من أن الذي أوجبه الله تعالى في الكتاب

هو القصاص وفى إثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة فى النص ونفى لإيجاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فإذا الواجب هو القود لا غيره فلا جائز له أخذ المال إلا برضى القاتل لأن كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاؤه منه لم يجز له نقله إلى بدل غيره إلا برضى من عليه الحق وعلى أن قائل هذا القول مخطىء فى العبارة حين قال الواجب هو القود وله أن يأخذ المال لأنه لم يخرجه من أن يكون مخيراً فيه إذ قد جعل له أن يستوفى القود إن شاء وإن شاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله إلى القود بدلا منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القائل من أن الواجب هو المال وله نقله إلى القود لإيجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله إلى المال إذ لم ينفك فى الحالين من إيجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه إنما كتب على القاتل القصاص بقوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] ولم يقل كتب عليكم المال فى القتلى ولا كتب عليكم القصاص أو المال فى القتلى والقائل بأن الواجب هو القود وله نقله إلى المال إنما عبر عن التخيير الذى أوجبه له بغير اسمه وأخطأ فى العبارة عنه * فإن قال قائل هذا كما تقول إن الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله إلى المال بتراضيهما ولم يكن فى جواز تراضيهما على نقله إلى المال إسقاط لموجب حكم الآية من القصاص * قيل له من قبل أنا قد بينا بديا أن القصاص حق الولى على القاتل من غير إثبات تخيير له بين القود وغيره وتراضيهما على نقله إلى البدل لا يخرجه من أن يكون هو الحق الواجب دون غيره لأن ما تعلق حكمه بتراضيهما لا يؤثر فى الأصل الذى كان واجباً من غير خيار ألا ترى أن الرجل قد يملك العبد والدار ولغيره أن يشتريه منه برضاه وليس فى جواز ذلك نفى للملك الأصل لمالكه الأول ولا موجباً لأن يكون ملكه موقوفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع وأخذ البدل عن الطلاق وليس فى ذلك إثبات ملك الطلاق له بديا على أنه مخير فى نقله إلى المال من غير رضى المرأة وأنه لو كان له أن يطلق أو يأخذ المال بديا من غير رضاها لكان ذلك موجباً لكونه مالكا لأحد شيئين من طلاق أو مال وبدل على أن الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث أنس الذى قدمنا إسناده فى قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ كتاب الله القصاص فأخبر أن موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لأحد إثبات شيء معه ولا نقله إلى غيره إلا بمثل ما يجوز

به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها في جواز أخذ المال من غير رضى القاتل في قوله [فمن عفى له من أخيه شيء] مع احتماله للوجوه التي ذكرناكان أكبر أحواله أن يكون اللفظ مشتركا محتملا للمعاني فيوجب ذلك أن يكون متشابها ومعلوم أن قوله تعالى [كتب عليكم القصاص] محكم ظاهر المعنى بين المراد لا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تأويله وحكم المتشابه أن يحمل على معنى المحكم ويرد إليه بقوله تعالى [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات - إلى قوله - وابتغاء تأويله] فأمر الله تعالى برد المتشابه إلى المحكم لأن وصفه للمحكم بأنه أم الكتاب يقتضي أن يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا عليه إذ كان أم الشيء ما منه ابتداؤه وإليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له إلى المحكم وحمله على موافقته في معناه وحكم عليهم بالزيغ في قلوبهم بقوله [فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله] وإذا ثبت أن قوله [كتب عليكم القصاص] محكم وقوله [فمن عفى له من أخيه شيء] متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولا إزالة لشيء من حكمه وهو أن يكون على أحد الوجوه التي ذكرنا مما لا ينفي موجب لفظ الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم إليه ولا عدول عنه إلى غيره وكذلك قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] إذ كانت النفس مثلا فيما يستحقه الولي وهو القود فإذا كان المثل هو القود وإتلاف نفسه كما أتلف كان بمنزلة متلف المال الذي له مثل ولا يعدل عنه إلى غيره إلا بالتراضي لقوله تعالى [بمثل ما اعتدى عليكم] وبدلالة الأصول عليه * واحتج من أوجب للولي الخيار بين القود وأخذ المال من غير رضى القاتل بأخبار منها حديث يحيى بن كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ حين فتح مكة (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يقتل وإما أن يودى) وحديث يحيى بن سعيد عن أبي ذيب قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت أبا شريح الكعبي يقول قال النبي ﷺ في خطبته يوم فتح مكة (ألا إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل وإني عاقله فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين بين أن يأخذوا العقل وبين أن يقتلوا) ورواه محمد بن إسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن أبي العرجاء عن أبي شريح الخزاعي قال قال رسول الله

ﷺ من أصيب بدم أو بخبل يعني بالخبل الجراح فوليه بالخيار بين أحد ثلاث بين العفو
أو يقتص أو يأخذ الدية وهذه الأخبار غير موجبة لما ذكروا لاحتمالها أن يكون المراد
أخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى [فإما منا بعد وإما فداء] المعنى فداء برضى الأسير
فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير
رضاه كذلك قوله أو يأخذ الدية وقوله أو يودى وكما يقول القائل لمن له دين على غيره
إن شئت فخذ دينك دراهم وإن شئت دنانير وكما قال ﷺ لبلال حين أتاه بتمر أكل تمر
خيبر هكذا فقال لا ولكنا نأخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بثلاثة فقال ﷺ
لا تفعلوا ولكن بع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم أنه لم يرد أن يأخذ التمر
بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية إبانة عما نسخه الله عما كان على بني إسرائيل
من امتناع أخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفاً عن هذه الأمة على ما روى عن ابن
عباس أن القصاص كان في بني إسرائيل ولم يكن فيهم أخذ الدية فخفف الله عن هذه الأمة
ويدل على ما وصفنا من أن المراد أخذ الدية برضى القاتل أن الأوزاعي قد روى حديث
أبي هريرة عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عنه عن النبي ﷺ وقال فيه (من قتل له قتيل
فهو بخير النظرين إما أن يقتل وإما أن يفادى) والمفاداة إنما تكون بين اثنين كالمقاتلة
والمضاربة والمشاتمة ونحو ذلك فدل على أن مراده في سائر الأخبار أخذ الدية برضى القاتل
وهذه الأخبار تبطل قول من يقول إن الواجب على القاتل هو القود وللولي نقله إلى الدية
لأن في جميعها إثبات التخيير للولي بنفس القتل بين القود وأخذ الدية ولو كان الواجب
هو القود لا غير وإنما للولي نقله إلى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين إلى العرض والعرض
إلى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شيء
واحد وهو القود والقائل بإيجاب القود بالقتل دون غيره إلا أن ينقله الولي إلى الدية
مخالف لهذه الآثار وقد روى الأنصاري عن حميد الطويل عن أنس بن مالك في قصة
الربيع أن رسول الله ﷺ قال (كتاب الله القصاص) وذلك ينفي كون المراد بالكتاب
المال أو القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن أبيه وثابت البناني عن أنس أن رجلا
قتل رجلا فدفعه رسول الله ﷺ إلى ولي المقتول ثم قال أتعفوا قال لا قال أفتأخذ الدية
قال لا قال أما إنك إن قتلته كنت مثله فخلى الرجل فلحقه الناس فقالوا إن رسول الله

ﷺ قال أما إنك إن قتلته كنت مثله فعفا عنه فاحتج الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لا دلالة فيه على ماذكروه وذلك لأنه يحتمل أن يريد أن يأخذ الدية برضى القاتل كما قال ﷺ لامرأة ثابت بن قيس حين جاءت تشكوه أتردين عليه حديقته قالت نعم ومعلوم أن رضى ثابت قد كان مشروطا فيه وإن لم يكن مذكوراً في الخبر لأن النبي ﷺ لم يكن يلزم ثابتاً الطلاق ولا يملكه الحديقة إلا برضاه وجائز أن النبي ﷺ قصد إلى أن يعقد عقداً على مال فيكون موقوفاً على رضى القاتل أو فسخه وجائز أن يكون أراد أن يؤدي الدية من عنده كما فعل في قتيل الخزاعي بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبد الله بن سهل الذي وجد قتيلا بخيبر وقوله ﷺ إن قتلته كنت مثله يحتمل معنيين أحدهما إنك قاتل كما أنه قاتل لا إنك مثله في المأثم لأنه استوفى حقاً له فلا يستحق اللوم عليه والأول فعل ما لم يكن له فكان آثماً فعلمنا أنه لم يرد كنت مثله في المأثم والآخر إنك إذا قتلته فقد استوفيت حقك منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى إلى الأفضال بالعفو بقوله تعالى [فمن تصدق به فهو كفارة له] فإن قال قائل لما كان عليه إحياء نفسه وجب أن يحكم عليه بذلك إذا اختار الولي أخذ المال قيل له وعلى كل أحد أن يحيي غيره إذا خاف عليه التلف مثل أن يرى إنسانا قد قصد غيره بالقتل أو خاف عليه الغرق وهو يمكنه تخليصه أو كان معه طعام وخاف عليه أن يموت من الجوع فعليه إحياؤه بإطعامه وإن كثرت قيمته وإن كان على القاتل إعطاء المال لإحياء نفسه فعلى الولي أيضاً إحياؤه إذا أمكنه ذلك فوجب على هذه القضية إجبار الولي على أخذ المال إذا بذله القاتل وهذا يؤدي إلى بطلان القصاص أصلا لأنه إذا كان على كل واحد منهما إحياء نفس القاتل فعليهما التراضي على أخذ المال وإسقاط القود وأيضاً فينبغي إذا طلب الولي داره أو عبده أو ديات كثيرة أن يعطيه لأنه لا يختلف فيما يلزمه إحياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه إعطاء أكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده واحتج المزني للشافعي في هذه المسئلة بأنه لو صالح من حد القذف على مال أو من كفالة بنفس لبطل الحد والكفالة ولم يستحق شيئاً ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على أن دم العمد مال في الأصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة قال أبو بكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة

وأما الخطأ فهو أن من أصلنا أن الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان إحداهما لا تبطل أيضاً والأخرى أنها تبطل وأما المناقضة فهي اتفاق الجميع على جواز أخذ المال على الطلاق ولا خلاف أن الطلاق فى الأصل ليس بمال وأنه ليس للزوج أن يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى أن الشافعى قد قال فيما حكاه المزنى عنه أن عفو المحجور عليه عن الدم جائز وليس لأصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لأن المال لا يملك فى العمد إلا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا فى الأصل لثبت فيه حق الغرماء وأصحاب الوصايا وهذا يدل على أن موجب العمد عنده هو القود لا غير وأنه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية فإن قال قائل قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] يوجب لوليه الخيار بين أخذ القود والمال إذا كان اسم السلطان يقع عليهما والدليل عليه أن بعض المقتولين ظلماً تجب فيه الدية نحو قتيل شبه العمد والأب إذا قتل ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى أن يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لها وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال فى معنى قوله [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] أنه إن شاء قتل وإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفنا وجب إثبات سلطانه فى أخذ المال كهو فى أخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولأنه قد ثبت باتفاق الجميع أن كل واحد منهما مراد الله تعالى فى حال وحينئذ يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فى القود والدية ولما حصل الاتفاق على أنهما لا يجبان مجتمعين وجب أن يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم فى إيجاب القود بقوله [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] لاتفاق الجميع على أن القود مراد وصار كالمنصوص عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله فى إثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولى هو المال ه قيل له حمله على القود أولى من حمله على الدية وذلك لأنه لما كان السلطان لفظاً مشتركا محتملا للمعانى كان متشابها يجب رده إلى المحكم وحمله على معناه وهى آية محكمة فى إيجاب القصاص وهو قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] فوجب أن يكون من حيث ثبت أن القود مراد بالسلطان المذكور فى هذه الآية أن يكون معطوفاً على ما فى الآية المحكمة من ذكر إيجاب القصاص وليس معك آية محكمة فى إيجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولا عليه فلذلك وجب الاقتصار

بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقته لمعنى الحكم الذى لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره فى أخذ الدية أو القود فلم يلجأ إلى أصل له من المحكم يحمله عليه ولذلك لم يصح إثبات التخيير مع احتمال اللفظ له . وفى فحوى الآية مايدل على أن المراد القود دون ماسواه لأنه قال [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً] يعنى والله أعلم السرف فى القصاص بأن يقتل غير قاتله أو أن يمثل بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفى ذلك دليل على أن المراد بقوله سلطاناً القود وأيضاً لما ثبت أن القود مراد بالآية انتفت إرادة المال لأنه لوكان مراداً مع القود لكان الواجب هما جميعاً فى حالة واحدة لا على وجه التخيير إذ ليس فى الآية ذكر التخيير فلما امتنع إرادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علمنا أنه لم يرد المال وأن إيجابنا الدية فى بعض المقتولين خالياً ليس عن هذه الآية والله تعالى أعلم .

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى [فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان] وقد قدمنا تأويل من تأوله على عفو بعض الأولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الأرش للباقين واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على أن الواجب على القاتل الذى لم يعف فى ماله وكذلك كل عمد فيه القود فهو على الجانى فى ماله كالأب إذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس ولا يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقلة والجائفة فالعامد والمخطىء إذا قتلا أن على العامد نصف الدية فى ماله والمخطىء على عاقلته وهو قول أصحابنا وعثمان البتى والثورى والشافعى وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هى على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية اليد فى ماله ولا تحملها العاقلة وقال الأوزاعى هو فى مال الجانى فإن لم يبلغ ذلك ماله حمل على عاقلته وكذلك إذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه أولاد فديته فى مالها خاصة فإن لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها . قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على أن الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية فى مال الجانى لأنه تعالى قال [فمن عفى له من أخيه شيء] وهو يعنى القاتل إذا كان المعنى عفو بعض الأولياء ثم قال [فاتباع بالمعروف] يعنى اتباع الولى للقاتل ثم قال [وأداء إليه بإحسان] يعنى أداء القاتل

فاقتضى ذلك وجوبه في مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضي عن الصلح على مال فقيه وجوب الأداء على القاتل دون غيره إذ ليس للعاقلة ذكر في الآية وإنما فيها ذكر الولي والقاتل وروى ابن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا إسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر ابن عامر قال اصطلح المسلمون على أن لا يعقلوا عبداً ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة قتادة بن عبد الله المدلجي الذي قتل ابنه أن عمر جعل عليه مائة من الإبل وأعطاها أخوته ولم يورثه منها شيئاً فجعل ذلك في ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك في النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم مادونها إذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن أبيه قال ليس على العاقلة عقل في عمد وإنما عليهم الخطأ وقال عروة أيضاً ما كان من صلح فلا تعقله العشيرة إلا أن تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو في مال الجاني وقال أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم لا تعقل العاقلة صلحاً ولا عمداً ولا اعترافاً * وقوله تعالى [ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب] فيه إخبار من الله تعالى في إيجاب القصاص حياة للناس وسبباً لبقائهم لأن من قصد قتل إنسان رده عن ذلك علمه بأنه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموما بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمي إذ كان الله تعالى مريداً لتبقية الجميع فالعلة الموجبة للقصاص بين الحرين المسلمين موجودة في هؤلاء فوجب استواء الحكم في جميعهم وتخصيصه لأولي الألباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم في الحكم إذ كان المعنى الذي حكم من أجله في ذوي الألباب موجوداً في غيرهم وإنما وجه تخصيصه لهم أن ذوي الألباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون إلى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهكذا كقوله تعالى [إنما أنت منذر من يخشاها] وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى إلى قوله تعالى [إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد] ونحو قوله [هدى للمتقين] وهو هدى للجميع وخص المتقين لانتفاعهم به ألا ترى إلى قوله في آية أخرى [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس] فعم الجميع به وكقوله [قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً] لأن التقي هو الذي يعيذ من استعاذ بالله * وقد ذكر عن

بعض الحكماء أنه قال قتل البعض إحياء الجميع وعن غيره القتل أقل للقتل وأكثروا القتل ليقل القتل وهو كلام سائر على ألسنة العقلاء وأهل المعرفة وإنما قصدوا المعنى الذي في قوله تعالى [ولكم في القصاص حياة] ثم إذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتا بعيداً من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه أحدها أن قوله تعالى [في القصاص حياة] هو نظير قولهم قتل البعض إحياء للجميع والقتل أقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد أفاد من المعنى الذي يحتاج إليه ولا يستغني عنه الكلام ماليس في قولهم لأنه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذي إليه أجرى بإيجابه القصاص وهو الحياة وقولهم القتل أقل للقتل وقتل البعض إحياء الجميع والقتل أنفى للقتل إن حمل على حقيقته لم يصح معناه لأنه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج إلى قرينة وبيان في أن أي قتل هو إحياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتف بنفسه في إفادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله [ولكم في القصاص حياة] مكتف بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه الأخرى أن قوله تعالى [في القصاص حياة] أقل حروفاً من قولهم قتل البعض إحياء للجميع والقتل أقل للقتل وأنفى للقتل ومن جهة أخرى يظهر فضل بيان قوله [في القصاص حياة] على قولهم القتل أقل للقتل وأنفى للقتل أن في قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره أحسن في حد البلاغة أنه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين في خطاب واحد ولا يصلح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى [وغرابيب سود] ونحو قول الشاعر : وألفى قولها كذباً وميناً

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائغاً ولا يصح مثله في تكرار اللفظ وكذلك قوله [ولكم في القصاص حياة] لا تكرار فيه مع إفادته للقاتل إذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك ألا ترى أنه لا يكون قصاصاً إلا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفي قولهم ذكر للقتل وتكرار له في اللفظ وذلك نقصان في البلاغة فهذا وأشباهه مما يظهر به للمتأمل إبانة القرآن في جهة البلاغة والإعجاز من كلام البشر إذ ليس يوجد في كلام الفصحاء من جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ اليسيرة مثل ما يوجد في كلام الله تعالى .

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقال فى آية أخرى [والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقال [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] فأوجب بهذه الآي استيفاء المثل ولم يجعل لأحد ممن أوجب عليه أو على وليه أن يفعل بالجانى أكثر مما فعل * واختلف الفقهاء فى كيفية القصاص فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر على أي وجه قتله لم يقتل إلا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك إن قتله بعصا أو بحجر أو بالنار أو بالتغريق قتله بمثله فإن لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وإن زاد على فعل القاتل الأول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه أكثر من ذلك وقدكانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يجزي عن ذلك كله فإن غمسه فى الماء فإنى لا أزال أغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعى إن ضربه بحجر فلم يقلع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وإن حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فإن لم يمت فى مثل تلك المدة قتل بالسيف * قال أبو بكر لما كان فى مفهوم قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقوله [الجروح قصاص] استيفاء المثل من غير زيادة عليه كان محظوراً على الولى استيفاء زيادة على فعل الجانى ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا فى التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس أدى ذلك إلى أن يفعل به أكثر مما فعل لأنه إذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف أو زاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذي زجر الله عنه بقوله [فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم] لأن الاعتداء مجاوزة القصاص والقصاص أن يفعل به مثل فعله سواء إن أمكن وإن تعذر فإن يقتله بأوحى وجوه القتل فيكون مقتصاً من جهة إتلاف نفسه غير متعد ماجعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعى أنه يفعل به مثل مافعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لأن القصاص إن كان من جهة أن يفعل به مثل مافعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعد ومجاوزة لحد القصاص وقال تعالى [ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه] وإن كان معنى القصاص هو إتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذى نقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذى ذهب إليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة

حد القصاص لأن فاعل ذلك داخل فى حد الإعتداء الذى أوعد الله عليه وكذلك قوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقوله [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] يمنع أن يجرح أكثر من جراحته أو يفعل به أكثر مما فعل ويدل على أن المراد به مثل مافعل لازئداً عليه اتفاق الجميع على أن من قطع يد رجل من نصف الساعد أنه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاقتصار على مقدار حقه وإن كان قد يغلب فى الظن إذا اجتهد إنه قد وضع السكين فى موضعه من المجنى عليه ولم يكن للاجتهاد فى ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه نعلم يقيناً أنه مستوف لأكثر من حقه وجان عليه بأكثر من جنايته وأيضاً لا خلاف أنه يجوز للولى أن يقتله ولا يحرقه ولا يغرقه وهذا يدل على أن ذلك مراد بالآية وإذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت أن القصاص هو إتلاف نفسه بأيسر وجوه القتل وإذا ثبت أن ذلك مراد انتفت إرادة التحريق والتغريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك لأن وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفى وقوع غيره • فإن قيل اسم المثل فى القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى أن يفعل به مثل فعله وله إن لم يمت أن يقتله بالسيف وله أن يقتصر بدءاً على قتله بالسيف فيكون تاركا لبعض حقه وله ذلك • قيل له غير جائز أن يكون الرضخ والتحريق مستحقاً مع قتله بالسيف لأن ذلك ينافى القصاص وفعل المثل ومن حيث أوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافى مضمون اللفظ وحكمه وعلى أن الرضخ بالحجارة والتحريق والتغريق والرمى لا يمكن استيفاء القصاص به لأن القصاص إذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم إنه فى مقادير أجزاء رضخ القاتل المقتول وكذلك الرمى والتحريق لم يجز أن يكون ذلك مراداً بذكر القصاص فوجب أن يكون المراد إتلاف نفسه بأوحى الوجوه ويدل على هذا ماروى عن النبى ﷺ فى نفى القصاص فى المنقلة والجائفة لتعذر استيفائه على مقادير أجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمى والرضخ غير ممكن استيفاؤه فى معنى الإيلام وإتلاف الأجزاء التى أتلفها • فإن قيل لما كان المثل ينتظم معنيين وكذلك القصاص أحدهما إتلاف نفسه كما أتلف فيكون القصاص والمثل فى هذا الوجه إتلاف نفس بنفس والآخر أن يفعل به مثل مافعل استعملنا حكم اللفظ فى الأمرين لأن عمومه يقتضيهما فقلنا نفعل به مثل ما فعل فإن مات وإلا استوفى المثل من جهة

إتلاف النفس . قيل له لا يجوز أن يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الأمرين بأن
يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وإن كان يجوز أن يكون المراد كل واحد من المعنيين
على الانفراد غير مجموع إلى الآخر لأن الاسم يتناوله وهو غير مناف لحكم الآية وأما
إذا جمعهما فغير جائز أن يكون مراداً على وجه الجمع لأنه يخرج عن حد القصاص والمثل
بل يكون زائداً عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع
إرادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتغريق والحبس والإجاعة وقد روى سفيان الثوري
عن جابر عن أبي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ لا قود إلا بالسيف
وهذا الخبر قد حوى معنيين أحدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر
أنه ابتداء عموم محتج به في نفي القود بغيره ويدل عليه أيضاً ما روى يحيى بن أبي أنيسة عن
الزبير عن جابر أن النبي ﷺ قال لا يستقاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف
لنا وذلك لأنه لو كان الواجب أن يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثنائه وجه فلما ثبت
الاستثناء دل على أن حكم الجراحة معتبر بما يؤول إليه حالها . فإن قيل يحيى بن أبي أنيسة
لا يحتج بحديثه . قيل له هذا قول جهال لا يلتفت إلى جرحهم ولا تعديلهم وليس ذلك
طريقة الفقهاء في قبول الأخبار وعلى أن علي بن المديني قد ذكر عن يحيى بن سعيد أنه
قال يحيى بن أبي أنيسة أحب إلي في حديث الزهري من حديث محمد بن إسحق . ويدل عليه
أيضاً ما روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس قال قال
رسول الله ﷺ إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم
فأحسنوا الذبح فأوجب عموم لفظه أن من له قتل غيره أن يقتله بأحسن وجوه القتل
وأوحاها وأيسرها وذلك ينفي تعذيبه والمثلة به . ويدل عليه ما روى عن النبي ﷺ أنه
نهى أن يتخذ شيء من الحيوان غرضاً فمنع بذلك أن يقتل القاتل رمياً بالسهام . وحكى
أن القسم بن معن حضر مع شريك بن عبد الله عند بعض السلاطين فقال ما تقول فيمن
رمى رجلاً بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فإن لم يمت بالرمية الأولى قال يرمى ثانياً قال
أفتتخذه غرضاً وقد نهى رسول الله ﷺ أن يتخذ شيء من الحيوان غرضاً قال شريك
لم يحوق فقال القسم يا أبا عبد الله هذا ميدان إن سابقناك فيه سبقتنا يعني البذاء وقام . ويدل
عليه أيضاً ما روى عمران بن حصين وغيره أن النبي ﷺ نهى عن المثلة وقال سمرة بن جندب

ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا فيه المثلة به وهو ينفى عن مراد الآية فى إيجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب أن يكون القصاص مقصوراً على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبى ﷺ مثل بالعرنيين فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الأعين بنهيه عن المثلة فوجب على هذا أن يكون معنى آية القصاص محمولا على ما لا مثلة فيه واحتج مخالفونا فى ذلك بحديث همام عن قتادة عن أنس أن يهودياً رضخ رأس صبى بين حجرين فأمر النبى ﷺ أن يرضخ رأسه بين حجرين وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لأن النهى عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى ورد عنه ﷺ خبران واتفق الناس على استعمال أحدهما واختلفوا فى استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان أو عاماً ومع ذلك فجائز أن يكون قتل اليهودى على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن أنس قال عدا يهودى على جارية فأخذ أوضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فأتى بها أهلها رسول الله ﷺ وهى فى آخر رمق فقال ﷺ من قتلك فلان فأشارت برأسها أى لا ثم قال فلان يعنى اليهودى قالت نعم فأمر به رسول الله ﷺ فرضخ رأسه بين حجرين فجائز أن يكون قتله حداً لما أخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائزاً على وجه المثلة كما سمل العرنيين ثم نسخ بالنهى عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس أن رجلا من اليهود رضخ رأس جارية على حلى لها فأمر به النبى ﷺ أن يرجم حتى قتل فذكر فى هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز أن يكون اليهودى نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فأخذ بعد ذلك فقتله على أنه حربى ناقض للعهد منهم بقتل صبى لأنه غير جائز أن يكون قتله بإيماء الصبية وإشارتها أنه قتلها لأن ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته * ويدل على صحة ما ذكرنا من أن المراد بالقصاص إتلاف نفسه بأيسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على أنه لو أوجره خمراً حتى مات لم يجز أن يوجره خمراً وقتل بالسيف * فإن قيل لأن شرب

الخمر معصية قبل له كذلك المائة معصية والله أعلم .

باب القول في وجوب الوصية

قال الله تعالى [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين] قال أبو بكر لم يختلف السلف ممن روى عنه أن قوله [خيراً] أراد به مالا واختلفوا في المقدار المراد بالمال الذي أوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله تعالى [كتب عليكم الصيام - وقوله - إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] يعني فرضاً موقتاً وروى عن علي كرم الله وجهه أنه دخل على مولى له في مرضه وله سبعمائة درهم أو ستمائة درهم فقال ألا أوصى قال لا إنما قال الله تعالى [إن ترك خيراً] وليس لك كثير مال وروى عن علي أنه قال أربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضي الله عنها في امرأة أرادت الوصية فنعها أهلها وقالوا لها ولد وما لها يسير فقالت كم ولدها قالوا أربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكأنها عذرتهم وقالت ما في هذا المال فضل وقال إبراهيم ألف درهم إلى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة إن ترك خيراً قال كان يقال خير المال ألف درهم فصاعداً وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل أو كثير وكل هؤلاء القائلين فإنما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الإيجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة إن من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بأن القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وأن الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي ﷺ وقوله الثلث والثلث كثير وأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة أم لا فقال قائلون أنها لم تكن واجبة وإنما كانت ندباً وإرشاداً وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها واحتج من قال أنها لم تكن واجبة بأن في سياق الآية وفحواها دلالة على نفي وجوبها وهو قوله [الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف] فلما

قيل فيها بالمعروف وأنها على المتقين دل على أنها غير واجبة من ثلاثة أوجه أحدها قوله [بالمعروف] لا يقتضى الإيجاب والآخر قوله [على المتقين] وليس يحكم على كل أحد أن يكون من المتقين الثالث تخصيصه المتقين بها والواجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم قال أبو بكر ولا دلالة فيما ذكره هذا القائل على نفي وجوبها لأن إيجابها بالمعروف لا ينفي وجوبها لأن المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] ولا خلاف في وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى [وعاشروهن بالمعروف] بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى [وأمر بالمعروف وانه عن المنكر] وقال [يأمرون بالمعروف] فذكر المعروف فيما أوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها بل هو يؤكد وجوبها إذ كان جميع أوامر الله معروفاً غير منكر ومعلوم أيضاً أن ضد المعروف هو المنكر وأن ما ليس بالمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فإذاً المعروف واجب وأما قوله [حقاً على المتقين] ففيه تأكيد لإيجابها لأن على الناس أن يكونوا متقين قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله] ولا خلاف بين المسلمين أن تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد أبان عن إيجابها وأما تخصيصه المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها وذلك لأن أقل ما فيه اقتضاء الآية وجوبها على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما أنه ليس في قوله [هدى للمتقين] نفي أن يكون هدى لغيرهم وإذا وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه المتقين بالذكر أن فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس أن يكونوا كلهم متقين فإذاً عليهم فعل ذلك ودلالة الآية ظاهرة في إيجابها وتأكيد فرضها لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم على ما بينا فيما سلف ثم أكده بقوله [بالمعروف حقاً على المتقين] ولا شيء في ألفاظ الوجوب آكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد كما بيناه آنفاً مع اتفاق أهل التفسير من السلف أنها كانت واجبة بهذه الآية ه وقد روى عن النبي ﷺ ما يدل على أنها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا عبد الوهاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل لمؤمن يبيت ثلاثاً إلا ووصيته عنده) وحدثنا عبد

الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان قال حدثنا أيوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (ما حق امرىء مسلم له مال يوصي فيه تمر عليه ليلتان إلا ووصيته عنده مكتوبة) وقد رواه هشام بن الغازي عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال (ما ينبغي لمسلم أن يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة) وهذا يدل على أن الوصية قد كانت واجبة ثم اختلف القائلون بوجوبها بديا فقالت منهم طائفة جميع ما في هذه الآية من إيجاب الوصية منسوخ منهم ابن عباس حدثنا أبو محمد جعفر بن محمد بن أحمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية [إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] قال نسختها هذه الآية [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً] وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى [إن ترك خيراً] قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في إحديهما أن الجميع منسوخ وفي الأخرى أنه منسوخ عمن يرث من الأقربين دون من لا يرث وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا أبو الفضل المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو مهدي عن عبد الله ابن المبارك عن محارة أبي سيد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول في هذه الآية [إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين والأقربين فهي منسوخة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين فنسخت عمن يرث وجعلت للوالدين والأقربين الذين لا يرثون رواه يونس وأشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القرابة وله ذو قرابة ممن لا يرثه أن ثلثي الثلث لذي القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وقال طاوس يرد كله إلى ذوي القرابة وقال الضحاك لا وصية إلا لذي قرابة إلا أن لا يكون له ذو قرابة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القرابة ولم يكن على الموصي أن يوصي بها لجميعهم بل كان له الاقتصار على الأقربين منهم فلم تكن واجبة للأبعدين ثم نسخت الوصية للأقربين فبقي الأبعدون

علی ما کانوا علیه من جواز الوصیة لهم أو ترکها . ثم اختلف القائلون بنسخها فیما نسخت به وقد روینا عن ابن عباس وعکرمة أن آیة المواریث نسختها وذکر ابن عباس قوله تعالی [للرجال نصیب مما ترک الوالدان والأقربون] وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله ﷺ (لا وصیة لوارث) رواه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه ﷺ قال (لا وصیة لوارث) وروی عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده عن النبی ﷺ قال (لا یجوز لوارث وصیة) وإسماعیل بن عیاش عن شرحبیل بن مسلم قال سمعت أبا أمامة یقول سمعت رسول الله ﷺ یقول فی خطبته عام حجة الوداع (ألا إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث) وحجاج بن جریج عن عطاء الخراسانی عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (لا یجوز لوارث وصیة إلا أن یجیزها الورثة) وروی ذلک عن جماعة من الصحابة رواه حجاج عن أبی إسحاق عن الحارث عن علی قال لا وصیة لوارث وعبد الله بن بدر عن ابن عمر قال لا یجوز لوارث وصیة وهذا الخبر المأثور عن النبی ﷺ فی ذلک وورود من الجهات التی وصفنا هو عندنا فی حیز التواتر لاستفاضته وشهرته فی الأمة وتلقی الفقهاء إیاه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله إذ کان فی حیز ما یوجب العلم والعمل من الآیات . فأما إیجاب الله تعالی المیراث للورثة فغیر موجب نسخ الوصیة لجواز اجتماع المیراث والوصیة معاً ألا تری أنه ﷺ قد أجازها للوارث إذا أجازتها الورثة فلم یکن یستحیل اجتماع المیراث والوصیة لواحد لولم تکن إلا آیة المیراث علی أن الله إنما جعل المیراث بعد الوصیة فما الذی کان یمنع أن یعطی قسطه من الوصیة ثم یعطی المیراث بعدها . وقال الشافعی فی کتاب الرسالة یحتمل أن تکون المواریث ناسخة للوصیة ویحتمل أن تکون ثابتة معها فلما روی عن النبی ﷺ من طریق مجاهد وهو منقطع أنه قال لا وصیة لوارث استدللنا بما روی عن النبی ﷺ من ذلک علی أن المواریث ناسخة للوصیة للوالدین والأقربین مع الخبر المنقطع . قال أبو بکر قد أعطی القول باحتمال اجتماع الوصیة والمیراث فإذاً لیس فی نزول آیة المیراث ما یوجب نسخ الوصیة للوارث فلم تکن الوصیة منسوخة بالمیراث لجواز اجتماعهما والخبر لم یثبت عنده لأنه ورد من طریق منقطع وهو لا یقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضی به علی حکم الآیة إذ غیر جائز عنده نسخ

القرآن بالسنة فواجب أن تكون الوصية للوالدين والأقربين ثابتة الحكم غير منسوخة إذا لم يرد ما يوجب نسخها • قال الشافعي وحكم النبي ﷺ في ستة مملوكين أعتقهم رجل لا مال له غيرهم فجزأهم النبي ﷺ ثلاثة أجزاء فأعتق اثنين وأرق أربعة والذي أعتقهم رجل من العرب والعرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم فأجاز لهم النبي ﷺ الوصية فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لأنهم ليسوا بقرابة للميت وبطلت وصية الوالدين • قال أبو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على أصله فأما اختلاله فقوله أن العرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل أنه جائز أن تكون أمه أعجمية فيكون أقرباؤه من قبل أمه عجما فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لأقربائه ومن جهة أخرى أنه لو ثبت أن آية المواريث نسخت الوصية للوالدين والأقربين فإنما نسخها لمن كان منهم وارثاً فأما من لا يرث منهم فليس في إثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته وأما انتقاضه على أصله فإيجابه نسخ الوصية للأقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن أصله أن السنة لا تنسخ القرآن وقد روى عن جماعة من الصدر الأول والتابعين تجويز الوصية للأجانب وأنها تنفذ على ما أوصى بها وروى أن عمر أوصى لأمهات أولاده لكل امرأة منهن بأربعة آلاف درهم وعن عائشة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وعمرو بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للأجانب والأقارب • والذي أوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والأقربين قوله تعالى في سياق آية المواريث [من بعد وصية يوصي بها أو دين] فأجازها مطلقة ولم يقصرها على الأقربين دون غيرهم وفي ذلك إيجاب نسخها للوالدين والأقربين لأن الوصية لهم قد كانت فرضاً وفي هذه إجازة تركها لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقي ميراثاً للورثة على سهام مواريثهم وليس يجوز ذلك إلا وقد نسخ تلك الوصية • فإن قيل يحتمل أن يريد بهذه الوصية المذكورة في آية المواريث وإيجاب المواريث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والأقربين فيكون حكمها ثابتا لمن لا يرث منهم • قيل له هذا غلط من قبل أنه أطلق الوصية في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضي شيوعها في الجنس إذ كان ذلك حكم النكرات والوصية المذكورة

للوالدين والأقربين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها إليها إذ لو أرادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام إلى المعرف المعهود من الوصية التي قد علمت كما قال تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم] وقال في آية أخرى لما أراد الشهداء المذكورين [فإن لم يأتوا بالشهداء] فعرفهم بالألف واللام إذ كان المراد أولئك الشهداء فلما أطلق الوصية في آية المواريث بلفظ منكور ثبت أنه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والأقربين وأنها مطلقة جائزة لسائر الناس إلا ما خصته السنة أو الإجماع من الوصية للوارث أو للقاتل ونحوهما وفي ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والأقربين. قال أبو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على أن الوالدين ليسوا من الأقرباء بقوله تعالى [الوصية للوالدين والأقربين] ولأنهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بأنفسهم وسائر الأرحام سواهما إنما يدلون بغيرهم فالأقربون من يقرب إليه بغيره وقال إن ولد الصلب ليسوا من الأقربين أيضاً لأنه بنفسه يدلي برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولأنه إذا لم يكن الوالدان من الأقربين والولد أقرب إلى والده من الوالد إلى ولده فهو أحرى أن لا يكون من الأقربين ولذلك قال فيمن أوصى لأقرباء بني فلان أنه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والأخوة ومن جرى مجراهم لأن كلا منهم يدلي إليه بواسطة غير مدل بنفسه وفي معنى الأقرباء خلاف والله أعلم.

باب الوصية للوارث إذا أجازتها الورثة

قال أبو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) وفيه بيان أن الأخبار الواردة بأن لا وصية لوارث من غير ذكر أجازة الورثة هي محمولة على أن الورثة لم يجيزوها ويدل أيضاً على أن أجازة الورثة هي محمولة على أن أجازتهم معتبرة بعد الموت لأنهم في حال حياته ليسوا بورثة وإنما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى أجاز وليس بوارث فأجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على أن الورثة متى أجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على أحكام الهبات في شرط القبض والتسليم ونفي الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على أحكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزيها من الورثة ودل أيضاً على جواز العقود الموقوفة التي لها مجيز لأن الميت عقد

الوصية على مال هو الوارث فى حال وقوع الوصية وجعلها النبى ﷺ موقوفة على إجازة الوارث فصار ذلك أصلا فيمن عقد عقد بيع أو عتق أو هبة أو رهن أو إجارة على مال الغير أنه يقف على أجازة مالكه إذ كان عقدا له مالك يملك ابتداءه وإيقاعه وقد دل أيضاً على أنه إذا أوصى بأكثر من الثلث كانت موقوفة على أجازة الورثة كما وقفها النبى ﷺ على أجازتهم إذا أوصى بها لوارث فهذه المعانى كلها فى ضمن قوله ﷺ (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) ه وقد اختلف الفقهاء فيمن أوصى بأكثر من الثلث فأجازه الورثة قبل الموت فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن إذا أجازوه فى حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح وإبراهيم وقال ابن أبى ليلى وعثمان البتى ليس لهم أن يرجعوا فيه بعد الموت وهى جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك إذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذى قد بان عن أبيه والأخ وابن العم الذين ليسوا فى عياله فإنهم ليس لهم أن يرجعوا وأما امرأته وبناته اللاتى لم يبن منه وكل من فى عياله وإن كان قد احتلم فلهم أن يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم إن لم يجز لحقه ضرر منه فى قطع النفقة إن صح فلهم أن يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك فى المريض يستأذن ورثته فى الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم أن يرجعوا فى شيء من ذلك ولو كان استأذنهم فى الصحة فلهم أن يرجعوا إن شاؤا وإنما يجوز إذنهم فى حال المرض لأنه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث فى ذلك كقول مالك ولا خلاف بين الفقهاء أنهم إذا أجازوه بعد الموت فليس لهم أن يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء أنهم إذا أجازوه فى الحياة جاز عليهم ه قال أبو بكر عموم قوله ﷺ (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) ينفى جواز الوصية فى كل حال فلما خص ذلك بقوله إلا أن يجيزها الورثة وهم إنما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لا قبله فالمخصوص من الجملة أجازتهم بعد الموت وما عدا ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك إذ ليسوا مالكين المال فى حال الحياة فلا تعمل أجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وإن حدث الموت بعده فالإجازة أبعد من ذلك ولما كان الموصى له إنما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الإجازة حكمها أن يكون فى حال وقوع الوصية وأن

لا تعمل الإجازة قبل وقوعها وأيضاً لما كان للميت إبطال الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة أحرى بجواز الرجوع عما أجازوه وإذا جاز لهم الرجوع فقد علمت أن الإجازة لا تصح فإن قيل لما كان حق الورثة ثابتاً في ماله بالمرض ومن أجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه بأكثر من الثلث كما منع بعد الموت وجب أن يكون حال المرض حال الموت في باب لزوم حكم الإجازة إذا أجازوا قيل له تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف ووجوهه وإنما نسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت وأما قبل ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه ألا ترى أن الوارث ليس له أن يفسخ عقوده قبل الموت وإنما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك إجازته قبل موته كلا إجازة كما لا يعمل فسخه في عقوده وأما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته في ترك الإجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل أن خشية الضرر من جهته لا تمنع صحة عقوده وقوله إذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره ألا ترى أنه لو باع منه شيئاً طالبه منه وقال خشيت أن تقطع عني نفقته وجرايته بترك إجابته لم يكن ذلك عذراً في إبطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيئاً فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك إجابته مؤثراً في هبته فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فإذاً لا اعتبار لخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في إيجاب الفرق بين من هو في عياله أو ليس في عياله والله الموفق بمنه وكرمه .

باب تبديل الوصية

قال الله سبحانه وتعالى [فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] قيل إن الهاء التي في قوله [فمن بدله] عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لأن الوصية والإيصاء واحد وأما الهاء في قوله [إثمه] فإنما هي عائدة على التبديل المدلول عليه بقوله [فمن بدله] وقوله [فمن بدله بعد ما سمعه] يحتمل أن يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى [ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها] ويحتمل أن يريد الوصي لأنه هو المتولي لإمضائها والمالك لتنفيذها فمن أجل ذلك قد أمكنه تغييرها ويبعد أن يكون ذلك عموما في سائر الناس إذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه

وهو عندنا على المعنيين الأولين من الشاهد والوصى لاحتمال اللفظ لهما والشاهد إذا احتيج إليه مأمور بأداء ما سمع على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصى مأمور بتنفيذها على حسب ما سمعه مما تجوز الوصية به وروى عن عطاء ومجاهد قالا هي الوصية تصيب الولى الشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعد ما سمعها فإنما إثمها على من بدلها قال أبو بكر وجائز أن يكون الحاكم مراداً بذلك لأن له فيه ولاية وتصرفاً إذا رفع إليه فيكون مأموراً بإمضائها إذا جازت فى الحكم منهياً عن تبديلها وفيها الأمر بإمضائها وتنفيذها على الحق والصدق وقوله [فمن بدله بعد ما سمعه] قد اقتضى جواز تنفيذ الوصي ما سمعه من وصية الموصي كان عليها شهوداً ولم تكن وهو أصل فى كل من سمع شيئاً فجائز له إمضاؤه عند الإمكان على مقتضاه وموجبه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على أن الميت متى أقر بدين لرجل بعينه عند الوصي فجائز له أن يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لأن فى تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الموصي وقوله [فإنما إثمه على الذين يبدلونه] قد حوى معانى أحدها أنه معلوم أن ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والأقربين وهى لا محالة مضمرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لأن قوله [فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] غير مستقل بنفسه فى إيجاب الفائدة لما انتظم من الكناية والضمير اللذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس فى الآية مظهر غير ما تقدم ذكره فى أولها وإذا كان كذلك فقد أفادت الآية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية وأنه لا يلحقه بعد ذلك من مأثم التبديل شىء بعد موته • وفيه دلالة على بطلان قول من أجاز تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله [ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى] وقد دلت الآية أيضاً على أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه أنه قد برىء من تبعته فى الآخرة وإن ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعة ولا إثم وإن إثمه على من بدله دون من أوصى به • وفيه الدلالة على أن من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به أنه قد صار مفرطاً مانعاً مستحقاً لحكم مانعى الزكاة لأنها لو كانت قد تحولت فى المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت فينجو من مأثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقاً لمأثمها وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة فى قوله

] وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين [فأخبر بحصول التفريط وفوات الأداء إذ لو كان الأداء باقياً على الوارث أو الوصى من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف فى تركه وكان الميت خارجا عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب أداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به فإن قيل هل يفترق حكم الموصى عند الله فى حال تنفيذ وصيته أو تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب فى الحالين سواء قيل له أن وصية الموصى قد تضمنت شيئين أحدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر أن وصول ذلك إلى الموصى له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصى وذلك لا يكون ثواباً للموصى ولكن الموصى يصل إليه من دعاء الموصى له وشكره لله تعالى جزاء له لا للموصى فينتفع الموصى بذلك من وجهين إذا أنفذت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصوراً على الثواب الذى استحقه بوصية دون غيرها فإن قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين أحدهما حق الله تعالى والآخر حق الآدمى فإذا استوفى الآدمى حقه فقد برىء من تبعته وبقى من حق الآدمى ما أدخل عليه من الظلم والضرر بتأخيره فإذا لم يتب منه كان مؤاخذاً به فى الآخرة وبقى حق الله وهو الظلم الواقع منه فى حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى ألا ترى أن من غصب من رجل مالا وأصر على منعه كان مكتسباً بذلك المأثم من وجهين أحدهما حق الله بارتكاب نهيه والآخر حق الآدمى بظلمه له وأضراره به فلو أن الآدمى أخذ حقه منه من غير إرادة الغاصب لذلك لكان قد برىء من حقه وبقى حق الله يحتاج إلى التوبة منه فإذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به وقوله تعالى [فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] إنما هو فيمن بدل ذلك إذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فأما إذا كانت الوصية جوراً فالواجب تبديلها وردها إلى العدل قال الله تعالى [غير مضار وصية من الله] فإنما تنفذ الوصية إذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك فى الآية التى تليها .

باب الشاهد والوصى إذا علما الجور فى الوصية

قال الله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه] قال أبو

بكر حدثنا عبدالله بن محمد بن إسحق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً] قال هو الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي إلى العدل والحق وروى أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس قال الجنف الخطأ والإثم العمد وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد وابن طاوس عن أبيه فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً قال هو الموصي لابن ابنه يريد لبنيه وروى المعتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن في الرجل يوصي للأباعد ويترك الأقارب قال يجعل وصيته ثلاثة أثلاث الأقارب الثلثين وللأباعد الثلث وروى عن طاوس في الرجل يوصي للأباعد قال ينزع منهم فيدفع للأقارب إلا أن يكون فيهم فقير قال أبو بكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن أنس أنه قال الجنف الخطأ ويجوز أن يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطأ والإثم ميله عنه على وجه العمد وهو تأويل مستقيم وتأوله الحسن على الوصية للأجنبي وله أقرباء أن ذلك جنف وميل عن الحق لأن الوصية كانت عنده للأقارب الذين لا يرثون وتأوله طاوس على معنيين أحدهما الوصية للأباعد فترد إلى الأقارب والآخر أن يوصي لابن ابنته يريد ابنته وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً غير موجب أن يكون هذا الحكم مقصوراً على الوصية المذكورة قبلها لأنه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر الوصايا إذا عدل بها عن جهة العدل إلى الجور منتظمة الوصية التي كانت واجبة للوالدين والأقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا إلى الجور فالواجب عليه إرشاده إلى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لأن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر * فإن قيل فما معنى قوله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم] والخوف إنما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل وأما الماضي فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز أن يكون قد ظهر له من أحوال الموصي ما يغلب معه على ظنه أنه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده إلى العدل ويخوفه ذميم عاقبة الجور أو يدخل بين الموصى له وبين الورثة على وجه الصلاح وقد قيل إن معنى قوله [فمن خاف] أنه علم أن

فيها جوراً فيردها إلى العدل وإنما قال تعالى [فلا إثم عليه] ولم يقل فعليه ردها إلى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لأن أكثر أحوال الداخلين بين الخصوم على وجه الإصلاح أن يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال إلى ظن المصلح أن ذلك غير سائغ له ولأنه إنما يعمل في كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى في الإصلاح بينهم وأزال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال [فلا إثم عليه] في هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال تعالى [لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيما] وروى في تغليظ الجنف في الوصية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن عكرمة عن ابن عباس قال الإضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ [تلك حدود الله فلا تعتدوها] وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قالا حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (الإضرار في الوصية من الكبائر) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن إسحاق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أشعث عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فإذا أوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة) وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن علي الحداني قال حدثني الأشعث بن جابر قال حدثني شهر ابن حوشب أن أبا هريرة حدثه أن رسول الله ﷺ قال (إن الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار) ثم قرأ علي أبو هريرة من ههنا [من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار - حتى بلغ - ذلك الفوز العظيم] فهذه الأخبار مع ما قدمنا توجب على من علم جنفاً في الوصية من موص أن يرده إلى العدل إذا أمكنه ذلك فإن قيل على ماذا يعود الضمير الذي في قوله [بينهم] قيل

له لما ذكر الله الموصى أفاد بفحوى الخطاب أن هناك موصى له ووارثاً تنازعوا فعاد الضمير إليهم بفحوى الخطاب في الإصلاح بينهم وأنشد الفراء :

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

فكنى في البيت الأول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما في فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره وقد قيل إن الضمير عائداً على المذكورين في ابتداء الخطاب وهم الوالدان والأقربون وقد أفادت هذه الآية على أن على الوصي والحاكم والوارث وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها إلى العدل ودل على أن قوله تعالى [فمن بدله بعد ما سمعه] خاص في الوصية العادلة دون الجائرة وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأي والعمل على غالب الظن لأن الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف وفيها رخصة في الدخول بينهم على وجه الإصلاح مع ما فيه من زيادة أو نقصان عن الحق بعد أن يكون ذلك بتراضيهم والله الموفق .

باب فرض الصيام

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون] فالله تعالى أوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] وقوله [إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] يعني فرضاً موقتاً . والصيام في اللغة هو الإمساك قال الله تعالى [إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسياً] يعني صمتاً فسمى الإمساك عن الكلام صوما ويقال خيل صيام إذا كانت ممسكة عن العلف وصامت الشمس نصف النهار لأنها ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ في اللغة وهو في الشرع اسم للكف عن الأكل والشرب وما في معناه وعن الجماع في نهار الصوم مع نية القربة أو الفرض وهو لفظ مجمل مفتقر إلى البيان عند وروده لأنه اسم شرعي موضوع لمعان لم تكن معقولة في اللغة إلا أنه بعد ثبوت الفرض واستقرار أمر الشريعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبي ﷺ الأمة عليها . وقوله تعالى [كما كتب على الذين من قبلكم] يعتوره معان ثلاثة كل واحد منها مروي عن السلف قال الحسن والشعبي وقتادة أنه كتب على

الذين من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان أو مقدار من عدد الأيام وإنما حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن أنس والسدي كان الصوم من العتمة إلى العتمة ولا يحل بعد النوم مأكل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناه أنه كتب علينا صيام أيام كما كتب عليهم صيام أيام ولا دلالة فيه على مساواته في المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم أهل الكتاب وروى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل قال أحيل الصيام ثلاثة أحوال فقدم رسول الله ﷺ المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة أيام ويوم عاشوراء ثم أن الله تعالى فرض الصيام بقوله [كتب عليكم الصيام] وذكر نحو قول ابن عباس الذي قدمناه قال أبو بكر لما لم يكن في قوله [كما كتب على الذين من قبلكم] دلالة على المراد في العدد أو في صفة الصيام أو في الوقت كان اللفظ مجملا ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزاً أن يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل إلى استعمال ظاهر اللفظ في احتذاء صوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله [أياماً معدودات] وذلك جائز وقوعه على قليل الأيام وكثيرها فلما قال تعالى في نسق التلاوة [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه] بين بذلك عدد الأيام المعدودات ووقتها وأمر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن أبي ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء أن المراد بقوله تعالى [أياماً معدودات] صوم ثلاثة أيام من كل شهر قبل أن ينزل رمضان ثم نسخ برمضان ه قوله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] قال أبو بكر ظاهره يقتضي جواز الإفطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره أو لا إلا أنا لا نعلم خلافاً أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مرخص له في الإفطار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إذا خاف أن تزداد عينه وجعاً أو حماه شدة أفطر وقال مالك في الموطأ من أجهده الصوم أفطر وقضى ولا كفارة عليه والذي سمعته أن المريض إذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى قال مالك وأهل العلم يرون على الحامل إذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضاً من الأمراض وقال الأوزاعي أي مرض إذا مرض الرجل حل له الفطر فإن لم يطق أفطر فأما إذا أطاق وإن شق عليه فلا يفطر وقال الشافعي إذا

أزداد مرض المريض شدة زيادة بينة أفطر وإن كانت زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقهاء أن الرخصـــة في الإفطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وأنه مالم يخش الضرر فعليه أن يصوم * ويدل على أن الرخصة في الإفطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ماروى أنس بن مالك القشيرى عن النبي ﷺ (أن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع) ومعلوم أن رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على أنفسهما أو على ولديهما فدل ذلك على أن جواز الإفطار في مثله متعلق بخوف الضرر إذ الحامل والمرضع صحيحتان لا مرض بهما وأبيح لهما الإفطار لأجل الضرر * وأباح الله تعالى للمسافر الإفطار وليس للسفر حد معلوم في اللغة يفصل به بين أقله وبين ماهو دونه فإذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على أن للسفر المبيح للإفطار مقداراً معلوماً في الشرع واختلفوا فيه فقال أصحابنا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة في ذلك حظ إذ ليس فيها حصر أقله بوقت لا يجوز النقصان منه لأنه اسم مأخوذ من العادة وكل ماكان حكمه مأخوذاً من العادة فغير ممكن تحديده بأقل القليل وقد قيل إن السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سفرت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح إذا أضاء وسفرت الريح السحاب إذا قشعته والمسفرة المكنسة لأنها تسفر عن الأرض بكنس التراب وأسفر وجهه إذا أضاء وأشرق ومنه قوله تعالى [وجوه يومئذ مسفرة] يعنى مشرقة مضيئة فسمى الخروج إلى الموضع البعيد سفراً لأنه يكشف عن أخلاق المسافر وأحواله ومعلوم أنه إذا كان معنى السفر ماوصفنا أن ذلك لا يتبين في الوقت اليسير واليوم واليومين لأنه قد يتصنع في الأغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه مايكشفه البعيد من أخلاقه فإن اعتبر بالعادة علمنا أن المسافة القريبة لا تسمى سفراً والبعيدة تسمى إلا أنهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع فثبت أن الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق بتحديده وأيضاً قد روى عن النبي ﷺ أخبار تقتضى اعتبار الثلاث في كونها سفراً في أحكام الشرع فمنها حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى أن تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم واختلف الرواة عن أبى سعيد الخدرى عن النبي ﷺ فقال بعضهم ثلاثة أيام وقال بعضهم يومين فهذه الألفاظ

المختلفة قد رويت فى حديث أبى سعيد عن النبى ﷺ واختلف أيضاً عن أبى هريرة فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال (لا تسافر امرأة فوق ثلاثة أيام إلا ومعها ذو محرم) وروى كثير بن زيد عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (يانساء المؤمنات لا تخرج امرأة من مسيرة ليلة إلا مع ذى محرم) وكل واحد من أخبار أبى سعيد وأبى هريرة إنما هو خبر واحد اختلفت الرواية فى لفظه ولم يثبت أنه ﷺ قال ذلك فى أحوال فالواجب أن يكون خبر الزائد أولى وهو الثلاث لأنه متفق على استعماله وما دونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه وأخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهى ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو أثبتنا ذكر أخبار أبى سعيد وأبى هريرة على اختلافها لكان أكثر أحوالها أن تتضاد وتسقط كأنها لم ترد وتبقى لنا أخبار ابن عمر فى اعتبار الثلاث من غير معارض * فإن قيل أخبار أبى سعيد وأبى هريرة غير متعارضة لأنا نثبت جميع ما روى فيها من التوقيف فنقول لا تسافر يوماً ولا يومين ولا ثلاثة * قيل له متى استعملت ما دون الثلاث فقد ألغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فأنت غير مستعمل لخبر الثلاث مع استعمالك خبر ما دونها وإذا لم يكن إلا استعمال بعضها وإلغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث أولى لما فيه من ذكر الزيادة وأيضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع إثبات فائدة الخبر فى اليوم واليومين وهو أنها متى أرادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث إلا مع ذى محرم وقد يجوز أن يظن ظان أنه لما حد الثلاث فيباح لها الخروج يوم أو يومين مع غير ذى محرم وإن أرادت سفر الثلاث فأبان ﷺ حظر ما دونها متى أرادتها * وإذا ثبت تقدير الثلاث فى حظر الخروج إلا مع ذى محرم ثبت ذلك تقديراً فى إباحة الإفطار فى رمضان من وجهين أحدهما أن كل من اعتبر فى خروج المرأة الثلاث اعتبرها فى إباحة الإفطار وكل من قدره بيوم أو يومين كذلك قدره فى الإفطار والوجه الآخر أن الثلاث قد تعلق بها حكم وما دونها لم يتعلق به حكم فى الشرع فوجب تقديرها فى إباحة الإفطار لأنه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار وأيضاً ثبت عن النبى ﷺ أنه رخص فى المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ومعلوم أن ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لأن ما ورد

مورد البيان فحكمه أن يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان من التقدير فما من مسافر إلا وهو الذي يكون سفره ثلاثا ولو كان مادون الثلاث سفرا في الشرع لكان قد بقي مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوعبا لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرجه عن حكم البيان ومن جهة أخرى أن المسافر اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه فما من مسافر إلا وقد انتظمه هذا الحكم فثبت أن من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك أوضح الدلالة على أن السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وأن مادونه لا حكم له في إفطار ولا قصر ومن جهة أخرى أن هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وإنما طريق إثباته الاتفاق أو التوقيف فلما عدمناهما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه أنه سفر يبيح الإفطار وأيضا لما كان لزوم فرض الصوم هو الأصل واختلفوا في مدة رخصة الإفطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض إلا بالإجماع وهو الثلاث لأن الفروض يحتاط لها ولا يحتاط عليها وقد روي عن عبدالله ابن مسعود وعمار وابن عمر أنه لا يفطر في أقل من الثلاث قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] اختلف الفقهاء من السلف في تأويله فروى المسعودي عن عمرو بن مرة عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل قال أحيل الصيام على ثلاثة أحوال ثم أنزل الله [كتب عليكم الصيام - إلى قوله - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا وأجزى عنه ثم أنزل الله الآية الأخرى [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن - إلى قوله - فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فأثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام وعن عبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الأكوع وعلقمة والزهري وعكرمة في قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قال كان من شاء صام ومن شاء أفطر وافتدى وأطعم كل يوم مسكينا حتى نزل [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وروي فيه وجه آخر وهو ماروى عبدالله بن موسى عن إسرائيل عن أبي إسحق عن الحرث عن علي كرم الله وجهه قال من أتى عليه رمضان وهو مريض أو مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعا فذلك قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] ووجه آخر وهو ماروى منصور عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يقرأها [وعلى الذين

يطوقونه فدية طعام مسكين] قال الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع أن يصوم من ضعف ولا يقدر أن يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت عائشة تقرأ [وعلى الذين يطوقونه] وروى خالد الحذاء عن عكرمة أنه كان يقرأ [وعلى الذين يطيقونه] قال أنها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن أبي إسحق عن الحرث عن على [وعلى الذين يطيقونه] قال الشيخ والشيخة قال أبو بكر فقالت الفرقة الأولى من الصحابة والتابعين وهم الأكثرون عدداً أن فرض الصوم بديا نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وأنه نسخ عن المطيق بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤنها [وعلى الذين يطوقونه] فاحتمل هذا اللفظ معاني منها ما بينه ابن عباس أنه أراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبروا فعجزوا عن الصوم فعليهم الإطعام والمعنى الآخر أنهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطيقونه لصعوبته فعليهم الإطعام ومعنى آخر وهو أن حكم التكليف يتعلق عليهم وإن لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم ألا ترى أن حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على التيمم وإن لم يقدر عليه حتى أقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والناسي في باب وجوب القضاء لا على وجه لزمه بالترك فلما أوجب تعالى عليه الفدية في حال العجز والإياس عن القضاء أطلق فيه اسم التكليف بقوله [وعلى الذين يطيقونه] إذ كانت الفدية هي ما قام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان إلا أن الأولى وهي قوله [وعلى الذين يطيقونه] لا محالة منسوخة لما ذكره من روينا عنه من الصحابة وأخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وأن المطيق للصوم منهم كان مخيراً بين الصيام والإفطار والفدية وليس هذا من طريق الرأي لأنه حكاية حال شاهدوها وعلموا أنها بتوقيف من النبي ﷺ إياهم عليها وفي مضمون الخطاب من أوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معنا رواية عن السلف في معناه لكان كافياً في الإبانة عن مراده وهو قوله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فابتدأ تعالى بيان حكم المريض والمسافر وأوجب عليهما

القضاء إذا أفطرا ثم عقبه بقوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فغير جائز أن يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين إذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز أن يعطف عليهما بكناية عنهما مع تقديمه ذكرهما منصوصاً معيناً ومعلوم أن ما عطف عليه فهو غيره لأن الشيء لا يعطف على نفسه ويدل على أن المراد المقيمون المطيقون للصوم أن المريض المذكور في الآية هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه بإطاقة الصوم وهو إنما رخص له لفقد الإطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى [وأن تصوموا خير لكم] وليس الصوم خيراً للمريض الخائف على نفسه بل هو في هذه الحال منهي عن الصوم ويدل على أن المريض والمسافر لم يرادا بالفدية وأنه لا فدية عليهما أن الفدية ما قام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على إيجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الإطعام حينئذ فدية وفي ذلك دلالة على أنه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] منسوخ بما قدمنا وهذه الآية تدل على أن أصل الفرض كان الصوم وأنه جعل له العدول عنه إلى الفدية على وجه البدل عن الصوم لأن الفدية ما يقوم مقام الشيء ولو كان الإطعام مفروضاً في نفسه كالصوم على وجه التخيير لما كان بدلا كما أن المكفر عن يمينه بما شاء من الثلاثة الأشياء لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وإن حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخاً ولكن يحتاج إلى ضمير وهو وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز إثبات ذلك إلا باتفاق أو توقيف ومع ذلك فيه إزالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى أن في حمله على ذلك إسقاط فائدة قوله [وعلى الذين يطيقونه] لأن الذين كانوا يطيقونه بعد لزوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء في حكمه ويحمل معناه على أن الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأيوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله [وعلى الذين يطيقونه] إذ لم يتعلق فيه بذكر الإطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ [يطوقونه] يحتمل الشيخ المأيوس منه القضاء من إيجاب الفدية عليه لأن قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة إذا كان معناها ما وصفنا فهي غير

منسوخة بل هى ثابتة الحكم إذ كان المراد بها الشيخ المأيوس منه القضاء العاجز عن الصوم والله الموفق بمنه وكرمه .

ذكر اختلاف الفقهاء فى الشيخ الفانى

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذى لا يطيق الصيام يفطر ويطعم عنه كل يوم نصف صاع من حنطة ولا شىء عليه غير ذلك وقال الثورى يطعم ولم يذكر مقداره وقال المزنى عن الشافعى يطعم مداً من حنطة كل يوم وقال ربيعة ومالك لا أرى عليه الإطعام وإن فعل فحسن ه قال أبو بكر قد ذكرنا فى تأويل الآية ما روى عن ابن عباس فى قراءته [وعلى الذين يطوقونه] وأنه الشيخ الكبير فلولا أن الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها من إيجاب الفدية فى الشيخ الكبير وقد روى عن على أيضاً أنه تأول قوله [وعلى الذين يطيقونه] على الشيخ الكبير وقد روى عن النبى ﷺ (من مات وعليه صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكيناً) وإذا ثبت ذلك فى الميت الذى عليه الصيام فالشيخ أولى بذلك من الميت لعجز الجميع عن الصوم فإن قيل هلا كان الشيخ كالمريض الذى يفطر فى رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه القضاء ه قيل له لأن المريض مخاطب بقضائه فى أيام أخر فإنما تعلق الفرض عليه فى أيام القضاء لقوله [فعدة من أيام أخر] فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شىء كمن لم يلحق رمضان وأما الشيخ فلا يرجى له القضاء فى أيام أخر فإنما تعلق عليه حكم الفرض فى إيجاب الفدية فى الحال فاختلفا من أجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف فى الشيخ الكبير وإيجاب الفدية عليه فى الحال من غير خلاف أحد من نظرائهم فصار ذلك إجماعا لا يسع خلافه وأما الوجه فى إيجاب الفدية نصف صاع من بر فهو ما حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا أخو خطاف قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سعيد المستملى قال حدثنا إسحاق الأزرق عن شريك عن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (من مات وعليه رمضان فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين) وإذا ثبت ذلك فى المفطر فى رمضان إذا مات ثبت فى الشيخ الكبير من وجوه أحدها إنه عموم فى الشيخ الكبير وغيره لأن الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفنا فجائز بعد موته أن يقال أنه قد مات وعليه صيام رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة

أخرى أنه قد ثبت أن المراد بالفدية المذكورة فى الآية هذا المقدار وقد أريد بها الشيخ الكبير فوجب أن يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة أخرى أنه إذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب أن يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لأن أحداً من موجبي الفدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس ابن السائب الذى كان شريك رسول الله ﷺ فى الجاهلية وعائشة وأبى هريرة وسعيد ابن المسيب فى الشيخ الكبير أنه يطعم عن كل يوم نصف صاع بر وأوجب النبي ﷺ على كعب بن عجرة إطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على أن تقدير فدية الصوم بنصف صاع أولى منه بالمد لأن التخيير فى الأصل قد تعلق بين الصوم والفدية فى كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والأول أولى لما رويناه عن النبي ﷺ ولما عضده قول الأكثرين عداداً من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه] قد اختلف فى ضمير كنايته فقال قائلون هو عائد على الصوم وقال آخرون إلى الفدية والأول أصح لأن مظهره قد تقدم والفدية لم يجر لها ذكر والضمير إنما يكون لمظهر متقدم ومن جهة أخرى أن الفدية مؤنثة والضمير فى الآية للمذكر فى قوله [يطيقونه] وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بأن الله يكلف عباده مالا يطيقون وأنهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لأن الله قد نص على أنه مطيق له قبل أن يفعله بقوله [وعلى الذين يطيقونه فدية] فوصفه بالإطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه إلى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك أيضاً إذا كان الضمير هو الفدية لأنه جعله مطيقاً لها وإن لم يفعلها وعدل إلى الصوم وقوله عز وجل [شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان] يدل على بطلان مذهب المجبرة فى قولهم إن الله لم يهد الكفار لأنه قد أخبر فى هذه الآية إن القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال فى آية أخرى [وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ـ وقوله تعالى ـ فمن تطوع خيراً فهو خير له] يجوز أن يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لأنه قائم بنفسه فى إيجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حثاً على التطوع بالطاعات وجائز أن يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لأن المقدار المفروض منه نصف صاع فإن تطوع بصاع أو صاعين فهو خير له

وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب أنه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل إنسان لكل يوم مدين فأطعموا عنى ثلاثا وغير جائز أن يكون المراد أحد ماوقع عليه التخيير فيه من الصيام أو الإطعام لأن كل واحد منهما إذا فعله منفرداً فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز أن يكون واحد منهما مراد الآية وجائز أن يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرض أحدهما والآخر التطوع وأما قوله تعالى [وأن تصوموا خير لكم] فإنه يدل على أن أول الآية فيمن يطيق الصوم من الأصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لأن المريض الذى يباح له الإفطار هو الذى يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كان هذا حاله لأنه منهى عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من أن يضرهما الصوم أو بولديهما وأيهما كان فالإفطار خير لهما والصوم محظور عليهما وإن كان لا يضرهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلمنا أنهما غير داخلتين فى قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه] وقوله [وأن تصوموا خير لكم] عائد إلى من تقدم ذكره فى أول الخطاب وجائز أن يكون قوله [وأن تصوموا خير لكم] عائداً إلى المسافرين أيضاً مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والإطعام فيكون الصوم خيراً للجميع إذ كان أكثر المسافرين يمكنهم الصوم فى العادة من غير ضرر وإن كان الأغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على أن الصوم فى السفر أفضل من الإفطار وفيه الدلالة على أن صوم يوم تطوعا أفضل من صدقة نصف صاع لأنه فى الفرض كذلك ألا ترى أنه لما خيره فى الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم أفضل منها فكذلك يجب أن يكون حكمهما فى التطوع والله الموفق .

باب الحامل والمرضع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن حى وإذا خافتا على ولديهما أو على أنفسهما فإنهما تفطران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك فى المرضع إذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبى من غيرها فإنها تفطر وتقضى وتطعم عن كل يوم مداً مسكيناً والحامل إذا أفطرت لا إطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وإن خافتا على أنفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعى إذا خافتا على ولديهما افطرتا وعليهما

القضاء والكفارة وإن لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه فى البويطى أن الحامل لا إطعام عليها واختلف السلف فى ذلك على ثلاثة أوجه فقال على كرم الله وجهه عليهما القضاء إذا أفطرتا ولا فدية عليهما وهو قول إبراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لأصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن أحمد الواسطى قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب قال حدثنى أبو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك فى صاحب الحديث الذى حدثنى قال فدلنى عليه فلقيته فقال حدثنى قريب لى يقال له أنس بن مالك قال أتيت رسول الله ﷺ فى إبل لجار لى أخذت فوافقته وهو يأكل فدعانى إلى طعامه فقلت إنى صائم فقال إذاً أخبرك عن ذلك إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهف بعد ذلك يقول ألا أكون أكلت من طعام رسول الله ﷺ حين دعانى ، قال أبو بكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر إذ لا خلاف أن الحمل والرضاع لا يبيحان قصر الصلاة ووجه دلالته على ما ذكرنا أخباره عليه السلام بأن وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر ألا ترى أن وضع الصوم الذى جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لأنه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شيء غيره فثبت بذلك أن حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو فى حكم وضعه عن المسافر لا فرق بينهما ومعلوم أن وضع الصوم عن المسافر إنما هو على جهة إيجاب قضائه بالإفطار من غير فدية فوجب أن يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على أنه لا فرق بين الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما إذ لم يفصل النبى ﷺ بينهما وأيضاً لما كانت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وإنما أبيح لهما الإفطار للخوف على النفس أو الولد مع إمكان القضاء وجب أن تكونا كالمريض والمسافر فإن احتج القائلون بإيجاب القضاء والفدية بظاهر قوله ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم إن ذلك كان فرض المقيم الصحيح وأنه كان مخيراً بين الصيام والفدية وبينا أن ما جرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأى وإنما يكون

توقيفاً فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر فيما حكوا فوجب أن يكون تأويلهما محمولا على ماذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ومن جهة أخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق الخطاب [وأن تصوموا خير لكم] ومعلوم أن ذلك خطاب لمن تضمنه أول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لأنهما إذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيراً لهما بل محظور عليهما فعله وإن لم تخشيا ضرراً على أنفسهما أو ولديهما فغير جائز لهما الإفطار وفي ذلك دليل واضح على أنهما لم تراد بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بإيجاب الفدية والقضاء أن الله تعالى سمى هذا الطعام فدية والفدية ماقام مقام الشيء وأجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لأن القضاء إذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الإطعام فدية وإن كان فدية صحيحة فلا قضاء لأن الفدية قد أجزأت عنه وقامت مقامه . فإن قيل ماالذي يمنع أن يكون القضاء والإطعام قائمين مقام المتروك قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الإطعام بعض الفدية ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى ذلك فدية وتأويلك يؤدي إلى خلاف مقتضى الآية وأيضاً إذا كان الأصل المبيح للحامل والمرضع الإفطار والموجب عليهما الفدية هو قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم أن الواجب كان أحد شيئين من فدية أو صيام لا على وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على إيجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة أخرى أنه معلوم أن في قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] حذف الإفطار كأنه قال وعلى الذين يطيقونه إذا أفطروا فدية طعام مسكين فإذا كان الله تعالى إنما اقتصر بالإيجاب على ذكر الفدية فغير جائز إيجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص إلا بنص مثله وليستا كالشيخ الكبير الذي لا يرجى له الصوم لأنه مأيوس من صومه فلا قضاء عليه والإطعام الذي يلزمه فدية له إذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر وإنما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على إيجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فإن الحامل والمرضع إذا كانتا إنما تخافان على ولديهما دون أنفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله [وعلى

الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا إبان قال حدثنا قتادة أن عكرمة حدثه
أن ابن عباس حدثه في قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قال أثبتت للحامل
والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا ابن أبي
عدي عن سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس [وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين] قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام أن يفطرا
ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا وأطعمتا
فاحتج ابن عباس بظاهر الآية وأوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما إذ
هما تطيقان الصوم فشملهما حكم الآية ۔ قال أبو بكر ومن أبى ذلك من الفقهاء ذهب إلى
أن ابن عباس وغيره ذكروا أن ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم في إيجاب التخيير بين
الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز أن
يتناول الحامل والمرضع لأنهما غير مخيرتين لأنهما إما أن تخافا فعليهما الإفطار بلا تخيير
ولا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز أن تتناول الآية فريقين بحكم يقتضي ظاهرها
إيجاب الفدية ويكون المراد في أحد الفريقين التخيير بين الإطعام والصيام وفي الفريق
الآخر إما الصيام على وجه الإيجاب بلا تخيير أو الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية
على وجه واحد فثبت بذلك أن الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه أيضاً في نسق
التلاوة [وأن تصوموا خير لكم] وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما
لأن الصيام لا يكون خيراً لهما ويدل عليه أيضاً ما قدمنا من حديث أنس بن مالك القشيري
في تسوية النبي ﷺ بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم وقوله
تعالى [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن] الآية ۔ قال أبو بكر قد بينا فيما سلف قول
من قال إن الفرض الأول كان صوم ثلاثة أيام من كل شهر بقوله [كتب عليكم
الصيام] وقوله تعالى [أياماً معدودات] وأنه نسخ بقوله [شهر رمضان الذي أنزل فيه
القرآن] وقول من قال إن شهر رمضان بيان للموجب بقوله [كتب عليكم الصيام كما
كتب على الذين من قبلكم] وقوله [أياماً معدودات] فيصير تقديره أياماً معدودات
هي شهر رمضان فإن كان صوم الأيام المعدودات منسوخاً بقوله [شهر رمضان] إلى قوله

[فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فقد انتظم قوله [شهر رمضان] نسخ حكمين من الآية الأولى أحدهما الأيام المعدودات التى هى غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والإطعام فى قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] على نحو ماقدمنا ذكره عن السلف وإن كان قوله [شهر رمضان] بيانا لقوله [أياماً معدودات] فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتاً بين الصوم والفدية فى أول أحوال إيجابه فكان هذا الحكم مستقراً ثابتاً ثم ورد عليه النسخ بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثانى لاستفاضة الرواية عن السلف بأن التخيير بين الصوم والفدية كان فى شهر رمضان وأنه نسخ بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فإن قيل فى فحوى الآية دلالة على أن المراد بقوله [أياماً معدودات] غير شهر رمضان لأنه لم يرد إلا مقروناً بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله [أياماً معدودات] فرضاً مجملا موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل له لا يمتنع ورود فرض مجملا مضمنا بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فمتى ورد البيان بما أريد منه كان الحكم المضمن به ثابتاً معه فيكون تقديره أياماً معدودات حكمها إذا بين وقتها ومقدارها أن يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم] فاسم الأموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة مجملة مفتقرة إلى البيان فإذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الأموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل أن يكون قوله [وعلى الذين يطيقونه] متأخراً فى التنزيل وإن كان مقدماً فى التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها أياماً معدودات هى شهر رمضان [ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فيكون هذا حكما ثابتاً مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ماذكرنا فى قوله عز وجل [وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة] مؤخراً فى اللفظ وكان ذلك يعتوره معنيان أحدهما أنه وإن كان مؤخراً فى التلاوة فهو مقدم فى التنزيل والثانى أنه معطوف عليه بالواو وهى لا توجب الترتيب فكأن الكل مذكور معاً فكذلك قوله [أياماً معدودات - إلى قوله - شهر رمضان]

يحتمل ما احتمله قصة البقرة وأما قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ففيه عدة أحكام منها إيجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر قوله [كتب عليكم - إلى قوله - شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن] لاقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] بين أن لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر] يعتوره معان منها من كان شاهداً يعنى مقيما غير مسافر كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً به المقيمون دون المسافرين ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين إذلم يذكروا فلا شيء عليهم من صوم ولا قضاء فلما قال تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] بين حكم المريض والمسافر فى إيجاب القضاء عليهم إذا أفطروا هذا إذا كان التأويل فى قوله [فمن شهد منكم الشهر] الإقامة فى الحضر ويحتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] أن يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه ويحتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر] فمن شهده بالتكليف لأن المجنون ومن ليس بأهل التكليف فى حكم من ليس بموجود فى انتفاء لزوم الفرض عنه فأطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف كما قال تعالى [صم بكم عمى] لما كانوا فى عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الأصم الذى لا يسمع سماهم بكما عمياً وكذلك قوله [إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب] يعنى عقلا لأن من لم ينتفع بعقله فكأنه لا قلب له إذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز أن يكون جعل شهود الشهر عبارة عن كونه من أهل التكليف إذ كان من ليس من أهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فى باب سقوط حكمه عنه ومن الأحكام المستفادة بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] غير ما قدمنا ذكره تعيين فرض رمضان فإن المراد بشهود الشهر كونه فيه من أهل التكليف وأن المجنون ومن ليس من أهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله أعلم بالصواب .

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى إذا كان مجنونا فى رمضان كله فلا قضاء عليه وإن أفاق فى شيء منه قضاه كله وقال مالك ابن أنس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق

فمكث سنين ثم أفاق فإنه يقضي صيام تلك السنين ولا يقضي الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن في المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال في المجنون الذي يجن ثم يفيق أو الذي يصيبه المرة ثم يفيق أرى على هذا أن يقضي وقال الشافعي في البويطي ومن جن في رمضان فلا قضاء عليه وإن صح في يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك لا قضاء عليه . قال أبو بكر قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] يمنع وجوب القضاء على المجنون الذي لم يفق في شيء من الشهر إذ لم يكن شاهد الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفاً فيه وليس المجنون من أهل التكليف لقوله ﷺ (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق) فإن قيل إذا احتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] شهوده بالإقامة وترك السفر دون ما ذكرته من شهوده بالتكليف فما الذي أوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الإقامة قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز إرادتهما معا وكونهما شرطا في لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لأنه لا يكون مكلفاً للصوم غير مرخص له في تركه إلا أن يكون مقيما من أهل التكليف ولا خلاف أن كونه من أهل التكليف شرط في صحة الخطاب به وإذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من أهل التكليف في الشهر لم يتوجه إليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) ورفع القلم هو إسقاط التكليف عنه ويدل عليه أيضاً أن الجنون معنى يستحق به الولاية عليه إذا دام به فكان بمنزلة الصغير إذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم ويفارق الإغماء هذا المعنى بعينه لأنه لا يستحق عليه الولاية بالإغماء وإن طال وفارق المغمى عليه المجنون والصغير وأشبه الإغماء النوم في باب نفي ولاية غيره عليه من أجله . فإن قيل لا يصح خطاب المغمى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب أن لا يلزمه القضاء بالإغماء . قيل له الإغماء وإن منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فإن له أصلا آخر في إيجاب القضاء وهو قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] وإطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ فوجب اعتبار عمومه في إيجاب القضاء عليه وإن لم يكن مخاطباً به حال الإغماء وأما المجنون فلا يتناوله اسم المريض

على الإطلاق فلم يدخل فيمن أوجب الله عليه القضاء وأما من أفاق من جنونه فى شىء من الشهر فإنما ألزموه القضاء بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر إذ كان من أهل التكليف فى جزء منه إذ لا يخلو قوله [فمن شهد منكم الشهر] أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين (أحدهما) تناقض اللفظ به وذلك لأنه لا يكون شاهداً لجميع الشهر إلا بعد مضيه كله ويستحيل أن يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لأن الماضى من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلمنا أنه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر أنه لا خلاف أن من طرىء عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف أن عليه الصوم فى أول يوم منه لشهوده جزأ من الشهر فثبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف فى شىء منه * فإن قيل فواجب إذا كان ذلك على ما وصفت من أن المراد إدراك جزء من الشهر أن لا يلزمه إلا صوم الجزء الذى أدركه دون غيره إذ قد ثبت أن المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فمن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض * قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل أنه لولا قيام الدلالة على أن شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذى يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله فى شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على أن المراد البعض دون الجميع فى شرط اللزوم حملناه عليه وبقى حكم اللفظ فى إيجاب الجميع إذ كان الشهر اسماً لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيئاً من الشهر فليصم جميعه * فإن قيل فإذا أفاق وقد بقيت أيام من الشهر يلزمك أن لا توجب عليه قضاء ما مضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الأيام وينبغى أن يكون الوجوب منصرفاً إلى ما بقى من الشهر * قيل له إنما يلزمه قضاء الأيام الماضية لا صومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما أمر به من القضاء ألا ترى أن الناسى والمغمى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم فى هذه الأحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فإن الخطاب بفعل الصوم يتوجه إليه على معنيين أحدهما فعله فى وقت التكليف والآخر قضاؤه فى وقت غيره وإن لم يتوجه إليه الخطاب بفعله فى حال الإغماء والنسيان والله أعلم .

باب الغلام يبلغ والكافر يسلم ببعض رمضان

قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد بينا أن المراد شهود بعضه واختلف الفقهاء في الصبي يبلغ في بعض رمضان أو الكافر يسلم فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك بن أنس في الموطأ وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعي يصومان ما بقي وليس عليهما قضاء ما مضى ولا قضاء اليوم الذي كان فيه البلوغ أو الإسلام وقال ابن وهب عن مالك أحب إلى أن يقضيه وقال الأوزاعي في الغلام إذا احتلم في النصف من رمضان أنه يقضي منه فإنه كان يطيق الصوم وقال في الكافر إذا أسلم لا قضاء عليه فيما مضى وقال أصحابنا يستحب لهما الإمساك عما يمسك عنه الصائم في اليوم الذي كان فيه الإحتلام أو الإسلام * قال أبو بكر رحمه الله قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد بينا معناه وأن كونه من أهل التكليف شرط في لزومه والصبي لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز إلزامه حكمه وأيضاً الصغر ينافي صحة الصوم لأن الصغير لا يصح صومه وإنما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه ألا ترى أنه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر فدل ذلك على أنه غير جائز إلزامه القضاء فيما تركه في حال الصغر ولو جاز إلزامه قضاء ما مضى من الشهر لجاز إلزامه قضاء الصوم للعام الماضي إذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع إطاقته للصوم وجب أن يكون ذلك حكمه في الشهر الذي أدرك في بعضه وأما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم إلا على شرط تقديم الإيمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم فأشبه الصبي وليسا كالمجنون الذي يفيق في بعض الشهر في إلزامه القضاء لما مضى من الشهر لأن الجنون لا ينافي صحة الصوم بدلالة أن من جن في صيامه لم يبطل صومه وفي هذا دليل على أن الجنون لا ينافي صحة صومه وإن الكفر ينافيها فأشبه الصغير من هذا الوجه وإن اختلفا في باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لا يستحقه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عمن أسلم في بعض رمضان قوله تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وقوله ﷺ (الإسلام يجب ما قبله والإسلام يهدم ما قبله) وإنما قال أصحابنا يمسك المسلم في بعض رمضان والصبي بقية يومهما عن الأكل والشرب من قبل أنه قد طرىء عليهما وهما مفطران

حال لو كانت موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب أن يكونا مأمورين بالإمساك فى مثله إذا كانا مفطرين والأصل فيه ماروى عن النبى ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالى يوم عاشوراء فقال من أهل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى أنه أمر الآكلين بالقضاء وأمرهم بالإمساك مع كونهم مفطرين لأنهم لولم يكونوا قد أكلوا لأمروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطرأ عليه فى بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة فى أوله كيف كان يكون حكمه فإن كان مما يلزمه بها الصوم أمر بالإمساك وإن كان مما لا يلزمه لم يؤمر به ومن أجل ذلك قالوا فى الحائض إذا طهرت فى بعض النهار والمسافر إذا قدم وقد أفطر فى سفره أنهما مأموران بالإمساك إذ لو كانت حال الطهر والإقامة موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت فى بعض النهار لم تؤمر بالإمساك إذ الحيض لو كان موجوداً فى أول النهار لم تؤمر بالصيام فإن قيل فهلا أبحت لمن كان مقيما فى أول النهار ثم سافر أن يفطر لأن حال السفر لو كانت موجودة فى أول النهار ثم سافر كان مبيحاً للإفطار قيل له لم نجعل ماقدمنا علة للإفطار ولا للصوم وإنما جعلناه علة لإمساك المفطر فأما إباحة الإفطار وحظره فله شرط آخر غير ماذكرنا وقد حوى قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] أحكاما أخر غير ماذكرنا ء منها دلالته على أن من استبان له بعد ما أصبح أنه من رمضان فعليه أن يبتدىء صومه لأن الآية لم تفرق بين من علمه من الليل أو فى بعض النهار وهى عامة فى الحالين جميعاً فاقتضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون إذا أفاقا فى بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما أن يبتدئا الصيام فى ذلك الوقت لأنهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطا للزوم الصوم وفى الآية حكم آخر تدل أيضاً على أن من نوى بصيامه فى شهر رمضان تطوعا أو عن فرض آخر أنه يجزىء عن رمضان لأن الأمر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض فعلى أى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره وفيها حكم آخر تدل أيضاً على لزوم صوم أول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وأنه غير جائز له الإفطار مع كون اليوم محكوما عند سائر الناس أنه من شعبان وقد روى روح بن عبادة عن هشام وأشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال

وحده أنه لا يصوم إلا مع الإمام وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح في رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم أخشى أن يكون شبه له فأما الحسن فإنه أطلق الجواب في أنه لا يصوم وهذا يدل على أنه وإن تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة أنه لا يصوم وأما عطاء فإنه يشبه أن يكون أباح له الإفطار إذا جوز على نفسه الشبهة في الرؤية وأنه لم يكن رأى حقيقة وإنما تخيل له ما ظنه هلالا وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه إذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول أنه إذا لم يكن عالماً بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] قال فإنما ألزم الفرض على من علم به لأن قوله [من شهد] بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير إلى اليقين ولا اشتباه كالأسير في دار الحرب إذا صام شهراً فإذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزى من كان هذا وصفه ويحكى هذا القول عن جماعة من السلف وعن مالك والشافعي فيه قولان أحدهما أنه يجزى والآخر أنه لا يجزى وقال الأوزاعي في الأسير إذا أصاب عين رمضان اجزأه وكذلك إذا أصاب شهراً بعده وأصحابنا يجيزون صومه بعد أن يصادف عين الشهر أو بعده ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أنه إذا تحرى شهر أو غلب على ظنه أنه رمضان ثم صار إلى اليقين ولا اشتباه أنه رمضان أنه يجزيه وكذلك إذا تحرى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن أنه الوقت يجزيه وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إن احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وإن لم يعلم به من قبل أن ذلك إنما هو شرط في لزومه ومنع تأخيره وأما نفي الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الأمر على ما قال من منع جوازه لوجب أن لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب ولم يعلم برمضان القضاء لأنه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على أنه ليس شرط جواز صومه العلم به كما لم يكن شرط وجوب قضائه العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهداً له في باب لزومه قضاءه إذا لم يصم وجب أن يكون شاهداً له في باب جواز صومه متى صادف عينه وأيضاً إذا احتمل قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر] أن يعني به كونه من أهل التكليف في الشهر على ما تقدم

بيانه فواجب أن يجزيه على أي حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من أهل التكليف فاقتضى ظاهر الآية جوازه وإن لم يكن عالماً بدخوله واحتج أيضاً من أبى جوازه عند فقد العلم بقوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين) قالوا فإذا كان مأموراً بفعل الصوم لرؤيته متقدمة فإنه متى لم يره أن يحكم به أنه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان إذ كان صوم شعبان غير مجزىء عن رمضان وهذا أيضاً غير مانع جوازه كما لا يمنع وجوب القضاء إذا علم بعد ذلك أنه من رمضان وإنما كان محكوماً بأنه من شعبان على شرط فقد العلم فإذا علم بعد ذلك أنه من رمضان فمتى علم أنه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بديا من أنه من شعبان فكان حكمنا بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فإن استبان أنه من رمضان أجزأه وإن لم يستبن له فهو تطوع . فإن قيل وجوب قضائه إذا أفطر فيه غير دال على جوازه إذا صامه لأن الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز . قيل له إذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب أن يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضائه إذا أفطر فيه كالمجنون والصبي لأنك زعمت أن المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه إن كان حكم الوجوب مقصوراً على من شهده دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز إذا صام وحكم القضاء إذا أفطر وأما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لأنها مع علمها به لا يجزيها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بإفطارها إذ ليس لها فعل في الإفطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها . وفيها وجه آخر من الحكم وهو أن من الناس من يقول إذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الإفطار ويروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن عبيدة وأبي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبي إن شاء أفطر إذا سافر وهو قول فقهاء الأمصار واحتج الفريق الأول بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر فعليه إكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين إلزام فرض الصوم في حال كونه مقيماً لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله [ومن كان

مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ولم يفرق بين من كان مقيما فى أول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافراً فى ابتدائه فدل ذلك على أن قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] مقصور الحكم على حال الإقامة دون حال السفر بعدها وأيضاً لو كان المعنى فيه ماذكروا لوجب أن يجوز لمن كان مسافراً فى أول الشهر ثم أقام أن يفطر لقوله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] وقد كان هذا مسافراً وكذلك من كان مريضاً فى أوله ثم برىء وجب أن يجوز له الإفطار بقضية ظاهرة إذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] مانعاً من لزوم صومه إذا أقام أو برىء فى بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك قوله [فمن شهد منكم الشهر] مقصور على حال بقاء الإقامة وقد نقل أهل السير وغيرهم إنشاء النبي ﷺ السفر فى رمضان فى عام الفتح وصومه فى ذلك السفر وإفطاره بعد صومه وأمره الناس بالإفطار مع آثار مستفيضة وهى مشهورة غير محتاجة إلى ذكر الأسانيد وهذا يدل على أن مراد الله فى قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] مقصور على حال بقاء الإقامة فى إلزام الصوم وترك الإفطار قوله تعالى [فليصمه] قال أبو بكر رحمه الله قد تكلمنا فى معنى قوله جل وعلا [فمن شهد منكم الشهر] وما تضمنه من الأحكام وحواه من المعانى بما حضر ونتكلم الآن بمشيئة الله وعونه فى معنى قوله [فليصمه] وما حواه من الأحكام وانتظمه من المعانى فنقول أن الصوم على ضربين صوم لغوى وصوم شرعى فأما الصوم اللغوى فأصله الإمساك ولا يختص بالإمساك عن الأكل والشرب دون غيرهما بل كل إمساك فهو مسمى فى اللغة صوما قال الله تعالى [إنى نذرت للرحمن صوماً] والمراد الإمساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيبه [فلن أكلم اليوم إنسياً] وقال الشاعر :

وخيل صيام يلكن اللجم

وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وخيل تعلك اللجما

وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لأنها كالممسكة عن الحركة وقال أمرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ فى اللغة وهو فى الشرع يتناول ضرباً من الإمساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله فى اللغة ومعلوم أنه غير جائز أن يكون الصوم الشرعى هو الإمساك عن كل شيء لاستحالة كون ذلك من الإنسان لأن ذلك يوجب خلو الإنسان من المتضادات حتى لا يكون ساكناً ولا متحركا ولا آكلا ولا تاركا ولا قائما ولا قاعداً ولا مضطجعاً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلمنا أن الصوم الشرعى ينبغى أن يكون مخصوصاً بضرب من الإمساك دون جميع ضروبه فالضرب الذى حصل عليه اتفاق المسلمين هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الأمصار مع ذلك الإمساك عن الحقنة والسعوط والإستقاء عمداً إذا ملأ الفم ومن الناس من لا يوجب فى الحقنة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الإستقاء وروى عن ابن عباس أنه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الأمصار على خلافه لأنهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل إلى الجوف من جراحة جائفة وآمة فقال أبو حنيفة والشافعى عليه القضاء وقال أبو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف فى ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفطره وقال الأوزاعى تفطره واختلف أيضاً فى بلع الحصاة فقال أصحابنا ومالك والشافعى تفطره وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا فى الصائم يكون بين أسنانه شيء فيأكله متعمداً فقال أصحابنا ومالك والشافعى لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر أنه قال إذا كان بين أسنانه شيء من لحم أو سويق وخبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال أبو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثورى استحب له أن يقضى وقال الحسن ابن صالح إذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال أصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين أن الحيض يمنع صحة الصوم واختلفوا فى الجنب فقال عامة فقهاء الأمصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حى مستحب له أن يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعا وإن أصبح جنباً وقال فى الحائض إذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى أصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم فهذه أمور منها متفق

عليه فى أن الإمساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الإمساك عن الجماع والأكل والشرب فى المأكول والمشروب والأصل فيه قوله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأباح الجماع والأكل والشرب فى ليالى الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل والشرب فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة فيه على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالته وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأمة أن الإمساك عن غير هذه الأشياء من الصوم الشرعى على ما سنبينه إن شاء الله تعالى وبما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعى وإن لم يكن هو إمساكا ولا صوما الإسلام والبلوغ إذ لا خلاف أن الصغير غير مخاطب بالصوم فى أحكام الدنيا فإن الكافر وإن كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو فى حكم من لم يخاطب به فى أحكام الدنيا فإنه لا يجب عليه قضاء المتروك منه فى حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والإقامة والصحة وإن وجب القضاء فى الثانى والعقل مختلف فيه على ما بينا من أقاويل أهل العلم فى المجنون فى رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروب الصوم وهو على ثلاثة أنحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم فى الذمة فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل إذا نواه قبل الزوال وما كان فى الذمه فغير جائز إلا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفى للشهر كله نية واحدة وإنما قلنا إن بلع الحصاة ونحوها يوجب الإفطار وإن لم يكن مأكولا فى العادة وأنه ليس بغذاء ولا دواء من قبل أن قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] قد انطوى تحته الأكل فهو عموم فى جميع ما أكل ولا خلاف أنه لا يجوز له بلع الحصاة مع اختلافهم فى إيجاب الإفطار واتفاقهم على أن النهى عن بلع الحصاة صدر عن الآية فيوجب ذلك أن يكون مراداً بها فاقتضى إطلاق الأمر بالصيام عن الأكل والشرب دخول الحصاة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء

في سائر المأكولات فهي دالة أيضاً على وجوبه في أكل الحصاة ، ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ من أكل أو شرب ناسياً فلا قضاء عليه وهذا يدل على أن حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء إذا أكله عمداً وأما السعوط والدواء الواصل بالجائفة أو الآمة فالأصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي ﷺ بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً فأمره بالمبالغة في الاستنشاق ونهاه عنها لأجل الصوم فدل ذلك على أن ما وصل بالاستنشاق إلى الحلق أو إلى الدماغ أنه يفطر لولا ذلك لما كان لنهيه عنها لأجل الصوم معنى مع أمره بها في غير الصوم وصار ذلك أصلا عند أبي حنيفة في إيجاب القضاء في كل ما وصل إلى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب أو من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الإنسان أو من غيرها لأن المعنى في الجميع وصوله إلى الجوف واستقراره فيه مع إمكان الامتناع منه في العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه لأن جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن التحفظ منه بإطباق الفم فإن قيل فإن أبا حنيفة لا يوجب بالإقطار في الإحليل القضاء ، قيل له إنما لم يوجبه لأنه كان عنده أنه لا يصل إلى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصاً وهذا يدل على أن عنده إن وصل إلى المثانة أفطر وأما أبو يوسف ومحمد فإنهما اعتبرا وصوله إلى الجوف من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الإنسان وأما وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمداً دون من ذرعه القيء فإن القياس أن لا يفطره الاستقاء عمداً لأن الفطر في الأصل هو من الأكل وما يجري مجراه من الجماع كما قال ابن عباس أنه لا يفطره الاستقاء عمداً لأن الإفطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الأشياء الخارجة من البدن لا يوجب الإفطار بالاتفاق فكان خروج القيء بمثابتها وإن كان من فعله إلا أنهم تركوا القياس للأثر الثابت عن رسول الله ﷺ في ذلك ولا حظ للنظر مع الأثر والأثر الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ من ذرعه القيء لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء ، فإن قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وإنما الصحيح من هذا الطريق في الأكل ناسياً ، قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معاً عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو

الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه قد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال روى أيضاً حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الأوزاعي عن يعيش بن الوليد أن معدان ابن أبي طلحة حدثه أن أبا الدرداء حدثه أن النبي ﷺ قاء فأفطر قال فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وأنا صببت له وضوءه وروى وهب ابن جرير قال حدثنا أبي قال سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله ﷺ فشرب ماء فقلت يا رسول الله ألم تك صائماً فقال بلى ولكني قئت وإنما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار فإن قيل قد روي أن القيء لا يفطر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من الصحابة أن النبي ﷺ قال (لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم) قيل له وروى هذا الحديث محمد بن أبان عن زيد ابن أسلم عن أبي عبيد الله الصنابحي قال قال رسول الله ﷺ (من أصبح صائما فذرعه القيء فلم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر) فبين في هذا الحديث القيء الذي لا يوجب الإفطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمله على معناه وأن لا يسقط أحد الحديثين بالآخر وذلك لأنه متى روي عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعملناهما جميعاً ولم يلغ أحدهما وإنما قالوا أنه [illegible]قاء أقل من ملء فيه لم يفطره من قبل أنه لا يتناوله اسم القيء ألا ترى أن من ظهر [illegible]انه شيء بالجشاء لا يقال أنه قد تقيأ وإنما يتناوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقول في تقدير ملء الفم هو الذي لا يمكنه إمساكه في الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيئاً ۔ وأما الحجامة فإنما قالوا إنها لا تفطر الصائم لأن الأصل أن الخارج من البدن لا يوجب الإفطار كالبول والغائط والعرق واللبن ولذلك لو جرح إنسان أو افتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولأنه لما ثبت أن الإمساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعي لم يجز لنا أن نلحق به إلا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الأمة عليه وقد ورد بإباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله ﷺ فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول

الله ﷺ قال (ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن أبي زيادة عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ احتجم صائما محرم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن أيوب بن محمد اليماني عن المثنى بن عبد الله عن أنس بن مالك قال مر رسول الله ﷺ صبيحة ثماني عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال ﷺ (أفطر الحاجم والمحجوم) ثم أتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال (إذا تبيغ أحدكم بالدم فليحتجم) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب أبو حصين الكوفي قال حدثنا إبراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا أبو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم فغشي عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن أبي بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال أنس ما كنا ندع الحجامة للصائم إلا كراهية الجهد فإن قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي ﷺ قال أفطر الحاجم والمحجوم وروى أبو قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس أن رسول الله ﷺ أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدي لثماني عشرة خلت من رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم ۔ قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح على مذهب أهل النقل لأن بعضهم رواه عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان وبعضهم رواه عن أبي قلابة عن شداد بن أوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فأما حديث مكحول فإن أصله عن شيخ من الحي مجهول عن ثوبان وعلى أنه ليس في قوله أفطر الحاجم والمحجوم إذا أشار به إلى عين دلالة على وقوع الإفطار بالحجامة لأن ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك أفطر القائم والقاعد وأفطر زيد إذا أشرت به إلى عين فلا دلالة فيه على أن القيام يفطر وعلى أن كونه زيداً يفطره كذلك قوله أفطر الحاجم والمحجوم لما أشار به إلى رجلين بأعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز أن يكون شاهدهما على حال توجب الإفطار من أكل أو غيره فأخبر بالإفطار من غير ذكر علته وجائز أن يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال إنهما أفطرا كما روى يزيد بن أبان عن أنس أن رسول الله ﷺ قال (الغيبة تفطر

الصائم) وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وإنما المراد منه إبطال ثوابه فاحتمل أن يكون ذكر إفطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى أن الأخبار التي روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز أيضاً أن يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلا قد ظلل عليه وأما وجه قولهم فيمن بلع شيئاً بين أسنانه لم يفطره فهو أن ذلك بمنزلة أجزاء الماء الباقية في فمه بعد غسل فمه للمضمضة ومعلوم وصولها إلى جوفه ولا حكم لها كذلك الأجزاء الباقية في فيه هي بمنزلة ما وصفنا ألا ترى أن من أكل بالليل سويقاً أنه لا يخلو إذا أصبح من بقاء شيء من أجزائه بين أسنانه ولم يأمره أحد بتقصي إخراجها بالأخلة والمضمضة فدل ذلك على أن تلك الأجزاء لا حكم لها وأما الذباب الواصل إلى جوفه من غير إرادته فإنما لم يفطره من قبل أن ذلك في العادة غير متحفظ منه ألا ترى أنه لا يؤمر بإطباق الفم وترك الكلام خوفاً من وصوله إلى جوفه فأشبه الغبار والدخان يدخل إلى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من أوجر ماء وهو صائم مكرها فيفطر من قبل أنه ليس للعادة في هذا تأثير وإنما بينا حكم وصول الذباب إلى جوفه معلوماً على العادة في فتح الفم بالكلام وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله [وما جعل عليكم في الدين من حرج] ، وأما الجنابة فإنها غير مانعة من صحة الصوم لقوله : [فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأطلق الجماع من أول الليل إلى آخره ومعلوم أن من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر أنه يصبح جنباً وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وروت عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى أبو سعيد عن النبي ﷺ أنه قال (ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام) وهو يوجب الجنابة وحكم النبي ﷺ مع ذلك بصحة صومه فدل على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم وقد روى أبو هريرة خبراً عن النبي ﷺ أنه قال (من أصبح جنباً فلا يصومن يومه ذلك) إلا أنه لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي ﷺ قال لا علم لي بهذا أخبرني به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لأنه قال بديا ما أنا قلت ورب الكعبة من أصبح جنباً فقد أفطر محمد قال

ذلك ورب الكعبة وأتى السائل عن ذلك بالإفطار فلما أخبر برواية عائشة وأم سلمة تبرأ من عهدته وقال لا علم لى بهذا إنما أخبرنى به الفضل وقد روى عن أبى هريرة الرجوع عن فتياه بذلك حدثنا عبد الباقى قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شبابة قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رجع عن الذى كان يفتى من أصبح جنباً فلا يصوم وعلى أنه لو ثبت خبر أبى هريرة احتمل أن لا يكون معارضاً لرواية عائشة وأم سلمة بأن يريد من أصبح على موجب الجنابة بأن يصبح مخالطاً لامرأته ومتى أمكننا تصحيح الخبرين واستعمالها معاً استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض فإن قيل جائز أن يكون رواية عائشة وأم سلمة مستعملة فيما وردت بأن يكون النبى ﷺ مخصوصاً بذلك دون أمته لأنهما أضافتا ذلك إلى فعله وخبر أبى هريرة مستعمل فى سائر الناس قيل له قد عقل أبو هريرة من روايته مساواة النبى ﷺ لغيره فى هذا الحكم لأنه قال حين سمع رواية عائشة وأم سلمة لا علم لى بهذا وإنما أخبرنى به الفضل بن العباس ولم يقل إن رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايتى إذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبى ﷺ وروايتى إنما هى فى غيره من الناس فهذا يبطل تأويلك وأيضاً فإنه ﷺ مساو للأمة فى سائر الأحكام إلا ما خصه الله تعالى به وأفرده من الجملة بتوقيف للأمة عليه بقوله تعالى [فاتبعوه] وقوله [لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة] فهذه الأمور التى ذكرنا مما تعبدنا فيه بالإمساك عنه فى نهار رمضان هى من الصوم المراد به فى قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فهى إذاً من الصوم اللغوى والشرعى جميعاً وأما ماليس بإمساك مما وصفنا فإنما هو من شرائطه ولا يكون الإمساك على الوجوه التى ذكرنا صوماً شرعياً إلا بوجود هذه الشرائط وذلك الإسلام والبلوغ والنية وأن تكون المرأة غير حائض فمتى عدم شىء من هذه الشرائط خرج عن أن يكون صوماً شرعياً وأما الإقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لا ينافى صحة الصوم وإنما ينافى لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صاما لصح صومهما وإنما قلنا البلوغ شرط فى صحة لزومه لقول النبى ﷺ (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتلم) ولا خلاف أنه لا يلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على

وجه التعليم ليعتاده وليمرن عليه لقوله تعالى [قوا أنفسكم وأهليكم ناراً] قيل فى التفسير أدبوهم وعلموهم وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال (مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر) وليس ذلك على وجه التكليف وإنما هو على وجه التعليم والتأديب وأما الإسلام فإنما كان شرطاً فى صحة فعله لقوله [لئن أشركت ليحبطن عملك] فلا تصح له قربة إلا على شرط كونه مؤمناً وأما العقل فإن فقدت معه النية والإرادة فإنما ينفى عنه صحة الصوم لعدم النية فإن وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وإنما قلنا إن النية شرط فى صحة الصوم من قبل أنه لا يكون صوماً شرعياً إلا بأن يكون فاعله متقرباً به إلى الله عز وجل ولا تصح القربة إلا بالنية والقصد لها قال الله تعالى [لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم] فأخبر عز وجل أن شرط التقوى تحرى موافقة أمره ولما كان الشرط كونه متقياً فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك إلا بالنية لأن التقوى لا تحصل له إلا بتحرى موافقة أمر الله والقصد إليه وقال تعالى [وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين] ولا يكون إخلاص الدين له إلا بقصده به إليه راغباً عن أن يريد به غيره فهذه أصول فى تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين فى أن من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات إيجاد النية لها لأنها فروض مقصودة لأعينها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها . فإن قيل جميع ما استدللت به على كون النية شرطاً فى الصوم وفى سائر الفروض يلزمك شرط النية فى الطهارة إذ كانت فرضاً من الفروض قيل له ليس ذلك على ما ظننت لأن الطهارة ليست فرضاً مقصوداً لعينها وإنما المقصود غيرها وهى شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا إلا بطهارة كما قيل لا تصلوا إلا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا إلا بستر العورة فليست هذه الأشياء مفروضة لأنفسها فلم يلزم إيجاد النية لها ألا ترى أن النية نفسها لما كانت شرطاً لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لأعيانها وحكم ما جعل منها شرطاً لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطاً لغيرها وليست أيضاً ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا إيجابنا النية فى التيمم لأنه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً إلا بانضمام النية إليه إذ ليس هو طهوراً فى نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الأمة فى أن كل صوم واجب فى الذمة فشرط صحته

إيجاد النية له فوجب أن يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطاً لصحته وشبه زفر صوم رمضان بالطهارة في إسقاط النية لهما من قبل أن الطهارة مفروضة في أعضاء بعينها فكان الصوم مشبها لها في كونه مفروضاً في وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لأن العلة التي ذكرها للطهارة غير موجودة في الصوم إذ جعل علة الطهارة أنها مفروضة في موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود في الصوم لأنه غير موضوع في موضع بعينه وإنما هو موضوع في وقت معين لا في موضع معين وعلى أن هذه العلة منتقضة بالطواف لأنه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حول البيت لم يكن طائفاً طواف الزيارة وكذلك لو كان يسعى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك من الواجب فإذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معلولها من الطواف والسعي فبأن لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة أولى وعلى أن الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من أنها غير مفروضة لنفسها وإنما هي شرط لغيرها إلا على وجه البدل فلم تجب أن تكون النية شرطاً فيها كأنه قيل لا تصل إلا وأنت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا تصل إلا مستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالماء. وأما الصوم فإنه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب أن يكون شرط صحته إيجاد النية له ومعنى آخر وهو أنا قد علمنا أن الصوم على ضربين منه الصوم اللغوي ومنه الصوم الشرعي وأن أحدهما إنما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوماً لغوياً لا حظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية في صوم رمضان ألا ترى أن من أمسك في يوم من غير رمضان عما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم أن صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مشبه لصوم رمضان في جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائماً متطوعاً بالإمساك دون النية وجب أن يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر أن يجعل المغمى عليه أياماً في رمضان إذا لم يأكل ولم يشرب صائماً لوجود الإمساك وهذا إن التزمه قائل كان قائلا قولا مستشنعاً وإنما قلنا أنه يحتاج إلى إيجاد النية كل يوم إما من الليل أو قبل الزوال من قبل أنا قد بينا أن صوم رمضان لا يصح إلا بنية ومن حيث افتقر إلى نية في أول الشهر وجب أن يكون اليوم الثاني مثله لأنه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه

احتاج في دخوله فيه إلى نية وقال مالك مالم يكن وجوبه معيناً من الصيام لم يصح إلا بنية من الليل وما كان وجوبه في وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائما واستغنى عن نية الصيام بذلك فإذا قال لله على أن أصوم شهراً متتابعاً فصام أول يوم أنه يجزيه باقي الأيام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثوري في صوم التطوع إذا نواه في آخر النهار أجزأه قال وقال إبراهيم النخعي له أجر ما يستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثوري يحتاج في صوم رمضان أن ينويه من الليل وقال الأوزاعي يجزيه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعي لا يجزى كل صوم واجب رمضان وغيره إلا بنية من الليل ويجزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فأما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثاني إلى الدخول فيه والدخول في الصوم لا يصح إلا بنية فوجب أن يكون شرط اليوم الثاني إيجاد النية كاليوم الأول فإن قيل يكتفى بالنية الأولى وهي نية لجميع الشهر كما يجتزىء في الصلاة بنية واحدة في أولها ولا يحتاج إلى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما أن الصلاة الواحدة لا تتخلل ركعاتها صلاة أخرى غيرها كما لا يتخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره قيل له لو جاز أن يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز أن يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج إلى نية لأول يوم لم يجز أن تكون تلك النية لسائر أيام الشهر كما لا يجوز أن تكون لسائر عمره وأما تشبيهه بالصلاة فلا معنى له لأن الصلاة إنما اكتفى فيها بنية واحدة لأن الجميع مفعول بتحريمة واحدة ألا ترى أنه لا يصح بعضها دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريمة ألا ترى أنه متى ترك ركعة حتى خرج منها بطلت صلاته كلها وأنه لو ترك صوم يوم من رمضان بأن أفطر فيه لم يبطل عليه صوم سائر الشهر ومن جهة أخرى أنه لا يخرج من الصلاة بفعل الركعة الأولى فلم يحتج إلى نية أخرى إذ النية إنما يحتاج إليها للدخول فيها فأما الصوم فإنه إذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي ﷺ (إذا أقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد أفطر الصائم) فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم الأول إلى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك إلا بالنية المتجددة . وإنما أجاز أصحابنا ترك النية من الليل في كل صوم مستحق العين إذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر فواجب أن يكون مأموراً بصومه

وواجب أن يجزيه إذا فعل ما أمر به ومن جهة السنة وهو ما روى عن النبى ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالى يوم عاشوراء فقال من أكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى أنه أمر الآكلين بالقضاء * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن على بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهال قال حدثنا يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن ابن سلمة عن عمه قال أتيت النبى ﷺ يوم عاشوراء فقال (أصمتم يومكم هذا قالوا لا قال فأتموا يومكم هذا واقضوا) فدل ذلك على معنيين أحدهما أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك أمر بالقضاء من أكل والثانى أنه فرق بين الآكلين ومن لم يأكل فأمر الآكلين بالإمساك والقضاء والذين لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على أن من الصوم ما كان مفروضاً فى وقت بعينه فجائز ترك النية من الليل لأنه لو كان شرط صحته إيجاد النية له من الليل لما أمرهم بالصيام ولكانوا حينئذ بمنزلة الآكلين فى باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما وصفنا أنه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وأنه جائز له أن يبتدىء النية له فى بعض النهار * فإن قيل إنما جاز ترك النية له من الليل لأن الفرض لم يكن تقدم قبل ذلك الوقت وإنما هو فرض مبتدأ لزمهم فى بعض النهار فلذلك أجزى له مع ترك النية من الليل وأما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز إلا أن يوجد له نية من الليل قيل له لو كان إيجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب أن يكون عدمها مانعاً صحته كما أنه لما كان ترك الأكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده مانعاً منه وأن لا يختلف فى ذلك حكم الفرض المبتدأ فى بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما أمر النبى ﷺ الآكلين بالإمساك وأمرهم مع ذلك بالقضاء لأن ترك الأكل من شرط صحته ولم يأمر تاركى النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم إذا ابتدأوه فى بعض النهار ثبت بذلك أن إيجاد النية من الليل ليس بشرط فى الصوم المستحق العين وصار ذلك أصلا فى نظائره مما يوجبه الإنسان على نفسه من الصوم فى وقت بعينه أنه يصح بنية يحدثها بالنهار قبل الزوال * فإن قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت الحكم مفروض * قيل له أنه وإن نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى إن فرض التوجه إلى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر أحكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر أحكام

الصلاة ولم يمنع نسخوا من الإستدلال بقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] في إثبات التخيير في إيجاب القراءة بما شاء منه وإن كان ذلك نزل في شأن صلاة الليل وإنما قالوا إنه يجزي أن ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روى في بعض الأخبار أن النبي ﷺ بعث إلى أهل العوالي فقال (من تغدى منكم فيمسك ومن لم يتغد فليصم) والغداء على ماقبل الزوال ثم لايخلو ذكر الغداء من وجهين إما أن يكون قال ذلك بالغداء قبل الزوال أو بين لهم أن جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداء وإلا كان اقتصر على ذكر الأكل دون ذكر الغداء لوكان حكم ماقبل الزوال وبعده سواء فلما أوجب أن يكسو هذا اللفظ فائدته لئلا يخلو كلام النبي ﷺ عن فائدة وجب أن يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده ٥ وإنما أجازوا ترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمي البلخي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدو له فيصوم قالت عائشة كان النبي ﷺ يأتينا فيقول (هل عندكم من طعام فإن كان وإلا قال فإني إذاً صائم) فإن قيل إذا لم يعزم النية من الليل حتى أصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الآكل فلا يصح له صوم يومه ٥ قيل له قد ثبت عن النبي ﷺ ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا ما مضى من النهار عارياً من نية متقدمة مانعاً من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الأكل في أول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لايمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية في أوله بمنزلة وجود الأكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وأيضاً فلو نوى الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعاً من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية في أول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الأكل في أول النهار ثم أكل في آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الأكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الأكل في الإبتداء والبقاء واختلف ذلك في حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع أن يكون غير ناو للصوم في أوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون مامضى من اليوم محكوماً له بحكم الصوم كما يحكم

له بحكم الصوم مع عزوب النية ، فإن قيل لما لم يصح له الدخول فى الصلاة إلا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم ، قيل له هذا غلط لأنه لا خلاف بين المسلمين فى جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فأصبح نائماً وإن صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولو نوى الصلاة ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح إلا بنية يحدثها عند إرادته الدخول فلما لم يكن شرط الدخول فى الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول فى الصلاة مقارنة النية لم يجز أن يحكم له بحكم الصلاة إلا بعد وجود نية الدخول فى ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة فى حكم النية وأيضاً قد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يبتدىء صوم التطوع فى بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا أيضاً أنه لا يصح له الدخول فى صلاة التطوع إلا بنية تقارنها فعلمنا أن نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذى ذكرت وأما ما كان من الصوم الواجب فى الذمة غير مفروض فى وقت معين فإنه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والأصل فيه حديث حفصة عن النبي ﷺ أنه قال (لا صيام لمن يعزم عليه من الليل) وكان عموم ذلك يقتضى إيجاب النية من الليل لسائر ضروب الصوم إلا أنه لما قامت الدلالة فى الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة وخصصناه من الجملة وبقى حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء رمضان لأن صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين وأى وقت ابتدأ فيه فهو وقت فرضه فكان كسائر الصوم الواجب فى الذمة ، والأحكام المستفادة من قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إلزام صوم الشهر من كان منهم شاهداً له وشهود الشهر ينقسم إلى أنحاء ثلاثة العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا والإقامة فى الحضر من قولك مقيم ومسافر وشاهد وغائب وأن يكون من أهل التكليف على ما بينا ثم أفاد من نسخ فرض أيام معدودات على قول من قال أن صوم الأيام المعدودات كان فرضاً غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به أيضاً التخيير بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وأفاد أن من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر وهو أن من علم بالشهر بعد ما أصبح أو كان مريضاً فبرأ ولم يأكل ولم يشرب أو مسافر قدم فعليهم صومه إذ هم شاهدون للشهر وأفاد أن فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وأن من ليس من أهل التكليف أو ليس بمقيم

أو لم يعلم به فغير لازم له وأفاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا
تأخيره عنه لمن شهده وأفاد أن مراده بعض الشهر لا جميعه فى شرط لزوم الصوم وأن
الكافر إذا أسلم فى بعضه والصبى إذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وأفاد أن من نوى
بصيامه تطوعا أجزأه لورود الأمر مطلقاً بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد
بشرط فاقتضى جوازه على أى وجه صامه ويحتج به من يقول إنه إذا صام وهو غير عالم
بالشهر لم يجزه ويحتج به أيضاً من يقول إذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر
لم يفطر لقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فهذا الذى حضرنا من ذكر فوائد
قوله [فمن شهد منكم الشهر] ولا ندفع أن يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها
وعسى أن نقف عليها فى وقت غيره أو يستنبطها غيرنا وأما ما تضمنه قوله [فليصمه] فهو
ما قدمنا ذكره من الأمور التى أمرنا بالإمساك عنها فى حال الصوم منها متفق عليه ومنها
مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرائطه وإن لم يكن صوماً فى نفسه وقد تقدم بيان حكم
المريض والمسافر بعون الله وكرمه .

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقال تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل
هى مواقيت للناس والحج] وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان
ابن داود قال حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (الشهر
تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له)
ال وكان ابن عمر إذا كان شعبان تسع وعشرين نظر له فإن رأى فذلك وإن لم ير ولم يحل
ون منظره سحاب أو قترة أصبح مفطراً وإن حال دون منظره سحاب أو قترة أصبح صائماً
ل وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب . قال أبو بكر قول رسول الله
ﷺ (صوموا لرؤيته) موافق لقوله تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس
لحج] واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى إيجاب صوم
ضان فدل ذلك على أن رؤية الهلال هى شهود الشهر . وقد دل قوله [يسئلونك عن
هلة] على أن الليلة التى يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى وقد اختلف
عنى قول النبى ﷺ (فإن غم عليكم فاقدروا له) فقال قائلون أراد به اعتبار منازل

عامة من كافة الناس بهذه الأمور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي ﷺ ذلك ووقف الكافة عليه وإذا عرفته الكافه فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ماينقله الواحد منهم بعد الواحد لأنهم مأمورون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم وغير جائز لها تضييع موضع الحجة فعلمنا بذلك أنه لم يكن من النبي ﷺ توقيف في هذه الأمور ونظائرها وجائز أن يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله الناقلون الأفراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله ﷺ (إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها في الإناء فإنه لا يدرى أين باتت يده) وقد بينا أصل ذلك في أصول الفقه وبتضييع هذا الأصل دخلت الشبهة على قوم في انتحالهم القول بأن النبي ﷺ نص على رجل بعينه واستخلفه على الأمة وإن الأمة كتمت ذلك وأخفته فضلوا وأضلوا وردوا معظم شرائع الإسلام وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لا من جهة نقل الجماعات ولا من جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين أن يدعوا في الشريعة ماليس منها وسهلوا للإسماعيلية والزنادقة السبيل إلى استدعاء الضعفة والأغمار إلى أمر مكتوم زعموا حين أجابوهم إلى تجويز كتمان الإمامة مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب لحين سمحت نفوسهم بالإجابة إلى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا أنها من المكتوم وتأولوها تأويلات زعموا أن ذلك تأويل الإمام فسلخوهم من الإسلام وأدخلوهم في مذهب الخرمية في حال والصابئين في أخرى على حسب ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة أنفسهم بالتسليم لهم ما ادعوه وقد علمنا أن تجوز كتمان ذلك لا يمكنه إثبات نبوة النبي ﷺ ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الأنبياء لأن مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف هممهم وتباعد أوطانهم إذا جاز عليهم كتمان أمر الإمامة فجائز عليهم أيضاً التواطؤ على الكذب إذ كان ما يجوز فيه التواطؤ على الكتمان فجائز فيه التواطؤ على وضع خبر لا أصل له فيوجب ذلك أن لا نأمن أن يكون المخبرون بمعجزات النبي ﷺ كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كتواطؤ على كتمان النص على الإمام ومن جهة أخرى أن الناقلين لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة أنها كفرت وارتدت بعد موت النبي ﷺ بكتمانها أمر الإمام وأن الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أو ستة

وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات النبي ﷺ وإبطال نبوته ٠ فإن قيل أمر الأذان والإقامة ورفع اليدين فى تكبير الركوع وتكبيرات العيدين وأيام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من يروى عن النبي ﷺ فيه شيئاً فإنما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من أحد وجهين إما أن يكون لم يكن من النبي ﷺ توقيف للكافة مع عموم الحاجة إليه وفى هذا ما يبطل أصلك الذى بنيت عليه من أن كل ما بالناس إليه حاجة عامة فلا بد أن يكون من النبي ﷺ توقيف الأمة عليه أو أن يكون قد كان من النبي ﷺ توقيف للكافة على شيء بعينه فلم تنقله حين ورد إلينا من طريق الآحاد وفى ذلك هدم قاعدتك أيضاً فى اعتبار نقل الكافة فيما عمت به البلوى ٠ قيل له هذا سؤال من لم يضبط الأصل الذى بنينا عليه الكلام فى المسئلة وذلك أنا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الإمامة والفروض التى تلزم العامة وأما ما ليس بفرض فهم مخيرون فى أن يفعلوا ما شاؤا منه وإنما الخلاف بين الفقهاء فيه فى الأفضل منه وليس على النبي ﷺ توقيفهم على الأفضل مما خيرهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من أمر الأذان والإقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الأمور التى نحن مخيرون فيها وإنما الخلاف بين الفقهاء فى الأفضل منها فلذلك جاز ورود بعض الأخبار فيه من طريق الآحاد ويحمل الأمر على أن النبي ﷺ قد كان منه جميع ذلك تعليما منه على وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه إلى غيره مع بلواهم به فالذى ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال إذا لم تكن بالسماء علة من الأصل الذى قدمنا أن ما عمت به البلوى فسبيل وروده أخبار التواتر الموجبة للعلم وأما إذا كان بالسماء علة فإن مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم إلا الواحد والاثنان من خلل السحاب إذا انجاب عنه لم يستره قبل أن يتبينه الآخرون فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم ٠ وإنما قبل أصحابنا خبر الواحد فى هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسمعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن

عكرمة عن ابن عباس أنهم شكوا فى هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا فجاء أعرابى من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأتى به النبي ﷺ فقال (أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله قال نعم وشهد أنه رأى الهلال فأمر بلالا أن ينادى فى الناس فنادى فى الناس أن يقوموا وأن يصوموا) قال أبو داود وأن يقوموا كلمة لم يقلها إلا حماد بن سلمة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى وأنا بحديثه أتقن قالا حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله ابن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن أبى بكر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أنى رأيته فصام وأمر الناس بصيامه وأيضاً فإن صوم رمضان فرض يلزم من طريق الدين فإذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول أخبار الآحاد كأخبار الآحاد المروية عن النبي ﷺ فى أحكام الشرع الذى ليس من شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود فى القذف إذا كان عدلا كما يقبل فى الرواية عن رسول الله ﷺ مع ما عاضد القياس من الآثار المروية فيه وأما هلال شوال وذى الحجة فإنهم لم يقبلوا فيه إلا شهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم فى الأحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الرحيم أبو يحيى البزاز قال أخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن أبى مالك الأشجعى قال حدثنا حسين بن الحرث الجدلى من جديلة قيس أن أمير مكة خطب ثم قال عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك لرؤية الهلال فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من أمير مكة فقال لا أدرى ثم لقينى بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب أخو محمد بن حاطب ثم قال الأمير إن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله منى وشهد هذا من رسول الله ﷺ وأومأ بيده إلى رجل قال الحسين فقلت لشيخ إلى جنبى من هذا الذى أومأ إليه الأمير قال عبد الله بن عمر وصدق كان أعلم بالله منه فقال بذلك أمرنا رسول الله ﷺ فقوله أمرنا أن ننسك لرؤية الهلال إنما هو على صلاة العيد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لأن الصوم لا يتناوله هذا الاسم مطلقاً وقد يتناول الصلاة والذبح ألا ترى إلى قوله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] فجعل النسك غير الصيام والدليل على أن النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب أن

رسول الله ﷺ قال يوم النحر (إن أول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح) فسمى الصلاة نسكا وقد سمى الله الذبح نسكا في قوله [إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله] وفي قوله [أو صدقة أو نسك] فثبت بذلك أن قوله عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك بشهادة شاهدي عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح يوم النحر فوجب أن لا يقبل فيه أقل من شاهدين ومن جهة أخرى أن الاستظهار بفعل الفرض أولى من الاستظهار بتركه فاستظهروا للفطر بشهادة رجلين لأن الإمساك فيما لا صوم فيه خير من الأكل في يوم الصوم . فإن قيل في هذا ترك الاستظهار لأنه جائز أن يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهد فإذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلست تأمن أن تكون صائما يوم الفطر وفيه مواقعة المحظور وضد الاحتياط . قيل له إنما حظر علينا الصوم فيه إذا علمنا أنه يوم الفطر فأما إذا لم يثبت عندنا أنه يوم الفطر فالصيام فيه غير محظور فإذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله أحوط من تركه لما بينا حتى يثبت أنه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته . وقوله عز وجل [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] يدل على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان لأن الشاك غير شاهد للشهر إذ هو غير عالم به فغير جائز له أن يصومه عن رمضان ويدل عليه أيضا قوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين) فحكم لليوم الذي غم علينا هلاله بأنه من شعبان وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح قال حدثنا بقية عن علي القرشي قال أخبرني محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم الدأداة وهو اليوم الذي يشك فيه لا يدرى من شعبان هو أم من رمضان حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال حدثنا أبو خالد الأحمر عن عمرو بن قيس عن أبي إسحاق عن صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم ﷺ وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم

ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ولا يرى أصحابنا بأساً بأن يصومه تطوعا لأن النبي ﷺ لما حكم بأنه من شعبان فقد أباح صومه تطوعا وقد اختلف فى الهلال يرى نهاراً فقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعى إذا رأى الهلال نهاراً فهو لليلة المستقبلة ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن على بن أبى طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وأنس بن مالك وأبى وائل وسعيد ابن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان إحداهما أنه إذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإذا رآه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وبه أخذ أبو يوسف والثورى وروى سفيان الثورى عن الركين بن الربيع عن أبيه قال كنت مع سلمان بن ربيعة بيلنجر فرأيت الهلال ضحى فأخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر إليه فلما رآه أمر الناس أن يفطروا * قال أبو بكر قال الله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] وقد كان هذا الرجل مخاطباً بفعل الصوم فى آخر رمضان مراداً بقوله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فواجب أن يكون داخلا فى خطاب قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] لأن الله تعالى لم يخص حالا من حال فهو على سائر الأحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك أو لم يره ويدل عليه أيضاً اتفاق الجميع على أن رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب بإتمام الصوم بل كان داخلا فى حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله فى عموم اللفظ ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ومعلوم أن مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين أحدهما استحالة الأمر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على أنه إذا رأى الهلال فى آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الأيام فثبت أن قوله ﷺ صوموا لرؤيته إنما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهاراً قبل الزوال فى آخر يوم من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ما مضى لقصور مراد النبي ﷺ على صوم يفعله بعد الرؤية وأيضاً قال النبي ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) فأوجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل

الهلال الذى رأى نهاراً الليلة الماضية واحتمل الليلة المستقبلة لكان الاحتمال لذلك جاعله فى حكم ماخفى علينا رؤيته فواجب أن يعد الشهر ثلاثين يوما بمقتضى قوله ﷺ فإن قيل لما قال ﷺ وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الأمر بالإفطار أى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على أنه مزجور عن الإفطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقى حكم العموم فى رؤيته قبل الزوال قيل له مراده ﷺ رؤيته ليلا بدلالة أن رؤيته بعد الزوال لاتوجب له الإفطار لأنه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وأيضاً لو كان ذلك محمولا على حقيقته لاقتضى أن يكون ما بعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بأن مراده الإفطار لرؤية متقدمة لا لرؤية متأخرة عنه لاستحالة أمره بالإفطار فى وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك أن يكون مابعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وماقبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوما وبعض يوم . وقد حكم النبى ﷺ للشهر بأحد عددين من ثلاثين أو تسعة وعشرين لقوله ﷺ الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الأمة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر فى أن الشهر لا ينفك من أن يكون على أحد العددين اللذين ذكرنا وأن الشهور التى تتعلق بها الأحكام لاتكون إلا على أحد وجهين دون أن يكون تسعاً وعشرين وبعض يوم وإنما النقصان والزيادة بالكسور إنما يكون فى غير الشهور الإسلامية نحو شهور الروم التى منها ماهو ثمانية وعشرون يوماً وربع يوم وهو شباط إلا فى السنة الكبيسة فإنه يكون تسعة وعشرين يوماً ومنها ماهو واحد وثلاثون ومنها ماهو ثلاثون وليس ذلك فى الشهور الإسلامية كذلك فلما امتنع أن يكون الشهر إلا ثلاثين يوماً أو تسعة وعشرين يوماً علمنا أنه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته إلا أن يرى ليلا وأنه لا اعتبار برؤيته نهاراً لإيجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وأيضاً فإن الذى قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذى قال فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهاراً فى معنى ماقد غمى علينا لاشتباه الأمر فى كونه لليلة الماضية أو المستقبلة وذلك يوجب عده ثلاثين وأيضاً قد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبى ﷺ للهلال الذى قد حال بيننا وبينه حائل

من سحاب بحكم مالم يرلو لم يكن سحاب مع العلم بأنه لولم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فإن حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين معنى لأنه لوكان يستحيل وقوع العلم لنا بأن بيننا وبينه حائلا من سحاب لما قال ﷺ فإن حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطاً لعد ثلاثين مع علمه باليأس من وقوع علمنا بذلك وإذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبي ﷺ أنا متى علمنا أن بيننا وبين الهلال حائلا من سحاب لو لم يكن لرأيناه أن نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأيناه نهاراً أولى فأوجب ذلك أن يكون حكم هذا اليوم حكم ماقبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو أضعف أمراً مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لأن ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا بأنه من الليلة الماضية بل أحاط العلم بأنا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب أو غيره والله الموفق للصواب .

باب قضاء رمضان

قال الله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة] قال الشيخ أبو بكر قد دل ماتلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها أن قوله [فعدة من أيام أخر] قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا إن شاء أو متتابعاً ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين أحدهما إيجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع إذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء في أيام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة والوجه الثاني قوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر وذلك منتف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى [ولتكملوا العدة] يعني والله أعلم قضاء عدد الأيام التي أفطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم فأخبر الله أن الذي يريده منا إكمال عدد ما أفطر فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من

الزيادة فى حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك فى مواضع ، وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وأبى عبيدة بن الجراح وأنس بن مالك وأبى هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعاً وروى شريك عن أبى إسحاق عن الحرث عن على قال اقض رمضان متتابعاً فإن فرقته أجزأك وروى الحجاج عن أبى إسحاق عن الحرث عن على فى قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وإنه إن فرق أجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر فى قضاء رمضان صمه كما أفطرته وروى الأعمش عن إبراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكى قال كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من أفطر فى رمضان أيتابع قلت لا فضرب مجاهد فى صدرى وقال إنها فى قراءة أبى متتابعات وقال عروة بن الزبير يتابع وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والأوزاعى والشافعى إن شاء تابع وإن شاء فرق وقال مالك والثورى والحسن ابن صالح يقضيه متتابعاً أحب إلينا وإن فرق أجزأه فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه ، وقد روى حماد بن سلمة عن سماك ابن حرب عن هارون بن أم هانىء أو ابن بنت هانىء أن النبى ﷺ ناولها فضل شرابه فشربت ثم قلت يا رسول الله إنى كنت صائمة وإنى كرهت أن أرد سؤرك فقال إن كان من قضاء رمضان فصومى يوما مكانه وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه فأمرها رسول الله ﷺ بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم إن كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين أحدهما أن التتابع غير واجب والثانى أنه ليس بأفضل من التفريق لأنه لو كان أفضل منه لأرشدها النبى ﷺ إليه وبينه لها ومما يدل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متتابع وإنما هو فى أيام متجاورة وليس التتابع من شرط صحته بدلالة أنه لو أفطر منه يوما لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ماصام منه غير متتابع فإذا لم يكن أصله متتابعاً فقضاؤه أحرى بأن لا يكون متتابعاً ولو كان صوم رمضان متتابعاً لكان إذا أفطر منه يوما لزمه التتابع ألا ترى أنه إذا أفطر يوما من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما ، فإن قيل قد أطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التتابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم فى نص الكتاب ، قيل له لأنه قد ثبت أنه

كان فى حرف عبدالله متتابعات وروى يزيد بن هارون قال أخبرنا ابن عون قال سألت إبراهيم عن الصيام فى كفارة اليمين فقال كما فى قراءتنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال كان أبى يقرأها فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى فى أصول الفقه ه فإن قيل لما قال الله [فعدة من أيام أخر] وكان الأمر عندنا جميعاً على الفور وجب أن يلزمه القضاء فى أول أحوال الإمكان من غير تأخير وذلك يقتضى تعجيل قضائه يوما بعد يوم وفى وجوب ذلك إلزام التتابع ه قيل له ليس كون الأمر على الفور من لزوم التتابع فى شيء ألا ترى أن ذلك إنما يلزم على الفور على حسب الإمكان وأنه لو أمكنه صوم أول يوم فصامه ثم مرض فأفطر لم يلزمه من كون الأمر على الفور التتابع ولا استئناف اليوم الذى أفطر فيه فدل ذلك على أن لزوم التتابع غير متعلق بكون الأمر بالقضاء على الفور دون المهلة وأن التتابع له صفة أخرى غيره والله أعلم .

باب فى جواز تأخير قضاء رمضان

قال الله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فأوجب العدة فى أيام غير معينة فى الآية فقال أصحابنا جائز له أن يصوم أى وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية فى جواز تأخيره إلى انقضاء السنة والذى عندى أنه لا يجوز تأخيره إلى أن يدخل رمضان آخر وهو عندى على مذهبهم وذلك لأن الأمر عندهم إذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك فى أصول الفقه وإذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتاً بالسنة لما جاز له التأخير عن ثانى يوم الفطر إذ غير جائز أن يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذى لا يجوز له تأخيره عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل البيان لا فرق بينهما وإذا كان كذلك وقد علمنا أن مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن أول أوقات إمكان قضائه ثبت أن تأخيره موقت بمضى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان أوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من أوله إلى آخره وجاز تأخيرها إلى الوقت الذى يخاف فوتها بتركها لأن آخر وقتها الذى يكون مفرطاً بتأخيرها معلوم وقد روى جواز تأخيره فى السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال

قالت عائشة إن كان ليكون علي الصوم من شهر رمضان فما أستطيع أن أقضيه حتى يأتي شعبان وروى عن عمر وأبي هريرة قالا لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد ابن جبير وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهؤلاء السلف قد اتفقوا على جواز تأخيره عن أول أوقات إمكان قضائه ٭ وقد اختلف الفقهاء فيمن أخر القضاء حتى حضر رمضان آخر فقال أصحابنا جميعاً يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضي الأول ولا فدية عليه وقال مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح إن فرط في قضاء الأول أطعم مع القضاء كل يوم مسكيناً وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعي كل يوم مداً وإن لم يفرط بمرض أو سفر فلا إطعام عليه وقال الأوزاعي إذا فرط في قضاء الأول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فإنه يطعم عن الأول لكل يوم مدين مداً لتضييعه ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الأوزاعي أنه إذا مرض في رمضان ثم مات قبل أن يصح أنه لا يجب أن يطعم عنه ٭ وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا إبراهيم ابن إسحاق الضبي قال حدثنا قيس عن الأسود بن قيس عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ لا يرى بأساً بقضاء رمضان في ذي الحجة ٭ وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن إسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن أبي تميم الجيشاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هبيب بن معقل الغفاري وعمرو بن العاص صاحبا رسول الله ﷺ فقال عمرو أفصل رمضان وقال الغفاري لا نفرق بين رمضان فقال عمرو نفرق بين قضاء رمضان إنما قال الله تعالى [فعدة من أيام أخر] وحدثنا عبد الله بن عبد ربه البغلاني قال حدثنا عيسى بن أحمد العسقلاني قال حدثنا بقية عن سليمان بن أرقم عن الحسن عن أبي هريرة قال قال رجل يا رسول الله علي أيام من رمضان أفأفرق بينه قال نعم أرأيت لو كان عليك دين فقضيته متفرقاً أكان يجزيك قال نعم قال فإن الله أحق بالتجاوز والعفو ٭ فهذه الأخبار كلها تنبيء عن جواز تأخير قضاء رمضان عن أول وقت إمكان قضائه وقد روى عن جماعة من الصحابة إيجاب الفدية على من أخر قضاء رمضان إلى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن أبيه قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال مرضت رمضانين فقال

ابن عباس استمر بك مرضك أو صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا قال فدعه حتى يكون فقام إلى أصحابه فأخبرهم فقالوا ارجع فأخبره أنه قد كان فرجع هو أو غيره وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضانين وأطعم ثلاثين مسكينا وقد روى روح بن عبادة عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر فى رجل فرط فى قضاء رمضان حتى أدركه رمضان آخر قال يصوم الذى أدركه ويطعم عن الأول كل يوم مداً من بر ولا قضاء عليه وهذا يشبه مذهبه فى الحامل أنها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن أبى هريرة مثل قول ابن عباس وقد روى عن ابن عمر فى ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن أيوب وحميد عن أبى يزيد المدنى أن رجلا احتضر فقال لأخيه إن لله على ديناً وللناس على دين فابدأ بدين الله فاقضه ثم اقض دين الناس إن على رمضانين لم أصمهما فسأل ابن عمر فقال بدنتان مقلدتان فسأل ابن عباس وأخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن ماشأن البدن وشأن الصوم أطعم عن أخيك ستين مسكيناً قال أيوب وكانوا يرون أنه قد كان صح بينهما وذكر الطحاوى عن ابن أبى عمران قال سمعت يحيى بن أكثم أنه يقول وجدته يعنى وجوب الإطعام عن ستة من الصحابة ولم أجد لهم من الصحابة مخالفاً وهذا جائز أن يريد به من مات قبل القضاء ه وقوله تعالى [فعدة من أيام أخر] قد دل على جواز التفريق وعلى جواز التأخير وعلى أن لا فدية عليه لأن فى إيجاب الفدية مع القضاء زيادة فى النص ولا تجوز الزيادة فى النص إلا بنص مثله وقد اتفقوا على أن تأخيره إلى آخر السنة لا يوجب الفدية وأن الآية إنما أوجبت قضاء العدة دون غيرها من الفدية ومعلوم أن قضاء العدة فى السنة الثانية واجب بالآية فغير جائز أن يكون المراد فى بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفى بعضه القضاء والفدية مع دخولهما فيها على وجه واحد ألا ترى أنه غير جائز أن يكون على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز أن يكون بعضهم لا يقطع إلا فى عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز أن يكون بعض المرادين بقوله [فعدة من أيام أخر] مخصوصاً بإيجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضاء والفدية ه ومن جهة أخرى أنه غير جائز إثبات الكفارات إلا من طريق التوقيف أو الإتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز إثبات الفدية قياساً وأيضاً فإن الفدية ماقام مقام الشىء وأجزأ عنه

فإنما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل أن يقضي فأما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا في باب الحامل والمرضع فمذهب ابن عمر في هذا أظهر في إيجابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعهما ومن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ الذي قدمنا ذكره على أن تأخيره لا يوجب الفدية من وجهين أحدهما أنه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تأخيره يوجب الفدية لبينه ﷺ والثاني تشبيهه إياه بالدين ومعلوم أن تأخير الدين لا يلزمه شيئاً غير قضائه فكذلك ما شبهه به من قضاء رمضان فإن قيل لما اتفقنا على أنه منهي عن تأخيره إلى العام القابل وجب أن يجعل مفرطاً بذلك فيلزمه الفدية كما لو مات قبل أن يقضيه لزمته الفدية بالتفريط . قيل له إن التفريط لا يلزمه الفدية وإنما الذي يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الإمكان بالموت والدليل على ذلك أنه لو أكل في رمضان متعمداً كان مفرطا وإذا قضاه في تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على أن حصول التفريط منه ليس بعلة لإيجاب الفدية . وحكى علي بن موسى القمي أن داود الأصفهاني قال يجب على من أفطر يوما من رمضان لعذر أن يصوم الثاني من شوال فإن ترك صيامه فقد أثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معاً وعن ظاهر قوله تعالى [فعدة من أيام أخر] وقوله [ولتكملوا العدة] وخالف السنن التي روينا عن النبي ﷺ في ذلك قال علي بن موسى سألته يوما فقلت له لم قلت ذلك قال لأنه إن لم يصم اليوم الثاني من شوال فمات فكل أهل العلم يقولون إنه آثم مفرط فدل ذلك على أن عليه أن يصوم ذلك اليوم لأنه لو كان موسعاً له أن يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط إن مات من ليلته قال فقلت له ما تقول في رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له أن يتعداها ويشتري غيرها فقال لا فقلت لم قال لأن الفرض عليه أن يعتق أول رقبة يجدها فإذا وجد رقبة لزمه الفرض فيها وإذا لزمه الفرض في أول رقبة لم يجزه غيرها إذا كان واجداً لها فقلت فإن اشترى رقبة غيرها فأعتقها وهو واجد للأولى فقال لا يجزيه ذلك قلت فإن كان عنده رقبة فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه أن يشتري غيرها قال لا فقلت لأن العتق صار عليه فيها دون غيرها فقال نعم فقلت فما تقول إن ماتت هل يبطل عنه العتق كما أن من نذر أن يعتق رقبة بعينها فماتت يبطل نذره فقال لا بل عليه أن يعتق

غيرها لأن هذا إجماع فقلت وكذلك من وجب عليه رقبة بالإجماع أن له أن يعتق غيرها فقال عن تحكى هذا الإجماع فقلت له وعمن تحكى أنت الإجماع الأول فقال الإجماع لا يحكى فقلت والإجماع الثانى أيضاً لا يحكى وانقطع قال أبو بكر وجميع ماقاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثانى من شوال وأن من وجب عليه رقبة فوجدها أنه لا يتعداها إلى غيرها خلاف إجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على أهل العلم بأنهم يجعلونه مفرطاً إذا مات وقد أخره عن اليوم الثانى فليس كما ادعى فإن من جعل له التأخير إلى آخر السنة لا يجعله مفرطاً بالموت لأن السنة كلها إلى أن يجىء رمضان ثان وقت القضاء موسع له فى التأخير كوقت الصلاة أنه لما كان موسعاً عليه فى التأخير من أوله إلى آخره لم يكن مفرطاً بتأخيره إن مات قبل مضى الوقت فكذلك يقولون فى قضاء رمضان فإن قيل لو لم يكن مفرطاً لما لزمته الفدية إذا مات قبل مضى السنة ولم يقضه ، قيل له ليس لزوم الفدية علماً للتفريط لأن الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول داود الإجماع لا يحكى خطأ فإن الإجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الإختلاف فإن أراد بذلك أن كل واحد من المجمعين لا يحتاج إلى حكاية أقاويلهم بعد أن ينشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فإن ذلك على ماقال ومع ذلك لا يجوز إطلاق القول بأن الإجماع لا يحكى لأن من الإجماع مايحكى فيه أقاويل جماعتهم فيكون مايحكيه من إجماعهم حكاية صحيحة ومنه مايحكى أقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك إظهار المخالفة فهذا أيضاً إجماع يحكى إذ كان ترك الآخرين إظهار النكير والمخالفة قائماً مقام الموافقة فهذان الضربان من إجماع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعاً وإجماع آخر وهو ماتشترك فيه الخاصة والعامة كإجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الإغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وإن لم يحك عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فإن عنى هذا الضرب من الإجماع فقد يسوغ أن يقال أن مثله لا يحكى وقد يسوغ أن يقال إن هذا الضرب أيضاً يحكى لعلمنا بإجماع أهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فجائز أن يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه كما إذا ظهر لنا إسلام رجل وإظهار اعتقاده الإيمان أن يحكى عنه أنه مسلم وقال الله تعالى [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار] وبالله التوفيق .

باب الصیام فی السفر

قال اللہ تعالی [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] فی هذه الآية دلالة واضحة على أن الإفطار فی السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الإفطار فرضاً لازماً لزالت فائدة قوله [يريد الله بكم اليسر] فدل على أن المسافر مخير بين الإفطار وبين الصوم كقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] وقوله [فما استيسر من الهدى] فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحيم الجزرى عن طاوس عن ابن عباس قال لا نعيب على من صام ولا على من أفطر لأن الله قال [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] فأخبر ابن عباس أن اليسر المذكور فيه أريد به التخيير فلو لا احتمال الآية لما تأولها عليه وأيضاً فقال الله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ثم عطف عليه قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فلم يوجب عليه الإفطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين أحدهما العلم به وحضوره والآخر أنه من أهل التكليف فهذا يدل على أنه من أهل الخطاب بصوم الشهر وأنه مع ذلك مرخص له فی الإفطار وقوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] معناه فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى [ومن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام] المعنى فحلق ففدية من صيام ويدل على أن ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على أن المريض متى صام أجزأه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر فدل على أن الإفطار مضمر فيه وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعاً فی الآية على وجه العطف وإذا كان الإفطار مشروطاً فی إيجاب العدة فمن أوجب على المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على جواز صوم المسافر غير شیء يروى عن أبی هريرة أنه قال من صام فی السفر فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافاً وقد ثبت عن النبی ﷺ بالخبر المستفيض الموجب للعلم بأنه صام فی السفر وثبت عنه أيضاً إباحة الصوم فی السفر منه حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمی قال لرسول الله ﷺ أصوم فی السفر فقال ﷺ إن شئت فصم وإن شئت فأفطر وروى ابن عباس وأبو سعيد الخدرى وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وأبو الدرداء وسلمة بن

المحيق صيام النبي ﷺ في السفر واحتج من أبى جواز صوم المسافر وأوجب عليه القضاء بظاهر قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] قالوا فالعدة واجبة في الحالين إذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الأشعري وجابر بن عبد الله وأبو هريرة أن النبي ﷺ قال (ليس من البر الصيام في السفر) وبما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا إبراهيم بن منذر الحزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن أسامة بن زيد عن الزهري عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (الصائم في السفر كالمفطر في الحضر) وبما روى أنس بن مالك القشيري عن النبي ﷺ أنه قال إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فأما الآية فلا دلالة لهم فيها بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا وأما ما روى عن النبي ﷺ أنه قال (ليس من البر الصيام في السفر) فإنه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال أبو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال (ليس من البر الصيام في السفر) فجائز أن يكون كل من روى ذلك فإنما حكى ما ذكره النبي ﷺ في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله ﷺ وقد ذكر أبو سعيد الخدري في حديثه أنهم صاموا مع النبي ﷺ عام الفتح في رمضان ثم أنه قال لهم إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا فكانت عزيمة من رسول الله ﷺ قال أبو سعيد ثم لقد رأيتني أصوم مع النبي ﷺ قبل ذلك وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد أنه حدثه عن قزعة قال سألت أبا سعيد الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر أيضاً في هذا الحديث علة أمره بالإفطار وأنها كانت لأنه أقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لأن الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضاً فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لأجل الفضل وأما حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه فإن أبا سلمة ليس له سماع من أبيه فكيف يجوز ترك الأخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من

الناس ومع ذلك فجائز أن يكون كلاما خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوراً على تلك الحال لمخالفة أمر النبي ﷺ ولما يؤدي إليه من ترك الجهاد وأما قوله إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فإنما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وأن له أن يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفي الجواز إذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع وقال أصحابنا الصوم في السفر أفضل من الإفطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر أحب إلينا لمن قوي عليه وقال الشافعي إن صام في السفر أجزأه ومما يدل على أن الصوم فيه أفضل قوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - إلى قوله - وأن تصوموا خير لكم] وذلك عائد إلى جميع المذكور في الآية إذ كان الكلام معطوفاً بعضه على بعض فلا يخص شيء منه إلا بدلالة فاقتضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيراً له من الإفطار . فإن قيل هو عائد على ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قيل له لما كان قوله [كتب عليكم الصيام] خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب أن يكون قوله [وأن تصوموا خير لكم] خطاباً لجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وأيضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله [فاستبقوا الخيرات] ومدح قوما فقال [إنهم كانوا يسارعون في الخيرات] فالمسارعة إلى فعل الخيرات وتقديمها أفضل من تأخيرها وأيضاً فعل الفروض في أوقاتها أفضل من تأخيرها إلى غيرها وأيضاً قال النبي ﷺ (من أراد أن يحج فليعجل) فأمر النبي ﷺ بتعجيل الحج فكذلك ينبغي أن يكون سائر الفرائض المفعولة في وقتها أفضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا أبو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الأزدي قال حدثني حبيب بن عبد الله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (من كانت له حمولة يأوي إلى شبع فليصم رمضان حيث أدركه) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب

قال حدثني أبي عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله ﷺ (من أدركه رمضان في السفر) فذكر معناه فأمره بالصوم في السفر وهذا على وجه الدلالة على الأفضلية لا على جهة الإيجاب لأنه لا خلاف أن الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك أن الصوم في السفر أفضل من الإفطار والله أعلم .

باب من صام في السفر ثم أفطر

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم أفطر من غير عذر فقال أصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو أصبح صائماً ثم سافر فأفطر أو كان مسافراً فصام وقدم فأفطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر إذا أفطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك أن عليه الكفارة وقال لو أصبح صائماً في حضره ثم سافر فأفطر فليس عليه إلا القضاء وقال الأوزاعي لا كفارة على المسافر في الإفطار وقال الليث عليه الكفارة . قال أبو بكر الأصل في ذلك أن كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك أنها لا تستحق إلا بمأثم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابتها فإذا ثبت ذلك قلنا أنه متى أفطر في حال السفر فإن وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لأن السفر يبيح الإفطار فأشبه عقد النكاح وملك اليمين في إباحتهما الوطء وإن كانا غير مبيحين لوطء الحائض إلا أنهم متفقون على أن وجود السبب المبيح للوطء في الأصل مانع من وجوب الحد وإن لم يبح هذا الوطء بعينه كذلك السفر وإن لم يبح الإفطار بعد الدخول في الصوم فإنه يمنع وجوب الكفارة إذ كان في الأصل قد جعل سبباً لإباحة الإفطار فلذلك قلنا إذا أفطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وأنس بن مالك وغيرهما أن النبي ﷺ أفطر في السفر بعد ما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الإفطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه إيجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو أنه لما لم يكن فعل الصوم مستحقاً عليه في السفر أشبه الصائم في قضاء رمضان أو في صوم نذر أو كفارة فلا تجب عليه الكفارة بإفطاره فيه إذ كان له بدياً أن لا يصومه ولم يكن لزوم إتمامه بالدخول فيه موجباً عليه

الكفارة عند الإفطار فكذلك المسافر إذا صام ثم أفطر وأما إذا أصبح مقيماً ثم سافر فأفطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للإفطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في إباحة الوطء وإن لم يبح وطء الحائض . فإن قيل فهذا لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقيماً فينبغي أن يوجب عليه الكفارة إذ كان فعل الصوم مستحقاً عليه في ابتداء النهار . قيل له لا يجب ذلك لأنه قد طرىء من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا وأما إذا كان مسافراً فقدم ثم أفطر فلا كفارة عليه لأنه قد كان له أن لا يصوم بديا فأشبه الصائم في قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها . واختلف في المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحائض تطهر في بعض النهار فقال أصحابنا والحسن ابن صالح والأوزاعي عليهما القضاء ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن شبرمة في المسافر إذا قدم ولم يأكل شيئاً أنه يصوم بقية يومه ويقضي ولو طهرت المرأة من حيضها فإنها تأكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك في المرأة تطهر والمسافر يقدم وقد أفطر في السفر أنه يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعي وروى عن جابر بن زيد مثله وروى الثوري عن عبد الله أنه قال من أكل أول النهار فليأكل آخره ولم يذكر سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو أصبح ينوي الإفطار وهو لا يعلم أنه من رمضان فإنه يكف عن الأكل والشرب ويقضي فإن أكل أو شرب بعد أن علم في يومه ذلك فلا كفارة عليه إلا أن يكون أكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب عليه الكفارة . قال أبو بكر لما اتفقوا على أن من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما أن الحال الطارئة عليهم بعد الإفطار لو كانت موجودة في أول النهار كانوا مأمورين بالصيام فكذلك إذا طرئت عليهم وهم مفطرون أمروا بالإمساك ويدل على صحة ذلك أيضاً أمر النبي ﷺ الآكلين يوم عاشوراء بالإمساك مع إيجاب القضاء عليهم فصار ذلك أصلاً في نظائره مما وصفناه وأما قول مالك في إيجابه الكفارة عليه إذا أكل جرأة على ذلك فلا معنى له لأن هذه كفارة يختص وجوبها بإفساد الصوم على وصف وهذا الآكل لم يفسد صوماً بأكله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى أعلم بالصواب .

باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال أبو حنيفة هو عما نوى فإن صامه تطوعا فعنه روايتان إحداهما أنه عن رمضان والأخرى أنه تطوع وقال أبو يوسف ومحمد هو عن رمضان في الوجهين جميعاً وقال أصحابنا جميعاً في المقيم إذا نوى بصيامه واجباً غيره أو تطوعا أنه عن رمضان ويجزيه وقال الثوري والأوزاعي في امرأة صامت رمضان تطوعا فإذا هو من شهر رمضان أجزأها وقالا من صام في أرض العدو تطوعا وهو لا يعلم أنه رمضان أجزى عنه وقال مالك والليث من صام في أول يوم من رمضان وهو لا يعلم أنه رمضان لم يجزه وقال الشافعي ليس لأحد أن يصوم دينا ولا قضاء لغيره في رمضان فإن فعل لم يجزه في رمضان ولا لغيره قال أبو بكر نبتدىء بعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعا فنقول الدلالة على صحة قول أصحابنا من طريق الظاهر وجوه أحدها قوله عز وجل [كتب عليكم الصيام - إلى قوله - وأن تصوموا خير لكم] ولم يخصص صوما فهو على سائر ما يصومه من تطوع أو فرض في كونه مجزيا عن الفرض لأنه لا يخلو الصائم تطوعا أو واجباً غيره أن يكون صوما عما نوى دون رمضان أو يكون ملغى لا حكم له بمنزلة من لم يصم أو مجزيا عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ملغى مانعين من أن يكون هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه عن رمضان خيراً له وجب أن لا يكون ملغى ولا عما نوى من غير رمضان ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ثم قال في نسق التلاوة [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ومعلوم عند جميع فقهاء الأمصار إضمار الإفطار فيه وأن تقديره فأفطر فعدة من أيام أخر فإنما أوجب القضاء على المسافر والمريض إذا أفطرا فيه فثبت بذلك أن من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه إذ قد تضمنت الآية وأن صيام الجميع من المخاطبين إلا من أفطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقتضى ظاهر ذلك جوازه على أي وجه أوقع صومه من تطوع أو غيره ومن جهة النظر أن صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت أشبه طواف الزيارة في يوم النحر فعلى أي وجه أوقعه أجزأ عن الفرض على أنه لو نواه عن غيره لم يكن عما نواه فلولا أنه قد أجرى

عن الفرض لوجب أن يجزيه عما نوى كصيام سائر الأيام عما نوى . فإن قيل إن صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت إذا بقى من الوقت مقدار ما يصلى فيه الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل . قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها لأنه يتسع لفعلها ولغيرها ولا فرق بين أول الوقت وآخره فإذا كان فعل التطوع فى أوله لا يجزى عن الفرض كذلك فى آخره وأيضاً فإنه إذا نوى بصلاته فى آخر الوقت تطوعا أو فرضاً غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على أن صوم عين رمضان لا يجزى عن غيره فدل أنه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولأنه وقت يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه والظهر لها وقت غير أنه إذا أخره كان جائزاً له فعلها فيه . فإن قيل قوله ﷺ (الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء مانوى) يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع قيل له أما قوله ﷺ الأعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لأن فيه ضميراً محتملا لمعان من جواز وفضيلة وهو غير مذكور فى اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتيج إلى دلالة فى إثباته فسقط الاحتجاج به وأما قوله ولكل أمرىء مانوى فإن خصمنا يوافقنا فى هذه المسألة أنه ليس له مانوى من تطوع ولا فرض غيره لأنا نقول لا يكون تطوعا ولا فرضاً غير رمضان وهو يقول لا يكون عن رمضان ولا عما نوى فحصل باتفاق الجميع أن قوله ولكل أمرىء مانوى غير مستعمل على ظاهره فى هذه المسألة وأيضاً قوله ولكل امرىء مانوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لأنه يقتضى أن من نوى الصوم كان صائماً ومن نوى الصلاة كان مصلياً وإن لم يفعل شيئاً من ذلك وقد علم أنه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر الفروض والطاعات فثبت بذلك أن هذا اللفظ غير مكتف بنفسه فى إثبات حكمه إلا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين أحدهما أن الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج إلى دلالة فى إثباته وما كان هذا وصفه فالاحتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر أن قوله ﷺ ولكل امرىء مانوى يقتضى جواز صومه إذا نواه تطوعا فإذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا أنه إذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له مانوى فوجب بقضية قوله ولكل امرىء ما نوى أن يحصل له ما نوى وإلا فقد ألغينا حكم اللفظ رأساً وأيضاً معلوم من فحوى قوله ولكل امرىء ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض أو فضيلة أو نحوها فيستحق ذلك ولأنه غير جائز أن

يكون مراده وقوع الفعل لأن الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف أحكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض أو الفضيلة أو الحمد أو الذم إن كانت النية تقتضي حمده أو ذمه وإذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من أحد معنيين إما أن يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم أو بطلانه ووجب طلب الدلالة عليه من غيره أو أن يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من إفادة ما يتعلق به من ثواب أو حمد أو ذم فإذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته إلى ضرب من القرب فواجب أن يحصل له ذلك ثم أقل أحواله في ذلك إن لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوي الفرض أن يكون أنقص منه ونقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله ﷺ (إن الرجل ليصلي الصلاة فيكتب له نصفها ربعها خمسها عشرها) فأخبر بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ما ذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب أو الحمد والذم قوله ﷺ (ولكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه) وزعم الشافعي أن من عليه حجة الإسلام فأحرم ينوي تطوعا أنه يجزيه من حجة الإسلام فأسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله إن فرض الحج على المهلة وأنه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك أبعد في الجواز من صوم رمضان لأن صوم رمضان مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه فترك ظاهر قوله على أصله الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ولم يلجأ فيه إلى نظر صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على أصلهم اعتبار ما يدعونه ظاهراً من هذا الخبر . وأما على أصلنا فقد بينا أن الاحتجاج به ساقط وأوضحنا عن معناه ومقتضاه وأنه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الأثر . وأما المسافر إذا صام رمضان عن واجب عليه فإنما أجاز ذلك أبو حنيفة عما نوى لأن فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الإمكان من غير ضرر بين فعله وتركه فأشبه سائر الأيام غير رمضان فلما كان سائر الأيام جائزاً أن يصامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي أنه متى نواه تطوعا أن يكون تطوعا على الرواية التي رويت وهي أقيس

الروايتين . فإن قيل على هذا يلزمه أن يجزى صوم المريض الذى يجوز له الإفطار عن غير رمضان بأن نواه تطوعا أو عن واجب عليه للعلة التى ذكرتها فى المسافر قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التى ذكرتها فى المسافر وذلك لأن المعنى الذى وجب القول فى المسافر بما وصفناه وأنه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه وأشبه ذلك حاله فى غير رمضان وأما المريض فليس كذلك لأنه لا يجوز له الفطر إلا مع خشية زيادة العلة والضرر اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من أن لا يضر به الصوم فعليه فعله أو أن يضره فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقاً عليه أو تركه من غير تخيير فمتى صامه وقع عن الفرض إذ كانت إباحة الإفطار متعلقة بخشية الضرر فمتى فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فأجزى عن صوم الشهر على أى وجه صام والله أعلم .

باب فى عدد قضاء رمضان

قال الله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف وهشام عن محمد من غير خلاف من أحد من أصحابنا قالوا إذا صام أهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية وفى البلد رجل مريض لم يصم فإنه يقضى تسعة وعشرين يوماً فإن صام أهل بلد ثلاثين يوماً الرؤية وصام أهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوماً فإن عليهم أن يقضوا يوماً وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض أصحاب مالك بن أنس عنه أنه يقضى رمضان بالأهلة وذكر عنه أشهب أنه سئل عمن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء أنه يطعم عنه ستين مسكيناً لكل مسكين مداً وقال الثورى فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً أنه يصوم الذى كان عليه وقال الحسن بن صالح إن مرض رجل شهر رمضان فأفطره من أوله إلى آخره ثم ابتدأ شهراً يقضيه فكان هذا الشهر الذى يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً أجزأه عن شهر رمضان الذى أفطر وإن كان ثلاثين يوماً لأنه جزاء شهر بشهر وإن كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر أتم ثلاثين يوماً وإن كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً لأن الشهر لا يكون تسعة وعشرين يوماً إلا شهراً من أوله إلى آخره . قال أبو بكر أما إذا كان الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثين يوماً ثم أراد المريض القضاء فإنه يقضيه بعدد أيام شهر الصوم الذى أفطر فيه سواء ابتدأ بالهلال أو من بعض

الشهر وذلك لقوله عز وجل [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ومعناه فعدد من أيام أخر يدل عليه قوله ﷺ (فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) يعنى العدد وإذا كان الله سبحانه قد أوجب عليه قضاء العدد من أيام أخر لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذى يقضيه ناقصاً أو تاماً فإن قيل إن كان الذى أفطر فيه شهراً وقد قال ﷺ (الشهر تسعة وعشرون الشهر ثلاثون) فأى شهر أتى به فقد قضى ما عليه لأنه شهر بشهر قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من أيام أخر وإنما قال فعدة من أيام أخر فأوجب استيفاء عدد ما أفطر فوجب اتباع ظاهر الآية ولم يجز العدول عنها إلى معنى غير مذكور ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ولتكملوا العدة] يعنى العدد فإذا كان الشهر الذى أفطر فيه ثلاثين فعليه إكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملا للعدة فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهراً بشهر وأسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على أن إفطاره بعض رمضان يوجب قضاء ما أفطر بعدده كذلك يجب أن يكون حكم إفطار جميعه فى اعتبار عدده وأما إذا صام أهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوماً وأهل مصر آخر الرؤية ثلاثين يوماً فإنما أوجب أصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً قضاء يوم لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] فأوجب إكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية أهل بلد أن العدة ثلاثون يوماً فوجب على هؤلاء إكمالها لأن الله لم يخصص بإكمال العدة قوماً دون قوم فهو عام فى جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد أريد بشهود الشهر العلم به لأن من لا يعلم به فليس عليه صومه فلما صح له العلم بأن الشهر ثلاثون يوماً برؤية أهل البلد الذين رأوه وجب عليه صومه فإن قيل إنما هو على من علم به فى أوله قيل له هو على من علم به فى أوله وبعد انقضائه ألا ترى أن من كان فى دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بعضه أن عليه أن يقضيه فدل ذلك على أن الأمر قد تناول الجميع ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) والذين صاموا تسعة وعشرين قد غم عليهم رؤية أولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب عليهم أن يعدوا ثلاثين . فإن قيل قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته يوجب اعتبار رؤية كل قوم فى بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم فى سائر البلدان

وكل قوم رأوا الهلال فالفرض عليهم العمل على رؤيتهم في الصيام والإفطار بقوله ﷺ
صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على أن على أهل كل بلد أن
يصوموا لرؤيتهم وأن يفطروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من أهل سائر
الآفاق فثبت بذلك أن كلا منهم مخاطب برؤية أهل بلده دون غيرهم ، قيل له معلوم أن
قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته عام في أهل سائر الآفاق وأنه غير مخصوص
بأهل بلد دون غيرهم وإذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية أهل بلد في الصوم
والإفطار وجب اعتبار رؤية غيرهم أيضاً فإذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوماً وقد
صام غيرهم أيضاً للرؤية ثلاثين فعلى هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم
ثلاثين يوماً وأما المحتج باتفاق الجميع على أن على كل أهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم
دون انتظار رؤية غيرهم فإنما يوجب ذلك عندنا على شريطة أن لا تكون رؤية غيرهم مخالفة
لرؤيتهم في حكم العدد فكلفوا في الحال ما أمكنهم اعتباره ولم يكلفوا ما لا سبيل لهم إليه
في معرفته في ذلك الوقت فمتى تبين لهم غيره عملوا عليه كما لو حال بينهم وبين منظره سحاب
أو ضباب وشهد قوم من غيرهم أنهم قد رأوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما أخبرهم به
دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية ، وقد روي في ذلك حديث يحتج به المخالف
في هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل
قال حدثنا إسماعيل بن جعفر قال حدثني محمد بن أبي حرملة قال أخبرني كريب أن أم
الفضل بنت الحرث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل
رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن
عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال أنت رأيته قلت نعم
ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى
نكمل الثلاثين أو نراه فقلت أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا
رسول الله ﷺ وهذا لا يدل على ما ذكر لأنه لم يحك جواب النبي ﷺ وقد سئل عن
هذه بعينها فأجاب به وإنما قال هكذا أمرنا رسول الله ﷺ ويشبه أن يكون تأول فيه
قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالته على ما قلنا ظاهر
على ما قدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا ، وقد ذكر عن الحسن البصري ما حدثنا

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن معاذ قال حدثني أبي قال حدثني الأشعث عن الحسن في رجل كان بمصر من الأمصار فصام يوم الإثنين وشهد رجلان أنهما رأيا الهلال ليلة الأحد قال لا يقضي ذلك اليوم ذلك الرجل ولا أهل مصره إلا أن يعلموا أن أهل مصر من الأمصار قد صاموا يوم الأحد فيقضوه وليس في هذا الخبر أنهم صاموا لرؤية أو لغيرها ومسئلتنا إنما هي في أهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين ه وقد يحتج المخالف في ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد في حديث أيوب عن محمد بن المنكدر عن أبي هريرة ذكر النبي ﷺ فيه قال (وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف) وروى أبو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدني قال حدثني عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) قالوا وهذا يوجب أن يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم أفطروا وهذا قد يجوز أن يريد به ما لم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخصص به أهل بلد دون غيرهم فإن وجب أن يعتبر صوم من صام الأقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الأكثر فيكون ذلك صوما للجميع ويلزم من صام الأقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الآخرون وقد تكلم أيضاً في معناه فقال قائلون معناه أن الجميع إذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم وإذا اختلفوا احتاجوا إلى دلالة من غيره لأنه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وإنما قال يوم تصومون وذلك يقتضي صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد في نفسه وإخبار بأنه متعبد بما عنده دون ما هو عند غيره فمن صام يوماً على أنه من رمضان فقد أدى ما كلف وليس عليه بما عند غيره شيء لأن الله تعالى إنما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ولم يكلفه المغيب عند الله أيضاً قوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] قال أبو بكر روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك أن اليسر الإفطار في السفر والعسر الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الإفطار في السفر لمن يجهده الصوم ويضره كما روى عن النبي ﷺ أنه قال في الرجل الذي ظلل عليه في

السفر وهو صائم ليس من البر الصيام فى السفر فأفادت الآية إن الله يريد منكم من الصوم ماتيسر لا ماتعسر وشق لأنه ﷺ قد صام فى السفر وأباح الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم أن النبى ﷺ كان متبعاً لأمر الله عاملا بما يريده الله منه فدل ذلك على أن قوله [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] غير ناف لجواز الصوم فى السفر بل هو دال على أنه إن كان يضره فالله سبحانه غير مريد منه ذلك وأنه مكروه له ويدل على أن من صام فى السفر أجزأه ولا قضاء عليه لأن فى إيجاب القضاء إثبات العسر ولأن لفظ اليسر يقتضى التخيير كما روى عن ابن عباس وإذا كان مخيراً فى فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل أيضاً على أن المريض والحامل والمرضع وكل من خشى ضرر الصوم على نفسه أو على الصبى فعليه أن يفطر لأن فى احتمال ضرر الصوم ومشقته ضرباً من العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر بنا وهو نظير ماروى أن النبى ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ه وهذه الآية أصل فى أن كل مايضر بالإنسان ويجهده ويجلب له مرضاً أو يزيد فى مرضه أنه غير مكلف به لأن ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشى إلى الحج ولا يجد زاداً وراحلة فقد دلت الآية أنه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال أيضاً على أن من فرط فى قضاء رمضان إلى القابل فلا فدية عليه لما فيه من إثبات العسر ونفى اليسر ويدل على أن سائر الفروض والنوافل إنما أمر بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفى العسر والمشقة الشديدة ويدل أيضاً على أن له أن يقضى رمضان متفرقا لأنه ذكر ذلك عقيب قوله [فعدة من أيام أخر] ودلالة ذلك عليه من وجهين أحدهما أن قوله [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] قد اقتضى تخيير العبد فى القضاء والثانى أن قضاءه متفرقاً أولى بمعنى اليسر وأبعد من العسر وهو ينفى أيضاً إيجاب التتابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لأنه ينفى معنى اليسر ويثبت العسر ه وقد دلت الآية على بطلان قول أهل الجبر والقائلين بأن الله يكلف عباده مالا يطيقون لأن تكليف العبد مالا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من أعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو أنه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التى يلحقه ضرر عظيم فى الصوم فاعل لما لم يرده الله منه بقضية الآية وأهل الجبر يزعمون أن كل مافعله العبد من

معصية أو كفر فإن الله مريده منه وقد نفى الله بهذا ما نسبوه إليه من إرادة المعاصي ويدل أيضاً من وجه آخر على بطلان قولهم وهو أن الله تعالى قد أخبر في هذه الآية أنه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وأنه لم يرد منهم أن يكفروا ليستحقوا عقابه لأن مريد ذلك غير مريد لليسر بل هو مريد للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول أهل الجبر وأنهم وصفوا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به ه قوله عز وجل [ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم] قال أبو بكر قد دل قوله [ولتكملوا العدة] على معان منها أنه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا إكمال العدة ثلاثين يوماً أي شهر كان لبيان النبي ﷺ ذلك على الوجه الذي بينا فقال (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) فجعل إكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفاء الهلال ويدل أيضاً على جواز قضاء رمضان متتابعاً أو متفرقاً لإخباره أن الفرض فيه إكمال العدة وذلك يحصل به متفرقاً كان أو متتابعاً ويدل على أن وجوب قضائه ليس على الفور لأنه إذا كان المقصد إكمال العدة وذلك قد يحصل على أي وجه صام فلا فرق بين فعله على الفور أو على المهلة مع حصول إكمال العدة ويدل على أنه لا فدية على من أخر قضاء رمضان وأنه ليس عليه غير القضاء شيء لأنه أخبر أن مراده منا إكمال العدة وقد وجد في إيجاب الفدية زيادة في النص وإثبات ما ليس هو من المقصد ويدل على أن من أفطر في شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً أنه غير جائز له أن يصوم شهراً بالهلال تسعة وعشرين يوماً لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] وذلك يقتضي استيفاء العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الآية ويدل على أن أهل بلد إذا صاموا تسعة وعشرين يوماً للرؤية وأهل بلد آخر إذا صاموا للرؤية ثلاثين أن على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً أن يقضوا يوماً لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] وقد حصل عدة رمضان ثلاثين لأهل ذلك البلد فعلى الآخرين أن يكملوها كما كان على أولئك إكمالها إذ كان الله لم يخصص بعضاً من كل ه وأما قوله [ولتكبروا الله على ما هداكم] فإنه روي عن ابن عباس أنه كان يقول حقاً على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله [ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم] وروي عن الزهري عن النبي ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر

إذا خرج إلى المصلى وإذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن علي وأبي قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا خرجوا إلى المصلى وروى جيش بن المعتمر عن علي أنه ركب بغلته يوم الأضحى فلم يزل يكبر حتى أتى الجبانة وروى ابن أبي ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت أقود ابن عباس إلى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شأن الناس أ كبر الإمام فأقول لا فيقول أمجانين الناس فأنكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلى وهذا يدل على أن المراد عنده التكبير المذكور في الآية وهو التكبير الذي يكبره الإمام في الخطبة مما يصلح أن يكبر الناس معه وما روى عنه أنه حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم في أنفسهم وقد روى عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الأضحى يكبر ويرفع صوته حتى يجيء المصلى وروى عن زيد بن أسلم أنه تأول على تكبير يوم الفطر واختلف فقهاء الأمصار في ذلك فروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال يكبر الذي يذهب إلى العيد يوم الأضحى ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال أبو يوسف يكبر يوم الأضحى والفطر وليس فيه شيء موقت لقوله تعالى [ولتكبروا الله على ما هداكم] وقال عمرو سألت محمداً عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى وإنما التكبير الواجب في صلاة العيد وذكر الطحاوي أن ابن أبي عمران كان يحكى عن أصحابنا جميعاً أن السنة عندهم في يوم الفطر أن يكبروا في الطريق إلى المصلى حتى يأتوه ولم نكن نعرف ما حكاه المعلى عنهم وقال الأوزاعي ومالك يكبر في خروجه إلى المصلى في العيدين جميعا قال مالك ويكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير ولا يكبر إذا رجع وقال الشافعي أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام وقال في موضع آخر حتى يفتتح الإمام الصلاة * قال أبو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك وأما القول فالإقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وسائر

مامدح به نفسه وأما العمل فعبادته بما يعد به من الأعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول إلا بعد تقدمة الاعتقاد له بالقلب على الحد الذي وصفنا وأن يتحرى بجميع ذلك موافقة أمر الله كما قال عز وجل [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً] فشرط بدياً تحرى موافقة أمر الله بذكره إرادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعي وعقد ذلك كله بشريطة الإيمان بقوله [وهو مؤمن] ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الأعمال نسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهل هذه الآية وأن يوفقنا إلى ما يؤدينا إلى مرضاته .
وإذا كان تكبير الله تعالى ينقسم إلى هذه المعاني التي ذكرنا وقد علمنا لا محالة أن اعتقاد التوحيد والإيمان بالله ورسله شرط في سائر القرب وذلك غير مختص بشيء من الطاعات دون غيرها ومعلوم أيضاً أن سائر المفروضات التي يتعلق وجوبها بأسباب أخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت أن التعظيم المذكور في هذه الآية ينبغي أن يكون متعلقاً بإكمال عدة رمضان وأولى الأشياء به إظهار لفظ التكبير ثم جائز أن يكون تكبيراً يفعله الإنسان في نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز أن يكون المراد ما تأوله كثير من السلف على أنه تكبير المفعول في الخروج إلى المصلى وجائز أن يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فأيها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولا دلالة في اللفظ على وجوبه لأن قوله تعالى [ولتكبروا الله] لا يقتضي الوجوب إذ جائز أن يتناول ذلك النفل ألا ترى أنا نكبر لله أو نعظمه بما نظهره من التكبير نفلا ولا خلاف بين الفقهاء أن إظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فإنما فعله استحباباً ومع ذلك فإنه متى فعل أدنى ما يسمى تكبيراً فقد وافق مقتضى الآية إلا أن ماروى من ذلك عن النبي ﷺ وعن السلف من الصدر الأول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى يدل على أنه مراد الآية فالأظهر من ذلك أن فعله مندوب إليه ومستحب لا حتما واجباً . والذي ذكره ابن أبي عمران هو أولى بمذهب أبي حنيفة وسائر أصحابنا لما روى عن النبي ﷺ من طريق الزهري وإن كان مرسلا وعن السلف فلأن ذلك موافق لظاهر الآية إذ كانت تقتضي تجديد تكبير عند إكمال العدة والفطر أولى بذلك من الأضحى وإذا كان ذلك عنده مسنوناً في الأضحى فالفطر كذلك لأن

صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننهما فكذلك ينبغي أن تكون سنة التكبير في الخروج إليهما . وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أهل الجبر لأن فيها أن الله قد أراد من المكلفين إكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمده ويشكروه على نعمته وهدايته لهم إلى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد أراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكر وإن كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلالة هذه الآية أن الله لم يرد من أحد أن يعصيه ولا أن يترك فروضه وأوامره بل أراد من الجميع أن يطيعوه ويشكروه مع ما دلت العقول عليه بأن فاعل ما أريد منه مطيع للمريد متبع لأمره فلو كان الله تعالى مريداً للمعاصي لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموافق للصواب .

باب الأكل والشرب والجماع ليلة الصيام

قال الله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - ثم أتموا الصيام إلى الليل] روى عن ابن عباس أن ذلك كان في الفرض الأول من الصيام بقوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] وأنه كان صومه ثلاثة أيام من كل شهر وأنه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع إلى القابلة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر أنه كان في الصوم الأول وروى عطاء عن ابن عباس أنه كان إذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروى الضحاك أنه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ أنه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن أبي ليلى عن أصحاب محمد ﷺ قالوا ثم إن رجلا من الأنصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فأصبح صائماً فأجهده الصوم وجاء عمر وقد أصاب امرأته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] ونسخ به تحريم الأكل والشرب والجماع بعد النوم . والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين أهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله [فلا رفث ولا فسوق] إنه مراجعة النساء بذكر الجماع . قال العجاج :

عن اللغا ورفث التكلم

فأولى الأشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لأن رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء بذكر الجماع ليس لها حكم يتعلق بالصوم لا فيما سلف ولا في المستأنف فعلم أن المراد هو ما كان محرماً عليهم من الجماع فأبيح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الحظر * وقوله تعالى [هن لباس لكم وأنتم لباس لهن] يعني هن كاللباس لكم في إباحة المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه قال النابغة الجعدي :

إذا ما الضجيع ثنى عطفه تثنت عليه فكانت لباساً

ويحتمل أن يريد باللباس الستر لأن اللباس هو ما يستر وقد سمى الله تعالى الليل لباساً لأنه يستر كل شيء يشتمل عليه بظلامه فإن كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما ستر صاحبه عن التخطي إلى ما يهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما متصفاً بالآخر مستتراً به * وقوله تعالى [علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم] ذكر للحال التي خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف بإباحة الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم واستدعاء لشكره عليها ومعنى قوله [تختانون أنفسكم] أي يستأثر بعضكم بعضاً في مواقعة المحظور من الجماع والأكل والشرب بعد النوم في ليالي الصوم كقوله [تقتلون أنفسكم] يعني يقتل بعضكم بعضاً * ويحتمل أن يريد به كل واحد في نفسه بأنه يخونها وسماه خائناً لنفسه من حيث كان ضرره عائداً عليه * ويحتمل أن يريد به أنه يعمل عمل المستأثر له فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة وقوله تعالى [فتاب عليكم] يحتمل معنيين أحدهما قبول التوبة من خيانتهم لأنفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والإباحة كقوله تعالى [علم أن لن تحصوه فتاب عليكم] يعني والله أعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله] يعني تخفيفه لأن قاتل الخطأ لم يفعل شيئاً تلزمه التوبة منه * وقوله تعالى [وعفا عنكم] يحتمل أيضاً العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لأنفسهم ثم لما أحدثوا التوبة منه عفا عنهم في الخيانة * ويحتمل أيضاً التوسعة والتسهيل بإباحة ما أباح من ذلك لأن العفو يعبر به في اللغة عن التسهيل كقول النبي ﷺ (أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله) يعني تسهيله وتوسعته * وقوله تعالى [فالآن باشروهن] إباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم والمباشرة هي إلصاق البشر بالبشرة وهي في هذا الموضع

كناية عن الجماع قال زيد بن أسلم هي المواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي إلصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة النكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] قال عبد الوهاب عن أبيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام قال حدثني أبي عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس وابتغوا ما كتب الله لكم قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] قال الرخصة التي كتب الله لكم * قال أبو بكر إذا كان المراد بقوله [فالآن باشروهن] الجماع فقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] لا ينبغي أن يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى أمكننا استعمال كل لفظ على فائدة مجددة فغير جائز الاقتصار بهما على فائدة واحدة وقد أفاد قوله [فالآن باشروهن] إباحة الجماع فالواجب أن يكون قوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] على غير الجماع ثم لا يخلو من أن يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه أبو الجوزاء عن ابن عباس أو الولد على ما روى عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره أو الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه المعاني ولولا احتماله لها لما تأوله السلف عليها وجب أن يكون محمولا على الجميع وعلى أن الكل مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولاتباع رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون العبد مأجوراً على ما يقصده من ذلك ويكون الأمر بطلب الولد على معنى ما روى عن النبي ﷺ أنه قال (تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة) وكما سأل زكريا ربه أن يرزقه ولداً بقوله [فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب] وقوله [وكلوا واشربوا] إطلاق من حظر كقوله [وإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله] وقوله [وإذا حللتم فاصطادوا] ونظائر ذلك من الإباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الإباحة لا على الإيجاب ولا الندب وأما قوله [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] قال أبو بكر قد اقتضت الآية إباحة الأكل والشرب والجماع إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر * وروى أن رجالا منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الأبيض والأسود وتبين أحدهما من الآخر منهم عدي بن حاتم حدثنا

محمد بن بكر قال أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا ابن إدريس المعنى عن حصين عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] قال أخذت عقالا أبيض وعقالا أسود فوضعتهما تحت وسادتي فنظرت فلم أتبين فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فضحك فقال (إن وسادك إذاً لعريض طويل إنما هو الليل والنهار) قال عثمان إنما هو سواد الليل وبياض النهار قال وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد اليماني قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن أبي مريم عن أبي غسان محمد بن مطرف قال أخبرنا أبو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] ولم ينزل [من الفجر] قال فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبينا له فأنزل الله بعد ذلك [من الفجر] فعلموا أنه إنما يعني بذلك الليل والنهار قال أبو بكر إذا كان قوله [من الفجر] مبينا فيه فلا إلباس على أحد في أنه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله [من الفجر] ويشبه أن يكون إنما اشتبه على عدي وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله [من الفجر] وذلك لأن الخيط اسم للخيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة في سواد الليل وبياض النهار وجائز أن يكون ذلك قد كان شائعاً في لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبي ﷺ عند نزول الآية وإن عدي بن حاتم ومن أشكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لأنه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك أن يكونوا عرفوا ذلك اسماً للخيط حقيقة ولبياض النهار وسواد الليل مجازاً ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي ﷺ أخبرهم بمراد الله تعالى منه وأنزل الله تعالى بعد ذلك [من الفجر] فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسما لسواد الليل وبياض النهار في الجاهلية قبل الإسلام مشهوراً ذلك عندهم قال أبو داود الأيادي:

ولما أضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خيط أنارا

وقال آخر في الخيط الأسود:

قد كاد يبدو أو بدت تباشره وسدف الخيط البهيم ساتره

فقد كان ذلك مشهوراً في اللسان قبل نزول القرآن به وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى الخيط الأبيض هو الصبح والخيط الأسود الليل قال والخيط هو اللون ه فإن قيل كيف شبه الليل بالخيط الأسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا أن الصبح إنما شبه بالخيط لأنه مستطيل أو مستعرض في الأفق فأما الليل فليس بينه وبين الخيط تشابه ولا مشاكلة ه قيل له إن الخيط الأسود هو السواد الذي في الموضع قبل ظهور الخيط الأبيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للخيط الأبيض الذي يظهر بعده فمن أجل ذلك سمي الخيط الأسود ه وقد روى عن النبي ﷺ في تحديد الوقت الذي يحرم به الأكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبد الله بن سوادة القشيري عن أبيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله ﷺ (لا يمنعكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق الذي هكذا حتى يستطير) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبد الله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر) فذكر في هذا الخبر الأحمر ولا خلاف بين المسلمين أن الفجر الأبيض المعترض في الأفق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال ﷺ لعدي بن حاتم (إنما هو بياض النهار وسواد الليل) ولم يذكر الحمرة فإن قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله ﷺ وكان نهاراً إلا أن الشمس لم تطلع ه قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فأوجب الصوم والإمساك عن الأكل والشرب بظهور الخيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة إن حمل على حقيقته كان مبيحاً لما حظرته الآية وقال النبي ﷺ في حديث عدي بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الأكل نهاراً في الصوم مع تحريم الله تعالى إياه بالقرآن والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الأكل في ذلك الوقت لأنه لم يعز الأكل إلى النبي ﷺ وإنما أخبر عن نفسه أنه أكل في ذلك الوقت لا عن النبي ﷺ فكونه مع النبي ﷺ في وقت الأكل لا دلالة فيه على علم

النبي ﷺ بذلك منه وإقراره عليه ولو ثبت أنه ﷺ علم بذلك وأقره عليه احتمل أن يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماه نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحرث بن زياد عن أبي رهم عن العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله ﷺ إلى السحور في رمضان فقال هلم إلى الغداء المبارك فسمى السحور غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمتنع أن يكون حذيفة سمى الوقت الذي تسحر فيه نهاراً لقربه من النهار . قال أبو بكر فقد وضح بما تلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه ﷺ أن أول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الأفق وأن الفجر المستطيل إلى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان . وقد اختلف أهل العلم في حكم الشاك في الفجر فذكر أبو يوسف في الإملاء أن أبا حنيفة قال يدع الرجل السحور إذا شك في الفجر أحب إلي فإن تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً في الأصل وقال إن أكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه إن أكل وهو شاك قضى يوماً وقال أبو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال الحسن ابن زياد عن أبي حنيفة أنه إن كان في موضع يستبين الفجر ويرى مطلعه من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبن له الفجر وهو قول الله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] قال وقال أبو حنيفة إن كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل وإن أكل فقد أساء وإن كان أكبر رأيه إن أكل والفجر طالع قضى وإلا لم يقض وسواء كان في سفر أو حضر وهذا قول زفر وأبي يوسف وبه نأخذ وكذلك روى عنهم في الشك في غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار . قال أبو بكر وينبغي أن يكون رواية الأصل ورواية الإملاء في كراهيتهم الأكل عند الشك في الفجر محمولين على ما رواه الحسن بن زياد لأنه فسر ما أجملوه في الروايتين الأخريين ولأنها موافقة لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس أنه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر في الصوم فقال أحدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فأكل وكذلك روى عن ابن عمر وذلك في حال أمكن فيها الوصول إلى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال تعالى [حتى يتبين

لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فأباح الأكل إلى أن يتبين والتبين إنما هو حصول العلم الحقيق ومعلوم أن ذلك إنما أمروا به فى حال يمكنهم فيها الوصول إلى العلم الحقيق بطلوعه وأما إذا كانت ليلة مقمرة أو ليلة غيم أو فى موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط للصوم إذ لا سبيل له إلى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الإمساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا يزيد بن أبى مريم السلولى قال سمعت أبا الجوزاء السعدى قال قلت للحسن بن على ماتذكر من رسول الله ﷺ قال كان يقول (دع ما يريبك إلى مالا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا أبو شهاب حدثنا ابن عون عن الشعبى قال سمعت النعمان بن بشير ولا أسمع أحداً بعده يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول (إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور متشابهات وسأضرب فى ذلك مثلا إن الله حمى حمى وإن حمى الله ماحرم وأنه من يرع حول الحمى يوشك أن يخالطه وأنه من يخالط الريبة يوشك أن يجسر) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى قال أخبرنا عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله ﷺ بهذا الحديث قال (وبينهما أمور متشابهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام) فهذه الأخبار تمنع من الإقدام على المشكوك فيه أنه من المباح أو المحظور فوجب استعمالها فمن شك فلا سبيل له إلى تبين طلوع الفجر فى أول مايطلع حتى يكون مستبرئاً لدينه وعرضه مجتنباً للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا قوله [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فيمن يمكنه معرفة طلوعه فى أول أحواله فهذا مذهب أصحابنا وحجاجه فيما ذكرنا وقال مالك بن أنس أكره أن يأكل إذا شك فى الفجر وإن أكل فعليه القضاء وقال الثورى يتسحر الرجل ماشك حتى يرى الفجر وقال عبيد الله بن الحسن والشافعى إن أكل شاكا فى الفجر فلا شىء عليه . وأما قول من قال أنه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال إمكان التبين فى حال طلوعه أو تعذر ذلك عليه فذلك إغفال منه لأن ضريراً لو كان فى موضع ليس بحضرته من يعرفه طلوع الفجر لم يجز له الإقدام على الأكل بالشك وهو لا يأمن أن يكون قد أصبح وكذلك من كان

في بيت مظلم لا يأمن من طلوع الفجر لم يجز له الإقدام على الأكل بالشك فإن أجاز هذا وألغى الشك لزمه إلغاء الشك في كل موضع والإقدام على كل ما لا يأمن أن يكون محظوراً من وطء أو غيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي ﷺ من اجتناب الشبهات وترك الريب إلى اليقين ومخالفة إجماع المسلمين لأنهم لا يختلفون أنه غير جائز له الإقدام على وطء امرأة لا يعرفها وهو شاك في أنها زوجته وكذلك من طلق إحدى نسائه بعينها ثلاثاً ونسيها فغير جائز له الإقدام على وطء واحدة منهن باتفاق الفقهاء إلا بعد العلم بأنها ليست المطلقة . وأما القول بإيجاب القضاء على من أكل شاكا في الفجر فإنه لا يبيح له الإقدام على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لأنه إذا كان الأصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز إلزامه بالشك والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - من الخيط الأسود من الفجر] نسخ تحريم الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم بعد العتمة أو بعد النوم وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لأن الحظر المتقدم إنما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم نسخ بالإباحة المذكورة في القرآن . وفيها الدلالة على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم لما فيه من إباحة الجماع من أول الليل إلى آخره مع العلم بأن المجامع في آخر الليل إذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنباً ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وفيها حث على طلب الولد بقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] مع تأويل من تأوله واحتمال الآية له . وفيها الدلالة على أن ليلة القدر في رمضان لأن ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولا أنه محتمل له لما جاز أن يتأوله عليه وفيها الندب إلى الترخص برخصة الله لتأويل من تأوله على ما بينا فيما سلف وفيها الدلالة على أن آخر الليل إلى طلوع الفجر الثاني بقوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - حتى يتبين لكم] فثبت أن الليل إلى طلوع الفجر وأن ما بعد طلوعه فهو من النهار . وفيها الدلالة على إباحة الأكل والشرب والجماع إلى أن يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وأن الشك لا يحظر عليه ذلك إذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل إلى الاستبانة وقت طلوعه وأما من لا يصل إلى ذلك لساتر أو ضعف بصره أو نحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما بينا آنفا قبل

هذا الفصل وورود لفظ الإباحة بعد الحظر دليل على أنه لم يرد به الإيجاب لأن ذلك حكم لفظ الإطلاق إذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره في قوله [وإذا حللتم فاصطادوا] وقوله [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض] ومع ذلك فليس يمتنع أن يكون بعض الأكل والشرب مندوباً وهو ما يكون في آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم الحربي قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس أن النبي ﷺ قال (تسحروا فإن في السحور بركة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ (إن فصلا بين صيامكم وصيام أهل الكتاب أكلة السحور) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن عمرو الزئبق قال حدثنا عبد الله بن شبيب قال حدثنا عبد الله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال (نعم غداء المؤمن السحور وإن الله وملائكته يصلون على المتسحرين) فندب رسول ﷺ إلى السحور وليس يمتنع أن يكون مراد الله بقوله [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] في بعض ما انتظمه أكلة السحور فيكون مندوباً إليها بالآية فإن قيل قد تضمنت الآية لا محالة الرخصة في إباحة الأكل وهو ما كان منه في أول الليل لا على وجه السحور فكيف يجوز أن ينتظم لفظ واحد ندباً وإباحة ؟ قيل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وإنما استدللنا عليه بظاهر السنة فأما ظاهر اللفظ فهو إطلاق إباحة على ما بينا ؟ وفيها الدلالة على أن الغاية قد لا تدخل في الحكم المقدر بها بقوله عز وجل [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض] وحال التبين غير داخلة في إباحة الأكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه ؟ وقد دخلت في بعض المواضع وهو قوله [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] والغاية مرادة في إباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق - وأرجلكم إلى الكعبين] قد دخلت الغاية في المراد وذلك أصل في أن الغاية قد تدخل في حال ولا تدخل في أخرى وأنها تحتاج إلى دلالة في إسقاط حكمها أو إثباته وأما قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فإن عطفه على ما تقدم ذكره من إباحة الجماع

والأكل والشرب يدل على أن الصوم المأمور به هو الإمساك عن هذه الأمور التي ذكر إباحتها ليلا وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها إمساك وبعضها شرط لكون الإمساك صوماً شرعياً . وفي قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] دلالة على أن من حصل مفطراً بغير عذر أنه غير جائز له الأكل بعد ذلك وأن عليه أن يمسك عما يمسك عنه الصائم لأن هذا الإمساك ضرب من الصيام وقد روى أنه ﷺ بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال (من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه) فسمى الإمساك بعد الأكل صوماً . فإن قيل إذا لم يكن صوماً شرعياً لم يتناوله اللفظ لأن قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوي قيل له هذا عندنا صوم شرعي قد أمر به النبي ﷺ مع إيجابه القضاء ووجوب القضاء لا يخرجه من أن يكون صوماً مندوباً إليه مستحقاً للثواب عليه وفيه الدلالة على أن من أصبح في رمضان غير ناو للصوم أن عليه أن يتم صومه ويجزيه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من أكل أو شرب أو جماع . فإن قيل الذي يقتضيه الظاهر الأمر بإتمام الصوم والإتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالإتمام . قيل له لما أصبح ممسكا عما يجب على الصائم الإمساك عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من أن الإمساك قد يكون صوماً شرعياً وإن لم يحصل به قضاء فرض ولا تطوع ويدل على أن ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقهاء الأمصار على أن من أصبح في غير رمضان ممسكا عما يمسك عنه الصائم غير ناو للصوم أنه جائز له أن يبتديء نية التطوع ويجزيه ولو لم يكن ما مضى صوماً يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز أن يثبت له حكم الصوم بإيجاد النية بعده ألا ترى أنه لو أكل أو شرب ثم أراد أن ينوي صياماً تطوعا لم يصح له ذلك فثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على جواز نية صيام رمضان في بعض النهار والله تعالى أعلم بالصواب .

باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله عز وجل [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يدل على أن من دخل في صوم التطوع لزمه إتمامه وذلك لأن قوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صبيحتها وغير جائز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون

غيره لما فيه من تخصيص العموم بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملا في إباحة الأكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت أنها مراده باللفظ فإذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] اقتضى ذلك لزوم إتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعا كان ذلك الصوم أو فرضاً وأمر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لأحد دخل في صوم التطوع أو الفرض الخروج منه بغير عذر وإذاً لزم المضي فيه وإتمامه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى أفسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات • فإن قيل قد روى أن الآية نزلت في صوم الفرض فوجب أن يكون مقصور الحكم عليه • قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لأن الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصوراً على السبب لوجب أن يكون خاصاً في الذين اختانوا أنفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس في مثل حالهم دل ذلك على أن الحكم غير مقصور على السبب وأنه عام في سائر الصيام كهو في سائر الناس في صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الإستدلال بقوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على لزوم الصوم بالدخول فيه وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من دخل في صيام التطوع أو صلاة التطوع فأفسده أو عرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الأوزاعي إذا أفسده وقال الحسن بن صالح إذا دخل في صلاة التطوع فأقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك إن أفسده هو فعليه القضاء ولو طرىء عليه ما أخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعي رحمه الله إن أفسد ما دخل فيه تطوعا فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان البتي عن أنس بن سيرين قال صمت يوماً فأجهدت فأفطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فأمراني أن أصوم يوماً مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها ولم يختلفوا في الحج والعمرة إذا أحرم بهما تطوعا ثم أفسدهما أن عليه قضاؤهما وإن أحصر فيهما فقد اختلف الناس فيه أيضاً فقال أصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعي لا قضاء عليه • وما قدمنا من دلالة قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يوجب القضاء سواء خرج منه بعذر أو بغير

عذر لأن الآية قد اقتضت الإيجاب بالدخول وإذا وجب لم يختلف حكمه في إيجاب القضاء إذا كان خروجه بعذر أو بغير عذر كسائر ما أوجبه الله عليه من صيام أو صلاة أو غيرهما كالنذور ونظير هذه الآية في إيجاب القرب فالدخول فيها قوله [وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها] والابتداع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تاركي رعايتها بعد الابتداع فدل ذلك على أن من ابتدع قربة بالدخول فيها أو بإيجابها بالقول أن عليه إتمامها لأنه متى قطعها قبل إتمامها فلم يرعها حق رعايتها والذم لا يستحق إلا بترك الواجبات فدل ذلك على أن لزومها بالدخول كهو بالنذر والإيجاب بالقول * ويحتج في مثله أيضاً بقوله [ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا] جعله الله مثلا لمن عهد الله عهداً أو حلف بالله ثم لم يف به ونقضه هو عموم في كل من دخل في قربة فيكون منهيا عن نقضها قبل إتمامها لأنه متى نقضها فقد أفسد ما مضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلها بقواها وهذا يوجب أن كل من ابتدأ في حق الله وإن كان متطوعا بديا فعليه إتمامه والوفاء به لئلا يكون بمنزلة ناقضة غزلها * فإن قيل إنما نزلت هذه الآية فيمن نقض العهد والأيمان بعد توكيدها لأنه قال تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم] ثم عطف عليه قوله [ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة] قيل له نزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] وقد علمنا أن أقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة ركعتان ولا تصح النوافل وتكون قربة إلا حسب موضوعها في الفروض بدلالة أنه يحتاج إلى استيفاء شروطها ألا ترى أن صوم النفل مثل صوم الفرض في لزوم الإمساك عن الجماع والأكل والشرب وكذلك صلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والستر إلى مثل ما شرط في الفروض ولما لم يكن في أصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب أن يكون كذلك حكم النفل فمتى دخل في شيء منه ثم أفسده قبل إتمامه فقد أبطله وأبطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] يمنع الخروج منه قبل إتمامه لنهي الله تعالى إياه عن إبطاله وإذا لزمه إتمامه فقد وجب عليه قضاؤه إذا خرج منه قبل إتمامها معذوراً كان في خروجه أو غير معذور

ويدل عليه من جهة السنة ماروى عن النبي ﷺ أنه نهى عن البتيراء وهو أن يوتر الرجل بركعة فاقتضى هذا اللفظ إيجاب إتمامه وإذا وجب إتمامها فقد لزمته فتى أفسدها أو فسدت عليه بغير اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات ويدل عليه حديث الحجاج ابن عمرو الأنصارى عن النبي ﷺ أنه قال (من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل) قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وأبي هريرة فقالا صدق فصارت روايته عن النبي ﷺ ثلاثة وذلك يدل على معنيين أحدهما إلزامه بالدخول فيه لأنه لم يفرق بين الفرض والنفل والثانى أنه وإن خرج منه بغير اختيار منه فإن القضاء واجب عليه ٭ ويدل عليه أيضاً ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عبد الله بن وهب قال أخبرنى حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت أهدى لى ولحفصة طعام وكنا صائمتين فأفطرنا ثم دخل رسول الله ﷺ فقلنا يارسول الله أهديت لنا هدية فاشتهيناها فأفطرنا فقال (لا عليكما صوما مكانه يوماً آخر) وهذا يدل على وجوب القضاء فى التطوع لأنه لم يسألهما عن جهة صومهما ٭ وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد الله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعين فأهدى لنا طعام فأفطرنا فسألت حفصة رسول الله ﷺ فقال (أقضيا يوماً مكانه) قال عبد الباقى وحدثنا عبد الله بن أسيد الأصبهانى الأكبر قال حدثنا أزهر بن جميل قال حدثنا أبو همام محمد بن الزبرقان عن عبد الله بن عمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة نحوه ٭ قال عبد الباقى وحدثنا إسحق قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن الزهرى أن حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول الله ﷺ (أقضيا مكانه يوماً) وأصحاب حديث يتكلمون فى إسناد هذا الحديث بأشياء يطعنون بها فيه أحدها ماحدثنا به عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال سمعت سفيان يحدثه عن الزهرى فقيل للزهرى هو من حديث عروة فقال الزهرى ليس هو من حديث عروة قال الحميدى وأخبرنى غير واحد عن معمر أنه قال لو كان من حديث الزهرى ما نسيته وهذا الذى ذكروه لايبطله عندنا لأنه جائز أن يريد الزهرى بذلك أنه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة وأكثر أحواله أن يكون مرسلا عن

عروة وإرساله لا يفسده عندنا وأما قول معمر لوكان من حديث الزهري مانسيته فليس بشيء لأن النسيان جائز عليه في حديث الزهري لجوازه في حديث غيره وأكثر أحواله أن لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده أن لا يكون معمر قدرواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه أيضاً بما ذكره ابن جريج أنه قال للزهري في هذا الحديث أسمعته من عروة قال إنما أخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غير هذا الحديث أن الرجل سليمان بن أرقم وكيفما تصرفت به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به أصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم وقد روى أيضاً خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أن حفصة وعائشة أصبحتا صائمتين فأهدي لهما طعام فأفطرتا فأمرهما النبي ﷺ أن تقضيا يوماً مكانه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن إسماعيل عن أبي حمزة عن الحسن عن أبي سعيد الخدري أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين فأهدي لهما طعام فدخل النبي ﷺ وهما تأكلان فقال (ألم تصبحا صائمتين قالتا بلى قال اقضيا يوماً مكانه ولا تعودا) وقد روى من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا إسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدي إلينا طعام فأعجبنا فأفطرنا فلما جاء النبي ﷺ بدرتني حفصة فسألته وهي ابنة أبيها فقال ﷺ (صوما يوما مكانه) وروى الحجاج بن أرطاة عن الزهري عن عروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها إلا أنه لم يذكر تطوعا ، فهذه آثار مستفيضة قد رويت من طرق في بعضها أنهما أصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الأمر بالقضاء ، ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء وإن استقاء فليقض) وفي هذا الحديث ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع إذا استقاء عمداً لأنه ﷺ لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضاً

ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على أن المتصدق بصدقة تطوعا إذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من إبطال القربة التي حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة أو صوم تطوعا غير جائز له الخروج منها قبل إتمامها لما فيه من إبطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة فإن قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لأنه إنما امتنع من فعل باقي أجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة ء قيل له لو لم يكن إلا كذلك لكان كما ذكرت لكنه لما كان في الخروج منه قبل إتمامه إبطال ما تقدم لم يكن له سبيل إلى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء ألا ترى أنه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض وأن من أكل في أول النهار لا يصح له صوم بقيته وكذلك من صام أوله ثم أفطر في باقيه فقد أخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأساً وأبطل به حكم ما فعله كالراجع في الصدقة المقبوضة فصار كما إذا رجع في صدقة مقبوضة لزمه ردها إلى المتصدق بها عليه ويدل عليه أيضاً اتفاق الجميع على أن المحرم بحج أو عمرة تطوعا متى أفسده لزمه القضاء وكان الدخول فيه بمنزلة الإيجاب بالقول ء فإن قيل إنما لزمه القضاء لأن فساده لا يخرجه منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم إذ هو يخرج منهما بالإفساد ء قيل له هذا الفرق لا يمنع تساويهما في جهة الإيجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من أن يكون قد لزمه الإحرام بالدخول ووجب عليه إتمامه أو لم يلزمه فإن كان قد لزمه إتمامه فالواجب عليه القضاء سواء أحصر أو أفسده بفعله لأن ما قد وجب لا يختلف حكمه في وقوع الفساد فيه بفعله أو غير فعله مثل النذر وحجة الإسلام فتى اتفقنا على أنه متى أفسده لزمه قضاؤه وجب أن يكون ذلك حكمه إذا أحصر وتعذر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى أن السنة قد قضت ببطلان قول الخصم وهو قول النبي ﷺ من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فأوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره وإذا ثبت ذلك في الحج والعمرة وجب مثله في سائر القرب التي شرط صحتها إتمامها وكان بعضها منوطاً ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب أن لا يختلف في وجوب قضائه حكم خروجه منها بفعله أو غير فعله كما في سائر الواجبات ء واحتج من خالف في ذلك بحديث أم هانيء حين ناولها النبي ﷺ سؤره فشربته ثم قالت إني كنت صائمة وكرهت أن أرد سؤرك فقال النبي ﷺ (إن كان من قضاء رمضان فاقضي يوماً مكانه وإن كان تطوعاً فإن شئت

فاقضى وإن شئت فلا تقضى) وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعاً. فأما اضطراب سنده فإن سماك بن حرب يرويه مرة عن سمع أم هانىء ومرة يقول هارون بن أم هانىء أو ابن ابنة أم هانىء ومرة يرويه عن ابنى أم هانىء ومرة عن ابن أم هانىء قال أخبرنى أهلنا ومثل هذا الاضطراب فى الإسناد يدل على قلة ضبط رواته. وأما اضطراب المتن فمن قبل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الله بن الحرث عن أم هانىء قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانىء عن يمينه قال فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانىء فشربت منه ثم قالت يا رسول الله أفطرت وكنت صائمة فقال (لها أكنت تقضين شيئاً قالت لا قال فلا يضرك إن كان تطوعاً) فذكر فى هذا الحديث أنه قال لا يضرك وليس فى ذلك نفى لوجوب القضاء لأنا كذلك نقول أنه لم يضرها لأنها لم تعلم أنه لا يجوز لها الإفطار أو علمت ذلك ورأت اتباع النبى ﷺ بالشرب والإفطار أولى من المضى فيه وحدثنا عبد الله بن جعفر ابن أحمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسى قال حدثنا شعبة قال أخبرنى جعدة رجل من قريش وهو ابن أم هانىء وكان سماك بن حرب يحدثه يقول أخبرنى ابنا أم هانىء قال شعبة فلقيت أنا أفضلهما جعدة فحدثنى عن أم هانىء أن رسول الله ﷺ دخل عليها فناولته شراباً فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله إنى كنت صائمة فقال رسول الله ﷺ (الصائم المتطوع أمين نفسه أو أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر) فقلت لجعدة سمعته أنت من أم هانىء فقال أخبرنى أهلنا وأبو صالح مولى أم هانىء عن أم هانىء ورواه سماك عن سمع أم هانىء وذكر فيه أن رسول الله ﷺ قال (المتطوع بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر) وروى سماك عن هارون ابن أم هانىء عن أم هانىء وقال فيه (إن كان من قضاء رمضان فصومى يوماً مكانه وإن كان تطوعا فإن شئت فصومى وإن شئت فأفطرى) ولم يذكر فى شىء من هذه الأخبار نفى القضاء وإنما ذكر فيه أن الصائم بالخيار وأنه أمين نفسه وأن له أن يفطر فى التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف فى متنه يدل على أنه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الألفاظ لم يكن فيها ما ينفى وجوب القضاء لأن أكثر ما فيها إباحة الإفطار وإباحة الإفطار

لاتدل على سقوط القضاء وقوله الصائم أمين نفسه والصائم بالخيار جائز أن يريد به من
أصبح ممسكا عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم أنه بالخيار في أن ينوي صوم
التطوع أو يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائما كما قال ﷺ يوم عاشوراء
(من أكل فليصم بقية يومه) ومراده الإمساك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله
(الصائم بالخيار والصائم أمين نفسه) هو على هذا المعنى فإن وجد في بعض ألفاظ هذا
الحديث فإن شئت فاقضي وإن شئت فلا تقضي فإنما هو تأويل من الراوي لقوله لا يضرك
وإن شئت فأفطري والصائم بالخيار وإذا كان كذلك لم يثبت نفي القضاء بما ذكرت ه
على أنه لو ثبت عن النبي ﷺ نفي إيجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق
المتن لكانت الأخبار الموجبة للقضاء أولى من وجوه أحدها أنه متى ورد خبران أحدهما
مبيح والآخر حاظر كان خبر الحظر أولى بالاستعمال وخبرنا حاظر لترك القضاء وخبرهم
مبيح فكان خبرنا أولى من هذا الوجه ومن جهة أخرى أن الخبر النافي للقضاء وارد
على الأصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل أولى لأنه في المعنى وارد بعده كأنه
قد علم تاريخه ومن جهة أخرى وهو أن ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح
لا يستحق به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب أولى من خبر النفي ه ومما يعارض خبر
أم هانىء في إباحة الإفطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله
ابن سعيد قال حدثنا أبو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول
الله ﷺ (إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان مفطرا فليطعم وإن كان صائما فليصل) قال
أبو داود رواه حفص بن غياث أيضا ه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال
حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول
الله ﷺ (إذا دعي أحدكم إلى طعام وهو صائم فليقل إني صائم) فهذان خبران يحظران
على الصائم الإفطار من غير عذر ولم يفرق النبي ﷺ بين الصائم تطوعا أو من فرض
ألا ترى أنه قال في الخبر الأول وإن كان صائما فليصل والصلاة تنافي الإفطار وفرق
أيضا بين المفطر والصائم فلو جاز للصائم الإفطار لقال فليأكل ه فإن قيل إنما أراد
بالصلاة الدعاء والدعاء لا ينافي الأكل ه قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الإطلاق
وهي التي بركوع وسجود وصرفه إلى الدعاء غير جائز إلا بدلالة فلو كان المراد الدعاء

لكانت دلالته قائمة على أنه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله ﷺ في الحديث فليقل إني صائم يدل على أن الصوم يمنعه من الأكل وقد علمنا أن النبي ﷺ قد جعل إجابة الدعوة من حق المسلم كالسلام وعيادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الإجابة وقال فليقل إني صائم دل ذلك على حظر الإفطار في سائر الصيام من غير عذر * فإن قيل قد روي عن أبي الدرداء وجابر أنهما كانا لا يريان بالإفطار في صيام التطوع بأساً وأن عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال يا أمير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص * قيل له قد روينا عن ابن عباس وابن عمر إيجاب القضاء على من أفطر في صيام التطوع وأما ما روي عن أبي الدرداء وجابر فليس فيه نفي القضاء وإنما فيه إباحة الإفطار وحديث عمر يحتمل أن يريد به من دخل في صلاة يظن أنها عليه ثم ذكر أنها ليست عليه أنها تكون تطوعاً وجائز أن يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال ما أجزأت ركعة قط * فإن قيل قوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يدل على جواز الاقتصار على ركعة * قيل له إنما ذلك تخيير في القراءة لا في ركعات الصلاة والتخيير فيها لا يوجب تخييراً في سائر أركانها فلا دلالة في ذلك حكم الركعات وقال الشافعي عليه في الأضحية البدل إذا استهلكها فيلزمه مثله في سائر القرب ومن دلالات قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على الأحكام أن من أصبح مقيماً صائماً ثم سافر أنه لا يجوز له الإفطار في يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم وبين من أقام وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن أن عليه ليلاً أو أكل قبل غروب الشمس وهو يرى أن الشمس قد غابت ثم تبين أن عليه القضاء لقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وهذا لم يتم الصيام لأن الصيام هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو إذاً صائم وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر ابن زيد والحكم أن صومه تام ولا قضاء عليه هذا في المتسحر الذي يظن أن عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم علم أنها لم تغب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر وبين من أكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال لأن الله تعالى قال [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فما لم يتبين فالأكل

له مباح فلا قضاء عليه فيما أكل قبل أن يتبين له طلوع الفجر وأما الذى أفطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقيناً فلم يكن جائزاً له الإفطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير وأصحابنا جميعاً ومالك والثورى والشافعى يقضى فى الحالين إلا أن مالكا قال فى صوم التطوع يمضى فيه وفى الفرض يقضى وروى الأعمش عن زيد بن وهب أن عمر أفطر هو والناس فى يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال لا تجانفنا لإثم والله لا نقضيه وروى عنه أنه قال الخطب يسير نقضى يوماً وظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يقضى ببطلان صيامه إذ لم يتممه ولم تفصل الآية بين من أكل جاهلا بالوقت أو عالماً به ، فإن قيل قال الله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فما لم يتبين له ذلك فالأكل له مباح ، قيل له لا يخلو هذا الأكل من أحد حالين إما أن يكون عن أمكنه استبانة طلوع الفجر والوصول إلى علمه من جهة اليقين بأن يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل فإن كان كذلك ثم لم يستبن فإن هذا لا يكون إلا من تفريطه فى تأمله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الإقدام على الأكل فإذا أكل فقد فعل ما لم يكن له أن يفعله إذ قد كان فى وسعه وإمكانه الوصول إلى اليقين والإستبانة ففرط فيه ولم يفعله وتفريطه غير مسقط عنه فرض الصوم وإن كان هذا الأكل عن لا يعرف الفجر بصفته أو بينه وبينه حائل أو قمر أو ضعف بصر أو نحو ذلك فهذا أيضاً عن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه أن يصير إلى اليقين ولا يأكل وهو شاك وإذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه الإحتياط للصوم وكذلك من أكل على ظن منه بغيوبة الشمس فى يوم غيم فهو بهذه المنزلة بمقتضى ظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فإن قيل لم يكلف تبين الفجر عند الله تعالى وإنما كلف ما عنده ، قيل له إذا أمكنه الوصول إلى معرفة طلوع الفجر الذى هو عند الله فعليه مراعاته فمتى لم يكن هناك حائل استحال أن لا يعلمه ومع ذلك فإنه إن غفل أبيح له الأكل فى حال غفلته فإن إباحة الأكل غير مسقطة للقضاء كالمريض والمسافر وهما أصل فى ذلك لأنهما معذوران والذى اشتبه عليه طلوع الفجر أو ظنه قد طلع معذور فى الأكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع أنه لو غم عليهم الهلال فى أول ليلة من رمضان فأفطروا ثم علموا بعد ذلك أنه كان

من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك من وصفنا أمره وكذلك الأسير فى دار الحرب إذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفاً فى حال الإفطار إلا عليه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطاً للقضاء فكذلك من خفى عليه طلوع الفجر وغروب الشمس ، فإن قيل هلا كان بمنزلة الناسى فى سقوط القضاء لأنه لم يعلم فى حال الأكل بوجوب الصوم عليه قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع إيجاب الجميع عليه القضاء متى علم أنه من رمضان وكذلك الأسير فى دار الحرب إذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند الجميع من جهله بوجوب الصوم عليه ، وقال أصحابنا فى الآكل ناسياً القياس أن يجب القضاء عليه وإنما تركوا القياس للأثر ولو كان ظاهر الآية ينفى صحة صوم الناسى لأنه لم يتم صومه والله سبحانه قال [ثم أتموا الصيام إلى الليل] والصوم هو الإمساك ولم يوجد منه ذلك ألا ترى أنه لو نسى الصوم رأساً أنه لا خلاف أن عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطاً القضاء عنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله ومحمد بن العلاء المعنى قالا حدثنا أبو أسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر قالت أفطرنا يوماً فى رمضان فى غيم فى عهد رسول الله ﷺ ثم طلعت الشمس قال أبو أسامة قلت لهشام أمروا بالقضاء قال وبد من ذلك وقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يوجب أيضاً إبطال صوم المكره على الأكل لأنه لم يتمه على ما قدمنا وكذلك إبطال صوم من جن فأكل فى حال جنونه لأن الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن أتمه إلى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه إلى الليل فيلزمه القضاء وأما الوقت الذى هو نهاية الصوم ويجب به الإفطار هو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عاصم بن عمر عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (إذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد أفطر الصائم) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الشيبانى قال سمعت عبد الله بن أبى أوفى قال قال رسول الله ﷺ (إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم وأشار بأصبعه قبل المشرق) وروى أبو سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال (إذا سقط القرص

أفطر) ولا خلاف فى أنه إذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الأكل والشرب والجماع وسائر ماحظره عليه الصوم وقوله ﷺ (إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم) يوجب أن يكون مفطراً بغروب الشمس أكل أو لم يأكل لأن الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله ﷺ عن الوصال لأنه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال أن يمكث يومين أو ثلاثة لا يأكل شيئاً ولا يشرب فإن أكل أو شرب فى أى وقت كان شيئاً قليلا فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهاد عن عبد الله بن خباب عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله إنك تواصل فقال (إنكم لستم كهيئتى إنى أبيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى فأيكم واصل فمن السحر إلى السحر) فأخبر أنه إذا أكل أوشرب سحراً فهو غير مواصل وأخبر ﷺ أنه لا يواصل لأن الله يطعمه ويسقيه وفى حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ حين قيل له إنك تواصل فقال (إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى) ومن الناس من يقول إن النبى ﷺ كان مخصوصاً بإباحة الوصال دون أمته وقد أخبر ﷺ أن الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله أعلم بالصواب .

باب الاعتكاف

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد] ومعنى الاعتكاف فى أصل اللغة هو اللبث قال الله [ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون] وقال تعالى [فنظل لها عاكفين] وقال الطرماح :

فباتت بنات الليل حولى عكفاً عكوف البواكى بينهن صريع

ثم نقل فى الشرع إلى معان أخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها فى اللغة منها الكون فى المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأساً ونية التقرب إلى الله عز وجل ولا يكون معتكفاً إلا بوجود هذه المعانى وهو نظير ما قلنا فى الصوم أنه اسم للإمساك فى اللغة ثم زيد فيه معان أخر لا يكون الإمساك صوما شرعياً إلا بوجودها وأما شرط اللبث فى المسجد فإنه للرجال خاصة دون النساء وأما شرط كونه فى المسجد فى الاعتكاف فالأصل فيه قوله عز وجل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد] فجعل من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد وقد اختلف السلف فى المسجد الذى يجوز الاعتكاف فيه

على أنحاء وروى عن أبي وائل عن حذيفة أنه قال لعبد الله رأيت ناساً عكوفاً بين دارك ودار الأشعرى لا تغير وقد علمت أن لا اعتكاف إلا فى المساجد الثلاثة أو فى المسجد الحرام فقال عبد الله لعلهم أصابوا وأخطأت وحفظوا ونسيت وروى إبراهيم النخعى أن حذيفة قال لا اعتكاف إلا فى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد النبي ﷺ وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف إلا فى مسجد نبي وهذا موافق لمذهب حذيفة لأن المساجد الثلاثة هي مساجد الأنبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ماروى إسرائيل عن أبي إسحاق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ وروي عن عبد الله بن مسعود وعائشة وإبراهيم وسعيد بن جبير وأبي جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف أن من شرط الإعتكاف الكون فى المسجد على اختلاف منها فى عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذى بينا ولم يختلف فقهاء الأمصار فى جواز الاعتكاف فى سائر المساجد التى تقام فيها الجماعات إلا شيء يحكى عن مالك ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف أحد إلا فى المسجد الجامع أو فى رحاب المساجد التى تجوز فيها الصلاة وظاهر قوله [وأنتم عاكفون فى المساجد] يبيح الاعتكاف فى سائر المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه بإقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما أن تخصيص من خصه بمساجد الأنبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره ه فإن قيل قوله ﷺ (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدى هذا) يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله ﷺ (صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فى غيره إلا المسجد الحرام) يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرهما ه قيل له لعمرى أن هذا القول من النبي ﷺ فى تخصيصه المساجد الثلاثة فى حال والمسجدين فى حال دليل على تفضيلهما على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال ﷺ إلا أنه لا دلالة فيه على نفى جواز الاعتكاف فى غيرهما كما لا دلالة على نفى جواز الجمعات والجماعات فى غيرهما فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصها وقول مالك فى الرواية التى رويت عنه فى تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمنع صلاة الجمعة فى سائر المساجد كذلك

لا يمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد الجماعات دون مساجد الجماعات وقد اختلف الفقهاء فی موضع اعتكاف النساء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا تعتكف المرأة إلا فی مسجد بيتها ولا تعتكف فی مسجد جماعة وقال مالك تعتكف المرأة فی مسجد الجماعة ولا يعجبه أن تعتكف فی مسجد بيتها وقال الشافعي العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤا لأنه لا جمعة عليهم ۔ قال أبو بكر روی عن النبی ﷺ أنه قال لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن فأخبر أن بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها فی الاعتكاف وفی الصلاة ولما أجاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب أن يكون ذلك فی بيتها لقوله ﷺ (وبيوتهن خير لهن) فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف فی المسجد لكان اعتكافها فی المسجد أفضل ولم يكن بيوتهن خير لهن لأن الاعتكاف شرطه الكون فی المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ (صلاة المرأة فی دارها أفضل من صلاتها فی مسجدها وصلاتها فی بيتها أفضل من صلاتها فی دارها وصلاتها فی مخدعها أفضل من صلاتها فی بيتها) فلما كانت صلاتها فی بيتها أفضل من صلاتها فی المسجد كان اعتكافها كذلك ويدل على كراهة الاعتكاف فی المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبی شيبة قال حدثنا أبو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وأنه أراد مرة أن يعتكف فی العشر الأواخر من رمضان قالت فأمر ببنائه فضرب فلما رأيت ذلك أمرت ببنائی فضرب قالت وأمر غيری من أزواج النبی ﷺ ببنائه فضرب فلما صلى الفجر نظر إلى الأبنية فقال ما هذه آلبر تردن قالت ثم أمر ببنائه فقوض وأمر أزواجه بأبنيتهن فقوضت ثم أخر الاعتكاف إلى العشر الأول يعنی من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنساء فی المسجد بقوله آلبر تردن يعنی أن هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن أنه لم يعتكف فی ذلك الشهر ونقض بناءه حتى نقضن أبنيتهن ولو ساغ لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد العزيمة ولما جوز لهن تركه وهو قربة إلى الله تعالى وفی هذا دلالة على أنه قد كره اعتكاف النساء فی المساجد ۔ فإن قيل قد روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبی ﷺ فی الاعتكاف فأذن لی

ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأى فى المسجد أربعة أبنية فقال ما هذا فقالوا لزينب وحفصة وعائشة فقال آلبر تردن فلم يعتكف فأخبرت فى هذا الحديث بإذن رسول الله ﷺ قيل له ليس فيه أنه أذن لهن فى الاعتكاف فى المسجد ويحتمل أن يكون الإذن انصرف إلى اعتكافهن فى بيوتهن ويدل عليه أنه لما رأى أبنيتهن فى المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن أيضاً وهذا يدل على أن الإذن بديا لم يكن إذنا لهن فى الاعتكاف فى المسجد وأيضاً فلو صح أن الإذن بديا انصرف إلى فعله فى المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من أمره أولى مما تقدم ، فإن قيل لا يجوز أن يكون ذلك نسخاً للإذن لأن النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل قيل له قد تمكن من الفعل لأدنى الاعتكاف لأنه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم أن صلى النبي ﷺ وأنكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكين من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده وأما قول الشافعى فيمن لا جمعة عليه أن له أن يعتكف حيث شاء فلا معنى له لأنه ليس الاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعى على جواز الاعتكاف فى سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان فى موضع الاعتكاف وإنما كره ذلك للمرأة فى المسجد لأنها تصير لابثة مع الرجال فى المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة أو غير معتكفة فأما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى [وأنتم عاكفون فى المساجد] فلم يخصص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف فى الاعتكاف من عليه جمعة ومن ليست عليه لأنه نافلة ليس بفرض على أحد وقد اختلف الفقهاء فى مدة الاعتكاف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعى له أن يعتكف يوماً وما شاء وقد اختلفت الرواية عن أصحابنا فى من دخل فى الاعتكاف من غير إيجاب بالقول فى إحدى الروايتين هو معتكف ما دام فى المسجد وله أن يخرج متى شاء بعد أن يكون صائما فى مقدار لبثه فيه والرواية الأخرى وهى فى غير الأصول أن عليه أن يتمه يوماً وروى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت أن أحدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم أر عليه شيئاً وذكر ابن القاسم عن مالك أنه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال لا اعتكاف أقل من عشرة أيام وقال عبيد الله بن الحسن لا أستحب أن يعتكف أقل من عشرة أيام ، قال أبو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح إلا بتوقيف أو اتفاق وهما معدومان فالموجب لتحديده متحكم قائل بغير دلالة

فإن قيل تحديد العشرة لما روى أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان وروى أنه اعتكف العشر الأواخر من شوال في بعض السنين ولم يرو أنه اعتكف أقل من ذلك ، قيل له لم يختلف الفقهاء إن فعل النبي ﷺ للاعتكاف ليس على الوجوب وأنه غير موجب على أحد اعتكافاً فإذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة أولى أن لا يثبت بفعله ومع ذلك فإنه لم ينفه عن غيره فنحن نقول أن اعتكاف العشرة جائز ونفي ما دونها يحتاج إلى دليل وقد أطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] ولم يحده بوقت ولم يقدره بعدة فهو على إطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله أعلم .

باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقد بينا أن الاعتكاف اسم شرعي وما كان هذا حكمه من الأسماء فهو بمنزلة المجمل الذي يفتقر إلى البيان ، وقد اختلف السلف في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف أن يصوم وروى حاتم ابن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي قال لا اعتكاف إلا بصوم وهو قول الشعبي وإبراهيم ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن وسعيد وأبو معشر عن إبراهيم قالوا إن شاء صام وإن شاء لم يصم وروى طاوس عن ابن عباس مثله ، واختلف فيه أيضاً فقهاء الأمصار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح لا اعتكاف إلا بصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان والجوار في غير رمضان ومن جاور فعليه ما على المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم ، قال أبو بكر لما كان الاعتكاف اسماً مجملا لما بينا كان مفتقراً إلى البيان فكل ما فعله النبي ﷺ في اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب أن يكون على الوجوب لأن فعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب إلا ماقام دليله فلما ثبت عن النبي ﷺ لا اعتكاف إلا بصوم وجب أن يكون الصوم من شروطه التي لا يصح إلا به كفعله في الصلاة لأعداد الركعات

والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه البيان كان على الوجوب ، ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن إبراهيم قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن بديل بن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة فسأل النبي ﷺ فقال اعتكف وصم ، وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر بن محمد بن إبان بن صالح القرشي قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبد الله بن بديل بإسناده نحوه وأمر النبي ﷺ على الوجوب فثبت بذلك أنه من شروط الاعتكاف ، ويدل عليه أيضاً قول عائشة رضي الله تعالى عنها من سنة المعتكف أن يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على لزومه بالنذر فلولا ما يتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لأن ما ليس له أصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجباً كما أن ما ليس له أصل في القرب لا يصير قربة وإن تقرب به ويدل عليه أن الاعتكاف لبث في مكان فأشبه الوقوف بعرفة والكون بمنى لما كان لبثاً في مكان لم يصر قربة إلا بانضمام معنى آخر إليه هو في نفسه قربة فالوقوف بعرفة الإحرام والكون بمنى الرمي ، فإن قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه ، قيل له قد اتفقوا على أن من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرجه من الاعتكاف خروجه لحاجة الإنسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطاً فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع أن يكون من شرطه وكذلك اللبث بمنى قربة لأجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمي يفعله في غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله في غد والله أعلم .

باب ما يجوز للمعتكف أن يفعله

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي إلصاق البشرة بالبشرة من أي موضع كان من البدن ويحتمل أن تكون كناية عن الجماع كما كان المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الأعضاء وقد قال [فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم] والمراد الجماع فلما اتفق الجميع أن هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وأنه مراد بها وجب أن تنتفي إرادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً وقد اختلف الفقهاء في مباشرة

المعتكف فقال أصحابنا لا بأس بها إذا لم تكن بشهوة وأمن على نفسه ولا ينبغي أن يباشرها بشهوة ليلا ولا نهاراً فإن فعل فأنزل فسد اعتكافه فإن لم ينزل لم يفسد وقد أساء وقال ابن القاسم عن مالك إذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي إن باشر فسد اعتكافه وقال في موضع آخر لا يفسد الإعتكاف من الوطء إلا ما يوجب الحد قال أبو بكر قد بينا أن مراد الآية في المباشرة هو الوطء دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال أبو يوسف أن قوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] إنما هو على الجماع وروى عن الحسن البصري قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس إذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقال قتادة كان الناس إذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر أهله ثم رجع إلى المسجد فنهاهم الله عن ذلك بقوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وهذا من قولهم يدل على أنهم عقلوا من مراد الآية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد ويدل على أن المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عائشة أنها كانت ترجل رأس رسول الله ﷺ وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله ﷺ بيدها فدل على أن المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وأيضاً لما ثبت أن الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعاً من المباشرة أو القبلة لغير شهوة إذا أمن على نفسه وروى ذلك عن النبي ﷺ في آثار مستفيضة وجب أن لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين في الصوم وجب أن يكون ذلك حكمهما في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم إذا حدث عنها إنزال فسد الصوم وجب أن يفسد الاعتكاف لأن الإعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحداً في اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس فإن قيل المحرم إذا قبل بشهوة لزمه دم وإن لم ينزل فهلا أفسدت اعتكاف بمثله قيل له ليس الإحرام بأصل للاعتكاف ألا ترى أنه ممنوع في الإحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وإزالة التفث عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف فثبت بذلك أن الإحرام ليس بأصل للاعتكاف وأن الإحرام أكبر حرمة فيما يتعلق به من الأحكام فلما كان المحرم ممنوعا من الاستمتاع

وقد حصل له ذلك بالمباشرة وإن لم ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من أجل ذلك دم فإن قيل فلا يفسد اعتكافه وإن حدث عنها إنزال كما لا يفسد إحرامه قيل له لم نجعل ما وصفنا علة فى فساد الإعتكاف حتى يلزمنا عليها وإنما أفسدنا اعتكافه بالإنزال عن المباشرة كما أفسدنا صومه وأما الإحرام فهو مخصوص فى إفساده بالجماع فى الفرج وسائر الأمور المحظورة فى الإحرام لا يفسده ألا ترى أن اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور فى الإحرام ولا يفسده إذا وقع فيه فالإحرام فى باب البقاء مع وجود ما يحظره أكبر من الاعتكاف والصوم ألا ترى أن بعض الأشياء التى يحظرها الصوم يفسده مثل الأكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا إن المباشرة فى الاعتكاف إذا حدث عنها إنزال أفسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير فى إفساد الاعتكاف كما لم تؤثر فى إفساد الصوم واختلف فقهاء الأمصار فى أشياء من أمر المعتكف فقال أصحابنا لا يخرج المعتكف من المسجد فى اعتكاف واجب ليلا ولا نهاراً إلا لما لا بد منه من الغائط والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لعيادة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بأن يبيع ويشترى ويتحدث فى المسجد ويتشاغل بما لا مأثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت وبه قال الشافعى وقال ابن وهب عن مالك لا يعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل يشتغل باعتكافه ولا بأس أن يأمر بصنعته ومصلحة أهله وبيع ماله أو شيئاً لا يشغله فى نفسه ولا بأس به إذا كان خفيفاً قال مالك ولا يكون معتكفا حتى يجتنب ما يجتنب المعتكف ولا بأس بنكاح المعتكف ما لم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم المعتكف إلى رجل يعزيه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يعقد فى المسجد يقوم إليه فى المسجد ولكن لو غشيه ذلك فى مجلسه لم أر به بأساً ولا يقوم إلى الناكح فيهنيه ولا يتشاغل فى مجالس العلم ولا يكتب العلم فى المجلس وكرهه ويشترى ويبيع إذا كان خفيفاً وقال سفيان الثورى المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به أن يصنعه فى المسجد أتى أهله فصنعه ولا يدخل سقفاً إلا أن يكون ممره فيه ولا يجلس عند أهله وليوصيهم بحاجته وهو قائم أو يمشى ولا يبيع ولا يبتاع وإن دخل سقفاً بطل اعتكافه وقال الحسن بن صالح إذا دخل المعتكف بيتاً ليس فيه طريقه أو جامع بطل

اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتي الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت المريض ويكره أن يبيع ويشتري قال أبو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير عن عائشة قالت إن من السنة في المعتكف أن لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ولا يتبع الجنازة ولا يعود مريضاً ولا يمس امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قالا لا يعود المعتكف مريضاً ولا يجيب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف أن يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهؤلاء السلف من الصحابة والتابعين قد روي عنهم في المعتكف ما وصفنا وروي عن غيرهم خلاف ذلك وروى أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة عن عمار بن عبد الله بن يسار عن أبيه عن علي أنه لم ير بأساً أن يخرج المعتكف ويبتاع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا اعتكف يدني إلى رأسه فأرجله وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان فهذا الحديث يقتضي حظر الخروج إلا لحاجة الإنسان مما وصفنا من أن فعل النبي ﷺ للاعتكاف وارد مورد البيان وفعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فأوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف إلا لحاجة الإنسان وإنما يعني به البول والغائط ولما كان من شرط الاعتكاف اللبث في المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره في قوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وجب أن لا يخرج إلا لما لا بد منه من حاجة الإنسان وقضاء فرض الجمعة ولأنه معلوم أنه لم يعقد على نفسه اعتكافاً هو متنفل بإيجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه ه فإن قيل أليس في قوله [وأنتم عاكفون في المساجد] دلالة على أن من شرطه دوام اللبث فيه لأنه إنما ذكر الحال التي يكونون عليها وعلق به حظر الجماع إذا كانوا من بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد في حال الاعتكاف قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أنه معلوم أن حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه في المسجد لأنه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس له أن يجامع امرأته في بيته في

حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف أن الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في حال اعتكافه إلى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت أن ذكر المسجد في هذا الموضع إذا لم يعلق به حظر الجماع إنما هو لأن ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح إلا به والوجه الآخر أن الاعتكاف لما كان أصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فاللبث لا محالة مراد به وإن أضيف إليه معان أخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما أن الصوم لما كان في اللغة هو الإمساك ثم نقل في الشرع إلى معان أخر لم يخرجه ذلك من أن يكون من شرطه وأوصافه التي لا يصح إلا به فثبت أن الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا أن لا يخرج إلا لما لا بد منه أو لشهود الجمعة إذ كانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة ، ولما لم يتعين فرض شهود الجنازة وعيادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج عليه يسئل عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله أنه غير جائز للمعتكف أن يخرج فيتصرف في سائر أعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على عياله وهو من البر وجب أن يكون كذلك حكم عيادة المريض وكما لا يجيبه إلى دعوته كذلك عيادته لأنهما سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والأثر والنظر يدل على صحة ما وصفنا ، فإن احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن أنس قال قال رسول الله ﷺ (المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض وإذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود إليه) قيل له هذا حديث مجهول السند لا يعارض به حديث الزهري عن عمرة عن عائشة وأما قول من قال أنه إن دخل سقفاً بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لا دلالة عليه ولا فرق بين السقف وغيره من الفضاء فإن كونه في الفضاء والصحراء لا يفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله وأما البيع والشراء من غير إحضار السلعة والميزان فلا بأس عندهم به وإنما أرادوا البيع بالقول فحسب لا إحضار السلع والأثمان وإنما جاز ذلك لأنه مباح فهو كسائر كلامه في الأمور المباحة وقد روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن الصمت يوم إلى الليل فإذا كان الصمت محظوراً فهو لا محالة مأمور بالكلام فسائر ما ينافي الصمت

من صباح الكلام قد انتظمه اللفظ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله ﷺ معتكفاً فأتيته أزوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معي ليقلبني وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد فمر رجلان من الأنصار فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا فقال ﷺ (على رسلكما إنها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله قال إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم فخشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً أو قال شراً) فتشاغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها إلى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لا يتشاغل بالحديث ولا يقوم فيمشي إلى أهله في المسجد . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قالا حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يكون معتكفاً في المسجد فيناولني رأسه من خلال الحجرة فأغسل رأسه وأرجله وأنا حائض . وقد حوى هذا الخبر أحكاما منها إباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل الرأس إنما هو لإصلاح البدن فدل ذلك على أن للمعتكف أن يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل أيضاً على أنه له أن يشتغل بما فيه صلاح ماله كما أبيح له الاشتغال بإصلاح بدنه لأن النبي ﷺ قال (قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه) ودل أيضاً على أن للمعتكف أن يتزين لأن ترجيل الرأس من الزينة ويدل على أن من كان في المسجد فأخرج رأسه فغسله كان غاسلا له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل رأس فلان في المسجد أنه يحنث إن أخرج رأسه من المسجد فغسله والحالف خارج المسجد وأنه إنما يعتبر موضع المغسول لا الغاسل لأن الغسل لا يكون إلا وهو متصل به يقتضي وجود المغسول ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلانا في المسجد أنه يعتبر وجود المضروب في المسجد لا الضارب ويدل أيضاً على طهارة يد الحائض وسؤرها وأن حيضها لا يمنع طهارة بدنها وهو كقوله ﷺ ليس حيضك في يدك والله أعلم .

باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله

قال الله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا

فريقاً من أموال الناس بالإثم] والمراد والله أعلم لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] وقوله [ولا تلمزوا أنفسكم] يعنى بعضكم بعضاً وكما قال ﷺ (أموالكم وأعراضكم عليكم حرام) يعنى أموال بعضكم على بعض وأكل المال بالباطل على وجهين أحدهما أخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وما جرى مجراه والآخر أخذه من جهة محظورة نحو القمار وأجرة الغناء والقيان والملاهى والنائحة وثمن الخمر والخنزير والحر وما لا يجوز أن يتملكه وإن كان بطيبة نفس من مالكه وقد انتظمت الآية حظر أكلها من هذه الوجوه كلها ، ثم قوله [وتدلوا بها إلى الحكام] فيما يرفع إلى الحاكم فيحكم به فى الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له أنه غير مستحق له فى الظاهر فأبان تعالى أن حكم الحاكم به لا يبيح أخذه فزجر عن أكل بعضنا لمال بعض بالباطل ثم أخبر أن ما كان منه بحكم الحاكم فهو فى حيز الباطل الذى هو محظور عليه أخذه وقال فى آية أخرى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فاستثنى من الجملة ما وقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو فى التجارة الجائزة دون المحظورة وما تلونا من الآى أصل فى أن حكم له الحاكم بالمال لا يبيح له أخذ المال الذى لا يستحقه ، وبمثله وردت الأخبار والسنة عن النبى ﷺ حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا عبد العزيز بن أبى حازم عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن أم سلمة قالت كنت عند رسول الله ﷺ فجاء رجلان يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست فقال رسول الله ﷺ (إنما أقضى بينكما برأيى فيما لم ينزل على فيه فمن قضيت له بحجة أراه اقتطع بها قطعة ظلماً فإنما يقطع قطعة من النار يأتى بها أسطاما يوم القيامة فى عنقه) فبكى الرجلان فقال كل واحد منهما يا رسول الله حقى له فقال ﷺ (لا ولكن اذهبا فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه) ومعنى هذا الخبر مواطىء لما ورد به نص التنزيل فى أن حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذه ، وقد حوى هذا الخبر معانى أخر منها أن النبى ﷺ قد كان يقضى برأيه واجتهاده فيما لم ينزل به وحى لقوله ﷺ (أقضى بينكما برأيى فيما لم ينزل على فيه) وقد دل ذلك أيضاً على أن الذى كلف الحاكم من ذلك الأمر الظاهر وأنه لم يكلف المغيب عند الله تعالى ، وفيه الدلالة على أن كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد

مصيب إذ لم يكلف غير ما أداه إليه اجتهاده ألا ترى أن النبي ﷺ قد أخبر أنه مصيب في حكمه بالظاهر وإن كان الأمر في المغيب خلافه ولم يبح مع ذلك للمقضي له أخذ ما قضى له به ٥ ودل أيضاً على أن الحاكم جائز له أن يعطي إنساناً مالا ويأمره به وإن لم يسع المحكوم له أخذه إذا علم أنه غير مستحق ٥ ودل أيضاً على جواز الصلح عن غير إقرار لأن واحداً منهما لم يقر بالحق وإنما بذل ماله لصاحبه فأمرهما النبي ﷺ بالصلح وأن يستهما عليه والإستهام هو الاقتسام ٥ ويدل على أن القسمة في العقار وغيره واجبة إذا طلبها أحدهما ويدل أيضاً على أن الحاكم يأمر بالقسمة ٥ ويدل على جواز البراءة من المجاهيل أيضاً لأنه أخبر بجهالة المواريث التي قد درست ثم أمرهما مع ذلك بالتحليل وعلى أنه لو لم يذكر فيه أنها مواريث قد درست لكان يقتضي قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة من المجاهيل لعموم اللفظ إذ لم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم ودل أيضاً على جواز تراضي الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم ٥ ودل أيضاً على أن من له قبل رجل حق فوهبه له فلم يقبله أنه لا يصح ويعود الملك إلى الواهب لأن كل واحد منهما رد ما وهبه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الأعيان والديون وجب أن يستوي حكم الجميع إذا رد البراءة والهبة في وجوب بطلانهما ٥ ويدل أيضاً على أن قول القائل لفلان من مالي ألف درهم أنه هبة منه وليس بإقرار لأنه ﷺ لم يجعل قول كل واحد منهما الذي لي له إقراراً لأنه لو جعل إقراراً لجاز عليه ولم يحتاجا بعد ذلك إلى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لفلان من مالي ألف درهم ٥ ويدل أيضاً على جواز التحري والاجتهاد في موافقة الحق وإن لم يكن يقيناً لقوله ﷺ وتوخيا للحق أي تحرياً واجتهاداً ٥ ويدل أيضاً على أن الحاكم جائز له أن يرد الخصوم للصلح إذا رأى ذلك وأن لا يعجلها على مر الحكم ولهذا قال عمر ردوا الخصوم كي يصطلحوا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ (إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من صاحبه فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا

أبو داود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع مولى أم سلمة عن أم سلمة قالت أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما فقال النبي ﷺ فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقى لك فقال لهما النبي ﷺ (أما إذ فعلتما مافعلتما فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا) وهذان الحديثان فى معنى الحديث الذى قدمناه فى حظر أخذ ما يحكم له به الحاكم إذا علم أنه غير مستحق له وفيهما فوائد أخر منها أن قوله فى حديث زينب بنت أم سلمة أقضى له على نحو ما أسمع يدل على جواز إقرار المقر بما أقر به على نفسه لإخباره أنه يقضى بما يسمع وكذلك قد اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظها فيما يقتضيه ويوجبه وقال فى حديث عبد الله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التى يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة فى القسمة والذى ورد التنزيل من حظر ما حكم له به الحاكم إذا علم المحكوم له أنه غير محكوم له بحق قد اتفقت الأمة عليه فيمن ادعى حقاً فى يدى رجل وأقام بينة فقضى له أنه غير جائز له أخذه وإن حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظوراً عليه واختلفوا فى حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود إذا علم المحكوم له أنهم شهود زور فقال أبو حنيفة إذا حكم الحاكم ببينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدأ فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقداه بينهما وإن كان الشهود شهود زور وأبو يوسف ومحمد والشافعى حكم الحاكم فى الظاهر كهو فى الباطن وقال أبو يوسف فإن حكم بفرقة لم تحل للمرأة أن تتزوج ولا يقربها زوجها أيضاً قال أبو بكر روى نحو قول أبى حنيفة عن على وابن عمر والشعبى ذكر أبو يوسف عن عمرو بن المقدام عن أبيه أن رجلا من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب فأبت أن تزوجه فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين عند على فقالت إنى لم أتزوجه قال قد زوجك الشاهدان فأمضى عليهما النكاح قال أبو يوسف وكتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته بزور ففرق القاضى بينهما ثم تزوجها أحد الشاهدين قال الشعبى ذلك جائز وأما ابن عمر فإنه باع عبداً بالبراءة فرفعه المشترى إلى عثمان فقال عثمان أتحلف بالله ما بعته وبه داء كتمته فأبى أن يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بأن باطن ذلك الحكم خلاف

ظاهره وإن عثمان لو علم منه مثل علم ابن عمر لما رده فثبت بذلك أنه كان من مذهبه إن فسخ الحاكم العقد يوجب عوده إلى ملكه وإن كان في الباطن خلافه . ومما يدل على صحة قول أبي حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة هلال بن أمية ولعان النبي ﷺ بينهما ثم قال إن جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لهلال بن أمية وإن جاءت به على صفة أخرى فهو لشريك بن سحماء الذي رميت به فجاءت به على الصفة المكروهة فقال النبي ﷺ لو لا ما مضى من الأيمان لكان لي ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج فصار ذلك أصلا في أن العقود وفسخها متى حكم بها الحاكم مما لو ابتدأ أيضاً بحكم الحاكم وقع . ويدل على ذلك أيضاً أن الحاكم مأمور بإمضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة ولو توقف عن إمضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد أو فسخ عقد لكان آثما تاركا لحكم الله تعالى لأنه إنما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن المغيب عند الله تعالى وإذا مضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدأ بينهما وكذلك إذا حكم بالفسخ صار كفسخ فيما بينهما وإنما نفذ العقد والفسخ إذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم الحاكم . فإن قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه إذا تبين مع كونه مأموراً بإمضاء الحكم به قيل له إنما لم ينفذ حكمه من قبل أن الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد في القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى أنه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز أن لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح إثباتها من طريق الحكم وأما الفسق وجرح الشهادة من قبل أنهم شهود زور فليس هو معنى يصح إثباته من طريق الحكم ولا يتقبل فيه الخصومة فلم يفسخ ما أمضاه الحاكم فإن ألزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم تبح له أخذه لم يلزمنا ذلك لأن الحاكم عندنا إنما يحكم له بالتسليم لا بالملك لأنه لو حكم له بالملك لاحتيج إلى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على أنه تقبل شهادة الشهود من غير ذكر جهة الملك دل ذلك على أن المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشيء باقياً على ملك مالكه . وقوله [لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون] يدل على أن ذلك فيمن علم أنه أخذ ما ليس له فأما من لم يعلم فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم

له بالمال إذا قامت بينة وهذا يدل على أن البينة إذا قامت بأن لأبيه الميت على هذا ألف درهم أو أن هذه الدار تركها الميت ميراثاً أنه جائز للوارث أن يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وإن لم يعلم صحة ذلك إذ هو غير عالم بأنه مبطل فيها بأخذه والله تعالى إنما ذم العالم به إذا أخذه بقوله [لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون] ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على أن ما اختلف فيه الفقهاء إذا حكم الحاكم بأحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما أمضاه تسويغ الاجتهاد في رده ووسع المحكوم له أخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وإن كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولي ونحوهما من اختلاف الفقهاء .

باب الإهلال

قوله تعالى [يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج] وإنما يسمى هلالا في أول ما يرى وما قرب منه لظهوره في ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الإهلال بالحج وهو إظهار التلبية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت أو حركة ومن الناس من يقول أن الإهلال هو رفع الصوت وأن إهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والأول أبين وأظهر ألا ترى أنهم يقولون تهلل وجهه إذا ظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع . وقال تأبط شرا :

وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل

يعني الظاهر . وقد اختلف أهل اللغة في الوقت الذي يسمى هلالا فمنهم من قال يسمى هلالا لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليال ثم يسمى قمراً وقال الأصمعي يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره أن يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل فإذا غلب ضوءه سمي قمراً قالوا وهذا لا يكون إلا في الليلة السابعة وقال الزجاج الأكثر يسمونه هلالا لابن ليلتين . وقيل أن سؤالهم وقع عن وجه الحكمة في زيادة الأهلة ونقصانها فأجابهم أنها مقادير لما يحتاج إليه الناس في صومهم وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الأمور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى وفي هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج في سائر السنة لعموم اللفظ في سائر

الأهلة أنها مواقيت للحج ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج فوجب أن يكون المراد الإحرام ، وقوله تعالى [الحج أشهر معلومات] لاينفي ماقلنا لأن قوله [الحج أشهر معلومات] فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج أشهراً لأن الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون أشهراً لأن الأشهر إنما هي مرور الأوقات ومرور الأوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج فثبت أن فى الكلام ضميراً لا يستغنى عنه ثم لايخلو ذلك الضمير من أن يكون فعل الحج أو الإحرام بالحج وليس لأحد صرفه إلى أحد المعنيين دون الآخر إلا بدلالة فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس والحج] به إذ غير جائز لنا تخصيص بالاحتمال ، والوجه الآخر أنه إن كان المراد إحرام الحج فليس فيه نفي لصحة الإحرام فى غيرها وإنما فيها إثبات الإحرام فيها وكذلك نقول أن الإحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز فى غيرها بالآية الأخرى إذ ليس فى إحداهما مايوجب تخصيص الأخرى به والذى يقتضيه ظاهر اللفظ أن يكون المراد أفعال الحج لا إحرامه إلا أن فيه ضمير حرف الظرف وهو « فى » فمعناه حينئذ الحج فى أشهر معلومات وفيه تخصيص أفعال الحج فى هذه الأشهر دون غيرها وكذلك قال أصحابنا فيمن أحرم بالحج قبل أشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل أشهر الحج أن سعيه ذلك لايجزيه وعليه أن يعيده لأن أفعال الحج لا تجزى قبل أشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله [الحج أشهر معلومات] أن أفعاله فى أشهر الحج معلومات وقوله تعالى [يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] عموم فى إحرام الحج لافى أفعال الحج الموجبة وغير جائز أن يكون مراده فى قوله [قل هى مواقيت للناس والحج] أهلة مخصوصة بأشهر الحج كما لايجوز أن تكون هذه الأهلة فى مواقيت الناس وآجال ديونهم وصومهم وفطرهم مخصوصة بأشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد فى سائر الأهلة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب أن يكون ذلك حكمه فى الحج لأن الأهلة المذكورة لمواقيت الناس هى بعينها الأهلة المذكورة للحج وعلى أنا لو حملناه على أفعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور فى الآية فى قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] لأدى ذلك إلى إسقاط فائدته وإزالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله [الحج أشهر معلومات]

فلما وجب أن يوفى كل لفظ حقه مما اقتضاه من الحكم والفائدة وجب أن يكون محمولا على سائر الأهلة وأنها مواقيت لإحرام الحج وسنتكلم فى المسألة عند بلوغنا إليها إن شاء الله ، وقوله [قل هى مواقيت للناس] قد دل على أن العدتين إذا وجبتا من رجل واحد يكتفى فيهما بمضيهما جميعاً ولا تستأنف لكل واحد منهما حيضاً ولا شهوراً غير مدة الأخرى لأن الله تعالى لم يخصص إحداهما حين جعلها وقتاً لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة العدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله [فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] فجعل العدة حقاً للزوج ثم لما كانت العدة مرور الأوقات وقد جعل الله الأهلة وقتاً للناس كلهم وجب أن يكتفى بمضى واحدة للعدتين ، ألا ترى أن قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس] قد عقل من مفهوم خطابه أنها تكون مدة لإجارة جميع الناس ومحلا لجميع ديونهم وإن كان واحد منهم لا يحتاج إلى أن يختص لنفسه ببعض الأهلة دون بعض كذلك مفهوم الآية فى العدة قد اقتضى مضى مدة واحدة لرجلين وقد دل قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس] على أن العدة إذا كان ابتداؤها بالهلال وكانت بالشهور أنه إنما يجب استيفاؤها بالأهلة ثلاثة أشهر إن كانت ثلاثة وإن كانت عدة الوفاة فأربعة أشهر بالأهلة وأن لا تعتبر عدد الأيام وكذلك يدل على أن شهر الصوم معتبر بالهلال فى ابتدائه وانتهائه وأنه إنما يرجع إلى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل أيضاً على أن من آلى من امرأته فى أول الشهر أن مضى الأربعة الأشهر معتبر بالأهلة فى إيقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا فى الإجارات والأيمان وآجال الديون متى كان ابتداؤها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) بالرجوع إلى اعتبار العدد عند فقد الرؤية وأما قوله [وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها] فإنه قد قيل فيه ما حدثنا عبدالله بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهرى قال كان ناس من الأنصار إذا أهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء ويتحرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالعمرة فيبدو له الحاجة بعد ما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجرة من أجل سقف الباب أن يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر

بحاجته فيخرج من بيته وبلغنا أن رسول الله ﷺ أهل من الحديبية بالعمرة فدخل حجرته فدخل فى أثره رجل من الأنصار من بنى سلمة فقال له النبى ﷺ إنى أحمس قال الزهرى وكانت الحمس لا يبالون ذلك فقال الأنصارى وأنا أحمس يقول وأنا على دينك فأنزل الله تعالى [ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها] وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء أنه كان قوم من الجاهلية إذا أحرموا نقبوا فى ظهور بيوتهم نقباً يدخلون منه ويخرجون فنهوا عن التدين بذلك وأمروا أن يأتوا البيوت من أبوابها وقيل فيه أنه مثل ضربه الله لهم بأن يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذى أمر الله تعالى به وليس يمتنع أن يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان أن إتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة إلى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا ندب إليه ويكون مع ذلك مثلا أرشد بابه إلى أن يأتى الأمور من مأتاها الذى أمر الله تعالى به وندب إليه وفيه بيان أن مالم يشرعه قربة ولا ندب إليه لا يصير قربة ولا ديناً بأن يتقرب به متقرب ويعتقده ديناً ، ونظيره من السنة ماروى عن النبى ﷺ من نهيه عن صمت يوم إلى الليل وأنه رأى رجلا فى الشمس فقال ماشأنه فقيل إنه نذر أن يقوم فى الشمس فأمره بأن يتحول إلى الظل وأنه ﷺ نهى عن الوصال لأن الليل لا صوم فيه فنهى أن يعتقد صومه وترك الأكل فيه قربة وهذا كله أصل فى أن من نذر ماليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالإيجاب ويدل أيضاً على أن ماليس له أصل فى الوجوب وإن كان قربة لا يصير واجباً بالنذر نحو عيادة المريض وإجابة الدعوة والمشى إلى المسجد والقعود فيه والله تعالى أعلم .

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين] قال أبو بكر لم تختلف الأمة أن القتال كان محظوراً قبل الهجرة بقوله [إدفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقيها إلا الذين صبروا وما يلقيها إلا ذو حظ عظيم] وقوله [فاعف عنهم واصفح] وقوله [وجادلهم بالتى هى أحسن] وقوله [فإن تولوا فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب] وقوله [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] وروى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أن عبد الرحمن ابن عوف وأصحاباً له كانت أموالهم بمكة فقالوا يارسول الله كنا فى عزة ونحن مشركون

فلما آمنا صرنا أذلاء فقال ﷺ (إنى أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم) فلما حوله إلى المدينة أمروا بالقتال فكفوا فأنزل الله [ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس] وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل [لست عليهم بمصيطر] وقوله [وما أنت عليهم بجبار] وقوله [فاعف عنهم واصفح] وقوله [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخ هذا كله قوله تعالى [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ـ إلى قوله ـ صاغرون] وقد اختلف السلف فى أول آية نزلت فى القتال فروى عن الربيع بن أنس وغيره أن قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] أول آية نزلت وروى عن جماعة آخرين منهم أبو بكر الصديق والزهرى وسعيد بن جبير أن أول آية نزلت فى القتال [أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا] الآية وجائز أن يكون [وقاتلوا فى سبيل الله] أول آية نزلت فى إباحة قتال من قاتلهم والثانية فى الإذن فى القتال عامة لمن قاتلهم ومن لم يقاتلهم من المشركين * وقد اختلف فى معنى قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] فقال الربيع بن أنس هى أول آية نزلت فى القتال بالمدينة وكان النبى ﷺ بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عمن كف عنه إلى أن أمر بقتال الجميع * قال أبو بكر وهو عنده بمنزلة قوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقال محمد بن جعفر بن الزبير أمر أبو بكر بقتال الشمامسة لأنهم يشهدون القتال وأن الرهبان من رأيهم أن لا يقاتلوا فأمر أبو بكر رضى الله عنه بأن لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] فكانت الآية على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن أنس أن النبى ﷺ والمسلمين كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال أو لا يتدين وروى عن عمر بن عبد العزيز فى قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] أنه فى النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم كأنه ذهب إلى أن المراد به من لم يكن من أهل القتال فى الأغلب لضعفه وعجزه لأن ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبى ﷺ

فى آثار شائعة النهى عن قتل النساء والولدان وروى عنه أيضاً النهى عن قتل أصحاب الصوامع رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ فإن كان معنى الآية على ماقال الربيع بن أنس أنه أمر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لا يقاتل فإن قوله [قاتلوا الذين يلونكم من الكفار] ناسخ لمن يلى وحكم الآية كان باقياً فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم - إلى قوله - ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام] فكان ذلك أعم من الأول الذى فيه الأمر بقتال من يلينا دون من لا يلينا إلا أن فيه ضرباً من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام إلا على شرط أن يقاتلونا فيه بقوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] ثم نزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله [وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة] وقوله [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] وقوله تعالى [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] فمن الناس من يقول إن قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام] منسوخ بقوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لا يقاتل فى الحرم إلا من قاتل ويؤيد ذلك ماروى عن النبى ﷺ أنه قال يوم فتح مكة (إن مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والأرض فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فإنما أحلت له ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة) فدل ذلك على أن حكم الآية باق غير منسوخ وأنه لا يحل أن تبتدىء فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظوراً فى الشهر الحرام بقوله [يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد] ثم نسخ بقوله [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق وأما قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] فإنه أمر بقتل المشركين إذا ظفرنا بهم وهى عامة فى قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد أن يكونوا من أهل القتال لأنه لا خلاف أن قتل النساء والذرارى محظوراً وقد نهى عنه النبى ﷺ وعن قتل أهل الصوامع فإن كان المراد بقوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] الأمر بقتال من قاتلنا ممن هو أهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله [ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين] نهى عن قتال من لم يقاتلنا فهى لا محالة

منسوخة بقوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] لإيجابه قتل من حظر قتله في الآية الأولى بقوله [وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا] إذ كان الاعتداء في هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل وقوله [وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] يعني والله أعلم من مكة إن أمكنكم ذلك لأنهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم إلى الخروج فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى [وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك] فأمرهم الله تعالى عند فرضه القتال بإخراجهم إذا تمكنوا من ذلك إذ كانوا منهيين عن القتال فيها إلا أن يقاتلوهم فيكون قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] عاما في سائر المشركين إلا فيمن كان بمكة فإنهم أمروا بإخراجهم منها إلا لمن قاتلهم فإنه أمر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك قوله في نسق التلاوة [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] فثبت أن قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] فيمن كان بغير مكة . وقوله [والفتنة أشد من القتل] روى عن جماعة من السلف أن المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل إنهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بأن قتل واقد بن عبد الله وهو من أصحاب النبي ﷺ عمرو بن الحضرمي وكان مشركا في الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فأنزل الله [والفتنة أشد من القتل] يعني كفرهم وتعذيبهم المؤمنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام أشد وأعظم مأثما من القتل في الشهر الحرام . وأما قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] فإن المراد بقوله [حتى يقاتلوكم فيه] حتى يقتلوا بعضكم كقوله [ولا تلمزوا أنفسكم] يعني بعضكم بعضا إذ غير جائز أن يأمر بقتلهم بعد أن يقتلوهم كلهم وقد أفادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتج بها في حظر قتل المشرك الحربي إذا لجأ إليها ولم يقاتل ويحتج أيضا بعمومها فيمن قتل ولجأ إلى الحرم في أنه لا يقتل لأن الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية أن لا نقتل من وجدناه في الحرم سواء كان قاتلا أو غير قاتل إلا أن يكون قد قتل في الحرم فحينئذ يقتل بقوله [فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فإن قيل هو منسوخ بقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] قيل له إذا أمكن استعمالهما لم يثبت النسخ لا سيما مع اختلاف الناس في نسخه فيكون قوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] في غير الحرم ونظيره في حظر

قتل من لجأ إلى الحرم وإن كان جانياً قوله [ومن دخله كان آمناً] وقد تضمن ذلك أمناً من خوف القتل فدل على أن المراد من دخله وقد استحق القتل أنه يأمن بدخوله وكذلك قوله [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] كل ذلك دل على أن اللاجىء إلى الحرم المستحق للقتل يأمن به ويزول عنه القتل بمصيره إليه ومع ذلك فإن قوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] إذا كان نازلا مع أول الخطاب عند قوله [ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام] فغير جائز أن يكون ناسخاً له لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد وإذا كان الجميع مذكوراً فى خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لأحد إثبات تاريخ الآيتين وتراخى نزول إحداهما عن الأخرى إلا بالنقل الصحيح ولا يمكن أحد دعوى نقل صحيح فى ذلك وإنما روى ذلك عن الربيع بن أنس فقال هو منسوخ بقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] وقال قتادة هو منسوخ بقوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وجائز أن يكون ذلك تأويلا منه ورأياً لأن قوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف أهل النقل فى ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لإمكانه استعمالهما بأن يكون قوله [فاقتلوا المشركين] مرتباً على قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد] فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه أيضاً حديث ابن عباس وأبى شريح الخزاعى وأبى هريرة أن النبى ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال (يا أيها الناس إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلى ولا تحل لأحد بعدى وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة) وفى بعض الأخبار فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فإنما أحلت لى ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال فى الحرم إلا أن يقاتلوا وقد روى عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق قال حدثنى سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبى شريح الخزاعى هذا الحديث وقال فيه وإنما أحل لى القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه أيضاً ما روى عن النبى ﷺ أنه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال (إن أعتى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية) وهذا يدل على

تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه من وجهين أحدهما عموم الذم للقاتل فى الحرم والثانى قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فالجأ وأن ذلك إخبار منه بأن الحرم يحظر قتل من لجأ إليه وهذه الآى التى تلوناها فى حظر قتل من لجأ إلى الحرم فإن دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم مادون النفس لأن قوله [ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام] مقصور على حكم القتل وكذلك قوله [ومن دخله كان آمناً] وقوله [مثابة للناس وأمناً] ظاهره الأمن من القتل وإنما يدخل ماسواه بدلالة لأن قوله [ومن دخله] اسم للإنسان وقوله [كان آمناً] راجع إليه فالذى اقتضت الآية أمانه هو الإنسان لا أعضاؤه ومع ذلك فإن كان اللفظ مقتضياً للنفس فما دونها فأما ماخصصنا دونها بدلالة وحكم اللفظ باق فى النفس ولا خلاف أيضاً أن من لجأ إلى الحرم وعليه دين أنه يحبس به وإن دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفساً من الحقوق فإن الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون وأما قوله عز وجل [فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم] يعنى فإن انتهوا عن الكفر فإن الله يغفر لهم لأن قوله [فإن انتهوا] شرط يقتضى جواباً وهذا يدل على أن قاتل العمد له توبة إذ كان الكفر أعظم مأثما من القتل وقد أخبر الله أنه يقبل التوبة منه ويغفر له وقوله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن أنس الفتنة ههنا الشرك وقيل إنما سمى الكفر فتنة لأنه يؤدى إلى الهلاك كما يؤدى إليه الفتنة وقيل إن الفتنة هى الإختبار والكفر عند الإختبار إظهار الفساد وأما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة وأصله فى اللغة ينقسم إلى معنيين أحدهما الانقياد كقول الأعشى :

هو دان الرباب اذ كرهوا الدين   دراكا   بغزوة   وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت   كعذاب   عقوبة   الأقوال

والآخر العادة من قول الشاعر :

تقول وقد درأت لها وضينى   أهذا   دينه   أبداً   ودينى

والدين الشرعى هو الانقياد لله عز وجل والإستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه الآية خاصة فى المشركين دون أهل الكتاب لأن ابتداء الخطاب جرى بذكرهم

فى قوله عز وجل [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] وذلك صفة مشركى أهل مكة الذين أخرجوا النبى ﷺ وأصحابه فلم يدخل أهل الكتاب فى هذا الحكم وهذا يدل على أن مشركى العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف لقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - يعنى كفراً - ويكون الدين لله] ودين الله هو الإسلام لقوله [إن الدين عند الله الإسلام] وقوله [فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين] المعنى فلا قتل إلا على الظالمين يعنى والله أعلم القتل المبدوء بذكره فى قوله [وقاتلوهم] وسمى القتل الذى يستحقونه بكفرهم عدواناً لأنه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] وقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وإن لم يكن الجزاء اعتداء ولا سيئة * قوله تعالى [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] روى عن الحسن أن مشركى العرب قالوا للنبى ﷺ أنهيت عن قتالنا فى الشهر الحرام فقال نعم وأراد المشركون أن يغيروه فى الشهر الحرام فيقاتلوه فأنزل الله تعالى [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] يعنى إن استحلوا منكم فى الشهر الحرام شيئاً فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع بن أنس وقتادة والضحاك أن قريشاً لما ردت رسول الله ﷺ يوم الحديبية محرماً فى ذى القعدة عن البلد الحرام فى الشهر الحرام فأدخله الله مكة فى العام المقبل فى ذى القعدة فقضى عمرته وأقصه بما حيل بينه وبينه فى يوم الحديبية ويمتنع أن يكون المراد الأمرين فيكون إخباراً بما أقصه الله من الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت بشهر مثله فى العام القابل وقد تضمن مع ذلك إباحة القتال فى الشهر الحرام إذا قاتلهم المشركون لأن لفظاً واحداً لا يكون خبراً وأمراً ومتى حصل على أحد المعنيين انتفى الآخر إلا أنه جائز أن يكون إخباراً بما عوض الله نبيه من فوات العمرة فى الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت شهراً مثله فى العام القابل وكانت حرمة الشهر الذى أبدل كحرمة الشهر الذى فات فلذلك قال [والحرمات قصاص] ثم عقب تعالى ذلك بقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فأفاد أنهم إذا قاتلوهم فى الشهر الحرام فعليهم أن يقاتلوهم فيه وإن لم يجز لهم أن يبتدؤهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداء لأنه مثله فى الجنس وقدر الاستحقاق على ما يوجبه فسمى باسمه على وجه المجاز لأن المعتدى فى الحقيقة هو الظالم * وقوله تعالى

[فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] عموم في أن من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم إلى وجهين أحدهما مثله في جنسه وذلك في المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله في قيمته لأن النبي ﷺ قضى في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما وهو موسر أن عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القيمة فصار أصلا في هذا الباب وفي أن المثل قد يقع على القيمة ويكون اسما لها ويدل على أن المثل قد يكون اسما لما ليس هو من جنسه إذا كان في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من الجزاء أن من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه أن يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك أن اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد أن يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك في أن من غصب ساجة فأدخلها في بنائه أن عليه قيمتها لأن القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا بأخذها كان عليه مثلها بحق العموم * فإن قيل إذا نقضنا بناءه وأخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له أخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما أن من له عند رجل وديعة فأخذها لم يكن معتديا عليه وإنما الاعتداء عليه أن يزيل من ملكه مثل ما أزال أو يزيل يده عن مثل ما أزال عنه يد المغصوب منه فأما أخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على أحد ولا فيه أخذ المثل ويحتج به في إيجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل إذ كان الله تعالى إنما أمرنا باستيفاء المثل ويحتج به أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله أن لوليه أن يقطع يده ثم يقتله لقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فله أن يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى [وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة] قال أبو بكر قد قيل فيه وجوه أحدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصقو

ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا إله إلا الله يلقى بيديه إلى التهلكة فقال أبو أيوب إنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما نصر الله نبيه وأظهر دينه الإسلام قلنا هلم نقيم فى أموالنا ونصلحها فأنزل الله تعالى [وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة] فالإلقاء بالأيدى إلى التهلكة أن نقيم فى أموالنا فنصلحها وندع الجهاد قال أبو عمران فلم يزل أبو أيوب يجاهد فى سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فأخبر أبو أيوب أن الإلقاء بالأيدى إلى التهلكة هو ترك الجهاد فى سبيل الله وأن الآية فى ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك وروى عن البراء بن عازب وعبيدة السلمانى الإلقاء بالأيدى إلى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصى وقيل هو الإسراف فى الإنفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو أن يقتحم الحرب من غير نكاية فى العدو وهو الذى تأوله القوم الذى أنكر عليهم أبو أيوب وأخبر فيه بالسبب وليس يمتنع أن يكون جميع هذه المعانى مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف . فأما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فإن محمد بن الحسن ذكر فى السير الكبير أن رجلا لو حمل على ألف رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع فى نجاة أو نكاية فإن كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية فإنى أكره له ذلك لأنه عرض نفسه للتلف من غير منفعة المسلمين وإنما ينبغى للرجل أن يفعل هذا إذا كان يطمع فى نجاة أو منفعة للمسلمين فإن كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية ولكنه يجرىء المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون فى العدو فلا بأس بذلك إن شاء الله لأنه لو كان على طمع من النكاية فى العدو ولا يطمع فى النجاة لم أر بأسا أن يحمل عليهم فكذلك إذا طمع أن ينكى غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك وأرجو أن يكون فيه مأجورا وإنما يكره له ذلك إذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وإن كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك لأن هذا أفضل النكاية وفيه منفعة للمسلمين والذى قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعانى يحمل تأويل من تأول فى حديث أبى أيوب أنه ألقى بيده إلى التهلكة بحمله على العدو إذ لم يكن عندهم فى ذلك منفعة وإذا كان كذلك فلا ينبغى أن يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على

المسلمين فأما إذا كان في تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به أصحاب النبي ﷺ في قوله [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون] وقال [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون] وقال [ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله] في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها من بذل نفسه لله . وعلى ذلك ينبغي أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه متى رجا نفعاً في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى [وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور] وقد روى عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله) وروى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت أبا هريرة يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول (شر ما في الرجل شح هالع وجبن خالع) وذم الجبن يوجب مدح الإقدام والشجاعة فيما يعود نفعه على الدين وإن أيقن فيه بالتلف والله تعالى أعلم بالصواب .

باب العمرة هل هي فرض أم تطوع

قال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] واختلف السلف في تأويل هذه الآية فروى عن علي وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقال مجاهد إتمامهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير وعطاء هو إقامتهما إلى آخر ما فيهما لله تعالى لأنهما واجبان كأنهما تأولا ذلك على الأمر بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمروا وروى عن ابن عمر وطاوس قالا إتمامهما إفرادهما وقال قتادة إتمام العمرة الاعتمار في غير أشهر الحج وروى عن علقمة في قوله تعالى [العمرة لله] قال لا تجاوز بها البيت وقد اختلف السلف في وجوب العمرة فروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم النخعي والشعبي أنها تطوع وقال مجاهد في قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] قال ما أمرنا به فيهما وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر

والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن طاوس عن أبيه قال العمرة واجبة ٠ واحتج من أوجبها بظاهر قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] قالوا واللفظ يحتمل إتمامهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الأمر بابتداء فعلهما فالواجب حمله على الأمرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء إلا بدلالة ٠ قال أبو بكر ولا دلالة في الآية على وجوبها وذلك لأن أكثر ما فيها الأمر بإتمامها وذلك إنما يقتضي نفي النقصان عنهما إذا فعلت لأن ضد التمام هو النقصان لا البطلان ألا ترى أنك تقول للناقص أنه غير تام ولا تقول مثله لما لم يوجد منه شيء فعلمنا أن الأمر بالإتمام إنما اقتضى نفي النقصان ولذلك قال علي وعمر إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك يعني الأبلغ في نفي النقصان الإحرام بهما من دويرة أهلك وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره أن لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل على الوجوب لجواز إطلاق ذلك على النوافل ألا ترى أنك تقول لا تفعل الحج التطوع ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النفل ناقصة فإذا كان الأمر بالإتمام يقتضي نفي النقصان فلا دلالة فيه إذاً على وجوبها ٠ ويدل على صحة ذلك أن العمرة التطوع والحج النفل مرادان بهذه الآية في النهي عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في الأصل وأيضاً فإن الأظهر من لفظ الإتمام إنما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأطلق عليه لفظ الإتمام بعد الدخول قال النبي ﷺ (ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا) فأطلق لفظ الإتمام عليها بعد الدخول فيها ٠ ويدل على أن المراد إيجاب إتمامهما بعد الدخول فيهما أن الحج والعمرة نافلتين يلزمه إتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان بمنزلة قوله أتموهما بعد الدخول فيهما فغير جائز إذا ثبت أن المراد لزوم الإتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين ألا ترى أنه إذا أراد به الإلزام بالدخول انتفى أن يريد به الإلزام قبل الدخول نافٍ لكونه واجباً بالدخول ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال أن حجة الإسلام إنما تلزم بالدخول وإن صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على أنه غير جائز إرادة إيجابهما بالدخول وإيجابهما ابتداء قبل الدخول فيهما فثبت بما وصفنا أنه لا دلالة في هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها ومما يدل على

أنها ليست بواجبة ماروى عن النبي ﷺ أنه قال (العمرة هي الحج الأصغر) وروى عن عبد الله بن شداد ومجاهد قالا العمرة هي الحج الأصغر وإذا ثبت أن اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبي ﷺ ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن أبي شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهري عن أبي سنان الدؤلي عن ابن عباس أن الأقرع بن حابس سأل النبي ﷺ فقال يارسول الله الحج في كل سنة أو مرة واحدة قال (بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع) فلما سمى النبي ﷺ العمرة في الخبر الأول حجاً وقال للأقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة إذكانت قد تسمى حجاً ويدل عليه ماحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعي قال حدثنا أبوعبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن حجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال سأل رجل النبي ﷺ عن الصلاة والحج أواجب قال نعم وسأله عن العمرة أهي واجبة قال لا ولأن تعتمر خير لك ورواه أيضاً عباد بن كثير عن محمد ابن المنكدر مثل حديث الحجاج وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الأصبهاني قال حدثنا شريك وجرير وأبو الأحوص عن معاوية بن إسحاق عن أبي صالح قال قال رسول الله ﷺ (الحج جهاد والعمرة تطوع) ويدل عليه أيضاً حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبي ﷺ قال (دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة) ومعناه أنه ناب عنها لأن أفعال العمرة موجودة في أفعال الحج وزيادة ولا يجوز أن يكون المراد أن وجوبها كوجوب الحج لأنه حينئذ لاتكون العمرة بأولى أن تدخل في الحج من الحج بأن يدخل في العمرة إذهما جميعاً واجبان كما لا يقال دخلت الصلاة في الحج لأنها واجبة كوجوب الحج ويدل عليه حديث جابر أن النبي ﷺ أمر أصحابه حين أحرموا بالحج أن يحلوا منه بعمرة وأن سراقة بن مالك قال أعمرتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد فقال بل للأبد ومعلوم أن هذه كانت عمل عمرة يحلل بها من إحرام الحج كما يتحلل الذي يفوته الحج بعمل عمرة وهي غير مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضاً فدل ذلك على أن العمرة غير مفروضة لأنها لو كانت مفروضة لما قال عمرتكم هذه للأبد وفيه أخبار بأنه لا عمرة عليهم غيرها ، ويدل على أن مايتحلل به من إحرام

الحج ليس بعمرة أنه لو بقى الذى يفوته الحج على إحرامه حتى تحلل منه بعمرة فى أشهر الحرم وحج من عامه أنه لا يكون متمتعاً ومما يحتج به لذلك من طريق النظر بأن الفروض مخصوصة بأوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضاً لوجب أن تكون مخصوصة بوقت فلما لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له أن يفعلها متى شاء فأشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل فإن قيل إن الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه قيل له هذا لا يلزم لأنا قلنا إن من شرط الفروض التى تلزم كل أحد فى نفسه كونها مخصوصة بأوقات وما ليس مخصوصاً بوقت فليس بفرض وليس يمتنع على ذلك أن يكون بعض النوافل مخصوصاً بوقت وبعضها مطلق غير مخصوص بوقت فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين منه فرض ومنه نفل ومما يحتج به أيضاً من طريق الأثر ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار قال حدثنا الحسن ابن يحيى الخشنى قال حدثنا عمر بن قيس قال حدثنى طلحة بن موسى عن عمه إسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله أنه سمع النبى ﷺ يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن بحتر العطار قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل ابن عطية عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الحج جهاد والعمرة تطوع واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله ﷺ (الحج والعمرة فريضتان واجبتان) وبما روى الحسن عن سمرة أن النبى ﷺ قال (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم) وأمره على الوجوب وبما روى عن النبى ﷺ أنه سئل عن الإسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وأن تحج وتعتمر وبقول صبى بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على قال ذلك لعمر فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما وبحديث أبى رزين رجل من بنى عامر أنه قال يا رسول الله إن أبى شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال (احجج عن أبيك واعتمر) فأما حديث جابر فى وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيء الحفظ وإسناد حديث جابر الذى رويناه فى عدم وجوبها أحسن من إسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان أكبر

أحوالهما أن يتعارضا فيسقطا جميعاً ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض فإن قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي رويته في نفي الإيجاب بمعارض لحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر في إيجابها لأن حديث الحجاج وارد على الأصل وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران أحدهما ناف والآخر مثبت فالمثبت منهما أولى وكذلك إذا كان أحدهما موجباً والآخر غير موجب لأن الإيجاب يقتضي حظر تركه ونفيه لا حظر فيه والخبر الحاظر أولى من المبيح ه قيل له هذا لا يجب من قبل أن حديث ابن لهيعة في إيجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة إليه ولوجب أن يعرفه كل من عرف وجوب الحج إذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يكون وروده من طريق الآحاد مع ما في سنده من الضعف ومعارضة غيره إياه وأيضاً فمعلوم أن الروايتين وردتا عن رجل واحد فلو كان خبر الوجوب متأخراً في التاريخ عن خبر نفيه لبينه جابر في حديثه ولقال قال النبي ﷺ في العمرة أنها تطوع ثم قال بعد ذلك أنها واجبة إذ غير جائز أن يكون عنده الخبران جميعاً مع علمه بتاريخهما فيطلق رواية تارة بإيجاب وتارة بضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على أن هذين الخبرين وردا متعارضين وإنما يعتبر خبر المثبت والنافي على ما ذكرنا من الاعتبار إذا وردت الروايتان من جهتين وأما حديث سمرة وقوله فاعتمروا فإنه على الندب بالدلائل التي قدمنا فأما قوله حين سئل عن الإسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وأن تحج وتعتمر فإن النوافل من الإسلام وكذلك كل ما يتقرب به إلى الله تعالى لأنه من شرائعه وقد روى أن الإسلام بضع وسبعون خصلة منها إماطة الأذى عن الطريق ه وأما قول صبي بن معبد لعمر وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي وسكوت عمر عنه وتركه النكير عليه فإنه إنما قال هما مكتوبان علي ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضي أن يكون نذرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وأيضاً فإنه إنما قاله تأويل منه للآية وفيه مساغ للتأويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير إذ كان الاجتهاد سائغاً فيه وأما قول النبي ﷺ للرجل الذي سأله عن الحج عن أبيه وقوله حج عن أبيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لأنه لا خلاف أن هذا القول لم يخرج مخرج الإيجاب إذ ليس عليه أن

يحج عن أبيه ولا أن يعتمر ومن الناس من يحتج لإيجاب العمرة بقوله تعالى [وافعلوا الخير] لأنها خير فظاهر اللفظ يقتضي إيجاب جميع الخير وهذا يسقط من وجوه أحدها أنه يحتاج أن يثبت أن فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خيراً لأن من لا يراها واجبة فغير جائز أن يفعلها على أنها واجبة ولو فعلها على هذا الإعتقاد لم يكن ذلك خيراً كمن صلى تطوعا واعتقد فيه الفرض وآخر وهو أن قوله [وافعلوا الخير] لفظ مجمل لاشتماله على المجمل الذي لا يلزم استعماله بورود اللفظ ألا ترى أنه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فروض مجملة ومتى انتظم اللفظ ما هو مجمل فهو مجمل يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل من غيره ووجه آخر وهو أن الخير بالألف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه فيتناول أدنى ما يقع عليه الاسم كقولك إن شربت الماء وتزوجت النساء فإذا فعل أدنى ما يسمى به فقد قضى عهدة اللفظ وأيضاً فقد علمنا مع ورود اللفظ أن المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج إلى بيان في لزوم الأمر ه واحتج من أوجبها بأنا لم نجد شيئاً يتطوع به إلا وله أصل في الفرض فلو كانت العمرة تطوعا لكان لها أصل في الفرض فيقال له العمرة إنما هي الطواف والسعي ولذلك أصل في الفرض فإن قيل لا يوجد طواف وسعي منفرداً فرضاً غير العمرة وإنما يوجد ذلك في الفرض تابعاً قيل له قد يتطوع بالطواف بالبيت وإن لم يكن له أصل في الفرض مفرداً فكذلك العمرة يتطوع بها إذ كانت طوافاً وسعياً وإن لم يكن لها أصل في الفرض واحتج الشافعي بأنه لما جاز الجمع بينها وبين الحج دل على أنها فرض لأنها لو كانت تطوعا ما جاز أن يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين صلاتين إحداهما فرض والأخرى تطوع ويجمع بين أربعة ركعات فرض قال أبو بكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمرة لأنه يقال له لما جاز الجمع بينهما ولم يجز بين صلاتي فرض دل على أنها ليست بفرض وأما قوله ويجمع بين عمل أربع ركعات فإن الأربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر أركانه وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة أشواط وهو مع ذلك منتقض على أصله لأنه لو اعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعا والحج فرضاً فقد صح الجمع بين الفرض والنفل في الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها إلى الحج على وجوبها واحتج الشافعي أيضاً بأنه لما جعل لها ميقات كميقات

الحج دل على أنها فرض فيقال له إذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع إلى أهله ثم أراد أن يرجع للعمرة كان لها ميقات كميقات الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كميقات الواجب واحتج أيضاً بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجه الدلالة على الوجوب ولكن ادعى دعوى عارية من البرهان ومع ذلك فإنه منتقض لأنه لو قرن حجة فريضة مع عمرة تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان لوجب الدم قوله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] قال الكسائي وأبو عبيدة وأكثر أهل اللغة الإحصار المنع بالمرض أو ذهاب النفقة والحصر حصر العدو ويقال أحصره المرض وحصره العدو وحكي عن الفراء أنه أجاز كل واحد منهما مكان الآخر وأنكره أبو العباس المبرد والزجاج وقالا هما مختلفان في المعنى ولا يقال في المرض حصره ولا في العدو أحصره قالا وإنما هذا كقولهم حبسه إذا جعله في الحبس وأحبسه أي عرضه للحبس وقتله أوقع به القتل وأقتله أي عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر وأقبره عرضه للدفن في القبر وكذلك حصره حبسه وأوقع به الحصر وأحصره عرضه للحصر وروى ابن أبي نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال لا حصر إلا حصر عدو فأما من حبسه الله بكسر أو مرض فليس بحصر فأخبر ابن عباس أن الحصر يختص بالعدو وأن المرض لا يسمي حصراً وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من أهل اللغة في معنى الاسم ومن الناس من يظن أن هذا يدل من قوله على أن المريض لا يجوز له أن يحل ولا يكون محصراً وليس في ذلك دلالة على ما ظن لأنه إنما أخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فأعلم أن اسم الإحصار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلاثة أنحاء روي عن ابن مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء يبعث بدم ويحل به إذا نحر في الحرم وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والثوري والثاني قول ابن عمر أن المريض لا يحل ولا يكون محصراً إلا بالعدو وهو قول مالك والليث والشافعي والثالث قول ابن الزبير وعروة بن الزبير أن المرض والعدو سواء لا يحل إلا بالطواف ولا نعلم لهما موافقاً من فقهاء الأمصار قال أبو بكر ولما ثبت بما قدمنا من قول أهل اللغة أن اسم الإحصار يختص بالمرض وقال الله [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] وجب أن يكون اللفظ مستعملا فيما هو حقيقة

فيه وهو المرض ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى فإن قيل فقد حكى عن الفراء أنه أجاز فيهما لفظ الإحصار قيل له لو صح ذلك كانت دلالة الآية قائمة فى إثباته فى المرض لأنه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وإنما أجازه فى العدو فلو وقع الاسم على الأمرين لكان عموما فيهما موجباً للحكم فى المريض والمحصور بالعدو جميعاً فإن قيل لم تختلف الرواة أن هذه الآية نزلت فى شأن الحديبية وكان النبي ﷺ وأصحابه ممنوعين بالعدو فأمرهم الله بهذه الآية بالإحلال من الإحرام فدل على أن المراد بالآية هو العدو قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو يختص بالعدو إلى الإحصار الذى يختص بالمرض دل ذلك على أنه أراد إفادة الحكم فى المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما أمر النبي ﷺ أصحابه بالإحلال وحل هو دل على أنه أراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيداً للحكم فى الأمرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظاً يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسما للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجباً للإقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب يدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج الصواف قال حدثنى يحيى بن أبى كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الأنصارى قال قال رسول الله ﷺ من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس وأبا هريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جاز له أن يحل كما يقال حلت المرأة للزوج يعنى جاز لها أن تتزوج فإن قيل روى حماد وابن زيد عن أيوب عن عكرمة أنه قال فى المحصر يبعث بالهدى فإذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال الله رضى الله سبحانه بالقصاص من عباده ويأخذ منهم العدو أن عليه حج مكان حج وإحرام مكان إحرام فزعم هذا القائل أنه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل كما روى فى الخبر وهذا القائل إنما غلط حين ظن أن المعنى فى قوله حل وقوع الإحلال بنفس الإحصار وليس هو كما ظن وإنما معناه أنه جاز له أن يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز له أن تحل بالتزويج ويدل عليه من جهة النظر أن المحصر بالعدو لما جاز له الإحلال لتعذر وصوله إلى البيت وكان ذلك

موجوداً فى المرض وجب أن يكون بمنزلته وفى حكمه ألا ترى أنه متى لم يتعذر وصوله إلى البيت بمنع العدو لم يجز له أن يحل فدل ذلك على أن المعنى فيه تعذر وصوله إلى البيت ويدل على ذلك موافقة مخالفينا إيانا على أن المرأة إذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الإحرام جاز لها الإحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس فى دين أو غيره فتعذر عليه الوصول إلى البيت كان فى حكم المحصر فكذلك المريض ويدل عليه أن سائر الفروض لا يختلف حكمها فى كون المنع منها بالعدو أو المرض ألا ترى أن الخائف جائز له فعل الصلاة بالإيماء أو قاعداً إذا تعذر عليه فعلها قائماً كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضى فى الإحرام واجب أن لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول إلى البيت لمرض كان ذلك أو لخوف عدو وكذلك هذا فى استقبال القبلة إذا كان خائفاً أو مريضاً وكذلك من عدم الماء أو كان مريضاً ومن لا يجد ما يحتمل به للجهاد ومن كان مريضاً لم يختلف حكم الأعذار فى سقوط الفرض كذلك ينبغى أن لا يختلف حكمها فى باب سقوط فرض المضى على الإحرام وجواز الإحلال منه والمعنى فى الجميع تعذر الفعل فإن قيل لما قال تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ثم عقب ذلك بقوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة] دل ذلك من وجهين على أن المريض غير مراد بذكر الإحصار لأنه لو كان كذلك لما استأنف له ذكراً مع كونه فى أول الخطاب والوجه الآخر أنه لو كان مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن يحتاج إلى فدية ، قيل له لما قال الله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] منعه الإحلال مع وجود الإحصار إلى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه فى الحرم فأبان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله وأباح له حلق الرأس مع إيجاب الفدية ووجه آخر وهو أنه ليس كل مرض يمنع الوصول إلى البيت ألا ترى أن النبى ﷺ قال لكعب بن عجرة (أتؤذيك هوام رأسك) قال نعم فأنزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعته من الوصول إلى البيت فرخص الله له فى الحلق وأمره بالفدية وكذلك المرض المذكور فى الآية جائز أن يكون المرض الذى ليس معه إحصار والله سبحانه إنما جعل المرض إحصاراً إذا منع الوصول إلى البيت فليس فى ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كون المرض إحصاراً ، ووجه آخر وهو قوله [فمن كان منكم مريضاً] يجوز أن يكون عائداً

إلى أول الخطاب كما عاد إليه حكم الإحصار وهو قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] ثم عطف عليه قوله [فإن أحصرتم] فبين حكمهم إذا أحصروا ثم عقبه بقوله [فمن كان منكم مريضاً] يعنى أيها المحرمون بالحج والعمرة فبين حكمهم إذا مرضوا قبل الإحصار كما بين حكمهم عند الإحصار فليس إذا فى قوله [فمن كان منكم مريضاً] دلالة على أن المرض لا يكون إحصاراً * فإن قيل لما قال فى سياق الآية [فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] دل على أن مراده العدو المخوف لأن الأمن يقتضى الخوف * قيل له ما الذى يمنع أن يكون المراد الأمن ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والأمن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير فى قوله [فإذا أمنتم] يعنى إذا أمنت من كسرك ووجعك فعليك أن تأتى البيت * فإن قيل الفرق بين العدو والمرض أن المحصر بعدو إن لم يمكنه أن يتقدم أمكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله فى التقدم والرجوع * قيل له فهذا أحرى أن يكون محصراً لتعذر الأمرين عليه فهو أعذر ممن يمكنه الرجوع وإن تعذر عليه المضى للخوف ويقال أيضاً ما تقول فى المحصر بالعدو إذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم أليس جائزاً له الإحلال بلا خلاف بين الفقهاء فقد انتقضت علتك فى الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعى فى المحرمة إذا منعها زوجها والمحبوس أنهما محصران وجائز لهما الإحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لأنهما ممنوعان من الأمرين وزعم الشافعى أن الفرق بين المريض والخائف أن الله تعالى قد أباح للخائف فى القتال أن يتحيز إلى فئة فينتقل بذلك من الخوف إلى الأمن فيقال له وكذلك قد أباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله [ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج] فكانت رخصة المريض أوسع من رخصة الخائف لأن الخائف غير معذور فى ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وإنما عذر الخائف أن يتحيز إلى فئة ولم يعذر فى ترك القتال رأساً فالمريض أولى بالعذر فى الإحلال من إحرامه قال الشافعى فلما قال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] ثم قال فى شأن المحصر الخائف ما قال وجب أن لا يزول فرض تمام الحج والعمرة إلا عن الخائف فيقال له الذى قال [وأتموا الحج والعمرة لله] هو الذى قال [فإن أحصرتم] وهو عموم فى الخائف وغيره فلا يخرج شىء منه إلا بدلالة فما الدلالة على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد

نقضت ذلك بإطلاقك للمرأة الإحلال إذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل ه وقد المزنى جعل الإحلال رخصة للخائف من العدو ولا يشبه به غير غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا تشبه به القفازين فيقال له إن كان المعنى فيه أنه رخصة فينبغى أن لا يقاس على شيء من الرخص فإذا رخص النبى ﷺ الاستنجاء بالأحجار وجب أن لا يشبه به غيره فى جواز الاستنجاء بالخرق والخشب ولما كان حلق الرأس من أذى رخصة وجب أن لا يشبه به الأذى فى البدن فى إباحة الحلق والفدية ويلزمه أن لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة إذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا ينقض اعتلاله .

(فصل) قال أبو بكر رضى الله عنه والإحصار من الحج والعمرة سواء وحكى عن محمد بن سيرين أن الإحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب إلى أن العمرة غير موقتة وإنه لا يخشى الفوات وقد تواترت الأخبار بأن النبى ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية وأنه أحل من عمرته بغير طواف ثم قضاها فى العام القابل فى ذى القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله - ثم قال - فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] وذلك حكم عائد إليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على أحدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة . وقوله تعالى [فما استيسر من الهدى] قال أبو بكر قد اختلف السلف فى ذلك فروى عن عائشة وابن عمر أنهما قالا لا يكون الهدى إلا من الإبل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الأمصار فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى الهدى من الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الإبل خاصة وقال أصحابنا والشافعى من الإبل والبقر واختلفوا فى السن فقال أصحابنا والشافعى لا يجزى فى الهدى من الإبل والبقر والغنم إلا الثنى فصاعداً إلا الجذع من الضأن فإنه يجزى وقال مالك لا يجزى من الهدى إلا الثنى فصاعداً وقال الأوزاعى يهدى الذكور من الإبل ويجوز الجذع من الإبل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة قال أبو بكر الهدى اسم لما يهدى إلى البيت على وجه التقرب به إلى الله تعالى وجائز أن يسمى به ما يقصد به الصدقة وإن لم يهد إلى البيت قال النبى ﷺ (المبكر إلى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذى يليه كالمهدى بقرة ثم الذى يليه كالمهدى شاة ثم الذى يليه كالمهدى دجاجة ثم الذى يليه كالمهدى بيضة) فسمى الدجاجة

والبيضة هدياً وإن لم يرد به إهداءه إلى البيت وإنما أراد به الصدقة وإخراجها مخرج القربة ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لله على أن أهدى ثوبي هذا أو داري هذه أن عليه أن يتصدق به واتفق الفقهاء على أن ما عدا هذه الأصناف الثلاثة من الإبل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله [فما استيسر من الهدى] واختلفوا فيما أريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية يقتضي دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا في معنى قوله [هدياً بالغ الكعبة] أن الشاة منه وأنه يكون هدياً في جزاء الصيد وروى إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن النبي ﷺ أهدى غنما مرة وروى الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال كان فيما أهدى رسول الله ﷺ غنم مقلدة * فإن قيل الرواية عن عائشة في هدى الغنم لا يصح لأن القاسم قد روى عنها أنها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى قيل له إنما معناه أنه لا يصير محرما بها وأن هدى الإبل والبقر يوجب الإحرام إذا أراده وقلدها وأما اعتبار الثنى فلما روى عن النبي ﷺ في قصة أبي بردة بن نيار حين ضحى قبل الصلاة فأمر النبي ﷺ بإعادتها فقال عندي جذعة من المعز خير من شاتى لحم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك فمنع الجذع في الأضحية والهدى مثلها لأن أحداً لم يفرق بينهما وإنما أجازوا الجذع من الضأن لما روي عن النبي ﷺ أنه أمر بأن يضحى بالجذع من الضأن إذا فرض له ستة أشهر وقد بينا ذلك في شرح المختصر * وقد اختلفوا في جواز الشركة في دم الهدايا الواجبة فقال أصحابنا والشافعي تجوز البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك في التطوع ولا يجزى في الواجب وروى جابر عن النبي ﷺ أنه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لأنها كانت عن إحصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة في التطوع كان الواجب مثله لأنهما لا يختلفان في الجواز في سائر الوجوه ويدل عليه قوله [فما استيسر من الهدى] ظاهره يقتضى التبعيض فوجب أن يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله أعلم .

باب المحصر أين يذبح الهدى

قال الله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] واختلف السلف في المحل ما هو فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول أصحابنا والثوري وقال مالك والشافعي محله الموضع الذي أحصر

فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الأول أن المحل اسم اشيئين يحتمل أن يراد به الوقت ويحتمل أن يراد به المكان ألا ترى أن محل الدين هو وقته الذى تجب المطالبة به وقال النبي ﷺ لضباعة بنت الزبير (اشترطى فى الحج وقولى محلى حيث حبستنى) فجعل المحل فى هذا الموضع اسماً للمكان فلما كان محتملا للأمرين ولم يكن هدى الإحصار فى العمرة موقتاً عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب أن يكون مراده المكان فاقتضى ذلك أن لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الإحصار لأنه لو كان موضع الإحصار محلا للهدى لكان بالغاً محله بوقوع الإحصار ولأدى ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة فى الآية فدل ذلك على أن المراد بالمحل هو الحرم لأن كل من لا يجعل موضع الإحصار محلا للهدى فإنما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الإحصار أبطل فائدة الآية وأسقط معناها ٠ ومن جهة أخرى وهو أن قوله [وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم - إلى قوله - لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق] ودلالته على صحة قولنا فى المحل من وجهين أحدهما عمومه فى سائر الهدايا والآخر ما فيه من بيان معنى المحل الذى أجمل ذكره فى قوله [حتى يبلغ الهدى محله] فإذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لأحد أن لا يجعل المحل غيره ٠ ويدل عليه قوله فى جزاء الصيد [هدياً بالغ الكعبة] فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شىء منه دون وجوده فيه كما أنه لما قال فى الظهار وفى القتل [فصيام شهرين متتابعين] فقيدهما بفعل التتابع لم يجز فعلهما إلا على هذا الوجه وكذلك قوله [فتحرير رقبة مؤمنة] لا يجوز إلا على الصفة المشروطة وكذلك قال أصحابنا فى سائر الهدايا التى تذبح أنها لا تجوز إلا فى الحرم ٠ ويدل عليه أيضاً قوله فى سياق الخطاب بعد ذكر الإحصار [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] فأوجب على المحصر دماً ونهاه عن الحلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه فى الحل جائزاً لذبح صاحب الأذى هديه عن الإحصار وحل به واستغنى عن فدية الأذى فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى ٠ فإن قيل هذا فيمن لا يجد هدى الإحصار ٠ قيل له لا يجوز أن يكون ذلك خطاباً فيمن لا يجد الدم لأنه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون مخيراً بين الأشياء الثلاثة إلا وهو واجد لها لأنه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد فثبت بذلك أن محل الهدى هو

الحرم دون محل الإحصار ، ومن جهة النظر لما اتفقوا فى جزاء الصيد أن محله الحرم وأنه لا يجزى فى غيره وجب أن يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالإحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالإحرام ، فإن قيل قال الله تعالى [هم الذين كفروا وصدوا عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] وذلك فى شأن الحديبية وفيه دلالة على أن النبي ﷺ وأصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاً محله ، قيل له هذا من أدل شيء على أن محله الحرم لأنه لو كان موضع الإحصار هو الحل محلا للهدي لما قال [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] فلما أخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل فى المسألة ، فإن قيل فإن لم يكن النبي ﷺ وأصحابه ذبحوا الهدى فى الحل فما معنى قوله [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] قيل له لما حصل أدنى منع جاز أن يقال أنهم منعوا وليس يقتضى ذلك أن يكون أبداً ممنوعاً ألا ترى أن رجلا لو منع رجلا حقه جاز أن يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى ذلك أن يكون أبداً محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بديا من الوصول إلى الحرم جاز إطلاق الاسم عليهم بأنهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وإن أطلقوا ألا ترى أنه قد وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد الحرام وإن كانوا قد أطلقوا لهم بعد ذلك الوصول إليه فى العام القابل وقال الله عز وجل [قالوا يا أبانا منع منا الكيل] وإنما منعوه فى وقت وأطلقوه فى وقت آخر فكذلك منعوا الهدى بدياً ثم لما وقع الصلح بين النبي ﷺ وبينهم أطلقوه حتى ذبحه فى الحرم وقيل أن النبي ﷺ ساق البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله تعالى [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] لقصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل أن يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة أو بمنى فلما منع ذلك أطلق ما فيه ما وصفت ، وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن الحديبية بعضها فى الحل وبعضها فى الحرم وأن مضرب النبي ﷺ كان فى الحل ومصلاه كان فى الحرم فإذا أمكنه أن يصلى فى الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكنا فيه وقد روى أن ناجية بن جندب الأسلمى قال للنبي ﷺ ابعث معى الهدى حتى آخذ به فى الشعاب والأودية فأذبحها بمكة ففعل وجائز أن يكون بعث معه بعضه ونحر هو بعضه فى الحرم والله أعلم .

باب وقت ذبح هدى الإحصار

قال الله تعالى [فما استيسر من الهدى] ولم يختلف أهل العلم من أباح الإحلال بالهدى أن ذبح هدى العمرة غير موقت وأن له أن يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبي ﷺ وأصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك في ذي القعدة واختلفوا في هدى الإحصار في الحج فقال أبو حنيفة ومالك والشافعي له أن يذبحه متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال أبو يوسف والثوري ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر وظاهر قوله [فما استيسر من الهدى] يقتضى جوازه غير موقت وفي إثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جائز إلا بدليل • فإن قيل لما قال تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] والمحل اسم يقع على التوقيت وجب أن يكون موقتاً • قيل له قد بينا أن المحل اسم للموضع وإن كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على أن المكان مراد بذكر المحل فإذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه لأن أكثر أحواله أن يكون الاسم لما تناولهما جميعاً فواجب أن يجزى بأيهما وجد لأنه جعل بلوغ المحل غاية الإحرام وقد وجد بذبحه في الحرم ولما قال تعالى [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بعينها [حتى يبلغ الهدى محله] وجب أن يكون هو المحل المذكور في الآية الأخرى وهو الحرم ومما يدل على أنه غير موقت أن قوله عز وجل [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] عائد إلى الحج والعمرة والمبدوء بذكرهما في قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على أنه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج إذ قد أريد باللفظ الإطلاق • ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [حتى يبلغ الهدى محله] والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه في الحرم أي وقت شاء في العمرة فكذلك هو للحج وأيضاً لما كان الإطلاق قد تناول العمرة لم يجز أن يكون مقيداً للحج لأنه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز أن يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان كما لا يجوز أن يريد بقوله [السارق والسارقة] في بعضهم سارق العشرة وفي بعضهم سارق ربع دينار ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري عن النبي ﷺ من كسر أو

عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له أن يحل إذ لا خلاف أنه لا يحل بالكسر والعرج ، ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير أن النبي ﷺ قال لها اشترطي وقولي إن محلي حيث حبستني ومعنى ذلك إعلامها أن ذلك محلها بدلالة الأصول أن موجب الإحرام لا ينتفي بالشرط ثم لم يوقت المحل ، ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على أن العمرة التي تحلل بها عند الفوات لا وقت لها إذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الإحصار وجب أن يكون غير موقت لأنه يقع به إحلال على وجه الفسخ كعمرة الفوات ، قوله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم] هو نهي عن حلق الرأس في الإحرام للحاج والمعتمر جميعاً لأنه معطوف على قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للأمرين كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] اقتضى النهي عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره فيدل ذلك على أن المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء . ويدل على أن الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لأنه عموم في كل من عليه حلق وهدي في وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل أن يذبح أن عليه دماً لمواقعته المحظور في تقديم الحلق على الهدي ، وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق أم لا فقال أبو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال أبو يوسف في إحدى الروايتين يحلق فإن لم يحلق فلا شيء عليه وروى عنه أنه لا بد من الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير إذن زوجها والعبد يحرم بغير إذن مولاه أن للزوج والمولى أن يحللاهما بغير حلق ولا تقصير وذلك بأن يفعل بهما أدنى ما يحظره الإحرام من طيب أو لبس وهذا يدل على أن الحلق غير واجب على المحصر لأن هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك إحلالهما أن يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه أن يحلل العبد بالحلق والمرأة بالتقصير وأيضاً فالحلق إنما ثبت نسكاً مرتباً على قضاء المناسك ولم يثبت على غير هذا الوجه فغير جائز إثباته نسكاً إلا عند قيام الدلالة إذ قد ثبت أن الحلق في الأصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة أن المولى والزوج لما جاز لهما إحلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير إذا لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب أن يجوز لسائر المحصرين الإحلال بغير حلق لهذه العلة ويدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ لعائشة حين أمرها برفض العمرة قبل استيعاب أفعالها انقضي

رأسك وامتشطي ودعي العمرة واغتسلي وأهلي بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب أفعال العمرة فدل ذلك على أن من جاز له الإحلال من إحرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الإحلال بالحلق وفيه دليل على أن الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر أفعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بأنه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين أحدهما أن يكون مراده المعنى الذي ذكرنا أن الحلق مرتب على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل أنه لما كان الحلق إذا وجب في الإحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب أن يسقط عنه الحلق فإن قيل إنما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله قيل له هذا غلط لأن المحصر لو أمكنه الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار ولم يمكنه الوصول إلى البيت ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمي الجمار مع إمكانهما لأنهما مرتبان على مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحلق مرتبا على أفعال أخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجودنا مناسك يمكنه فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه محصراً . فإن احتج محتج لأبي يوسف بقوله [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله] فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب أن يكون حكم الغاية بضد ما قبلها فيكون تقديره ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فإذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضي وجوب الحلق . قيل له هذا غلط لأن الإباحة هي ضد الحظر كما أن الإيجاب ضده فليست في صرفه إلى أحد الضدين وهو الإيجاب بأولى من الآخر وهو الإباحة وأيضاً فإن ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الإيجاب وإنما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلته قبل الإحرام فإن شاء حلق وإن شاء ترك ألا ترى أن زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد بالإحلال لم يقتض إيجاب البيع ولا الاصطياد وإنما اقتضى إباحتهما . ويحتج لأبي يوسف بقول النبي ﷺ (رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة) وذلك في عمرة الحديبية عند الإحصار فدل ذلك على أنه نسك وإذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب أن أصحاب النبي ﷺ اشتد عليهم الحلق والإحلال قبل الطواف بالبيت فلما أمرهم النبي ﷺ بالإحلال

توقفوا رجاء أن يمكنهم الوصول وعاد عليهم القول ثم إن النبي ﷺ بدأ فنحر هديه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبالغتهم في متابعة النبي ﷺ ومسارعتهم إلى أمره ولما قيل له يا رسول الله دعوت للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة فقال إنهم لم يشكوا . ومعنى ذلك أنهم لم يشكوا أن الحلق أفضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك ما لم يستحقه الآخرون . فإن قيل فكيفما جرى الأمر فقد أمرهم النبي ﷺ بالحلق وأمره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على أنه نسك وما ذكرته من أن القوم كرهوا الحلق قبل الوصول إلى البيت وأن النبي ﷺ أمرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نسكا . فإنه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية فقالا فيه فقال لهم النبي ﷺ (أحلوا وانحروا) وذكر في بعض الأخبار الحلق فاستعمل اللفظين فنقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله ﷺ أحلوا وقوله احلقوا المقصد به الإحلال لا تبيينه بالحلق دون غيره وإنما استحقوا الثواب لإحلالهم وائتمارهم لأمر رسول الله ﷺ وكان الحلق أفضل من التقصير لجدهم واجتهادهم في متابعة أمره ﷺ والله أعلم بالصواب .

باب ما يجب على المحصر بعد إحلاله من الحج بالهدي

قال الله تعالى بعد ما ذكر في شأن المحصر [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي] واختلف السلف وفقهاء الأمصار في المحصر بالحج إذا حل بالهدي . فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود قالا عليه عمرة وحجة فإن جمع بينهما في أشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وإن لم يجمعهما في أشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وإبراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول أصحابنا وروى أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال أمر الله بالقصاص أفيأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروي عن الشعبي قال عليه حجة وإنما يوجب أبو حنيفة عليه حجة وعمرة إذا أحل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو أنه أحل من إحرامه قبل يوم النحر ثم زال الإحصار فأحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لأن هذه العمرة إنما هي التي تلزم بالفوات لأن من فاته الحج فعليه أن يحل بعمل عمرة فلما حصل حجه فإنما كان عليه عمرة للفوات والدم الذي عليه في الإحصار إنما هو للإحلال ولا يقوم

مقام العمرة التى تلزم بالفوات وذلك لأنه ليس فى الأصول عمرة يقوم مقامها دم ألا ترى أن من نذر عمرة لم ينب عنها دم لا فى حال العذر ولا فى حال الإمكان وكذلك من يجعل العمرة فريضة لا يجعل الدم نائباً عنها بحال فلما كان الفوات قد ألزمه عمل عمرة لم يجز أن ينوب عنها دم فثبت بذلك أن الدم إنما هو للإحلال فحسب ويدل على ذلك أن العمرة التى تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الإحصار يجوز ذبحه والإحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على أن الدم هو للإحلال لا على أنه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك والشافعى أن يجعلا دم الإحصار قائماً مقام العمرة الواجبة بالفوات لأنهما يقولان الذى يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدى فهدى الإحصار عندهما هو الذى يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد الفوات فإن قيل فأنت تجيز صوم ثلاثة أيام المتعة بعد إحرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدى والهدى نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر قيل له إنما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد للمحصر سبب للزوم العمرة لأن سببه إنما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يقم الدم مقام العمرة التى تلزم بالفوات ويدل على أن الدم غير قائم مقام العمرة التى تلزم بالفوات أنه يلزم المعتمر وهو لا يخشى الفوات لأنها غير موقتة فدل ذلك على أن هذا الدم لا يتعلق بالفوات وإنه موضوع لتعجيل الإحلال بدلالة أنه لم يختلف فيه حكم ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته فى لزوم الدم . فإن قيل فى حديث الحجاج بن عمرو الأنصارى عن النبى ﷺ أنه قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج قيل له ولم يذكر دما ومع ذلك فلا يجوز له أن يحل إلا بدم وإنما أراد ﷺ الإخبار عن الإحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه وقد ذهب عبدالله بن مسعود وابن عباس فى رواية سعيد بن جبير إلى أن قوله عقيب ذكر حكم المحصر [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] أراد به العمرة التى تجب بالإحلال من الحج إذا جمعها إلى الحج الذى أحل منه فى أشهر الحج فعليه الفداء وروى عن ابن عباس قول آخر فى المحصر وهو ما رواه عبد الرزاق قال حدثنا الثورى عن ابن أبى نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال

الحبس حبس العدو فإن حبس وليس معه هدى حل مكانه وإن كان معه هدى حل به ولم يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة وقد روي عن عطاء إنكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر قال أخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدى حسب أنه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء إحصاره قال لا وأنكره وهذه رواية لعمري منكرة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول ﷺ قال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] وقوله [فما استيسر من الهدى] على أحد وجهين أحدهما فعليه ما استيسر من الهدى والآخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقتضى ذلك إيجاب الهدى على المحصر متى أراد الإحلال ثم عقبه بقوله [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] فكيف يسوغ لقائل أن يقول جائز له الإحلال بغير هدى مع ورود النص بإيجابه ومع نقل إحصار النبي ﷺ بالحديبية وأمره إياهم بالذبح والإحلال ٭ واختلف الفقهاء فى المحصر إذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل إلى البيت فقال أصحابنا والشافعي عليه أن يتحلل بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالإحرام الأول وقال مالك يجوز له أن يبقى حراما حتى يحج فى السنة الثانية وإن شاء تحلل بعمل عمرة ٭ والدليل على أنه غير جائز له أن يفعل بذلك الإحرام الأول حجاً بعد الفوات اتفاق الجميع على أن له أن يتحلل بعمل عمرة فلولا أن إحرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجاً لما جاز له التحلل منه ألا ترى أنه غير جائز له أن يتحلل منه فى السنة الأولى حين أمكنه فعل الحج به وفى ذلك دليل على أن إحرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجاً ٭ وأيضاً فإن فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] فعلمنا حين جاز له الإحلال أن موجبه فى هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لأنه لو أمكنه عمل الحج لجعله عمرة بالإحلال لكان فاسخاً لحجه مع إمكان فعله وهذا لم يكن قط إلا فى السنة التي حج فيها رسول الله ﷺ ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فأراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما أمر النبي ﷺ به أصحابه فى حجة الوداع واختلفوا أيضاً فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع أو بعمرة تطوع فقال أصحابنا عليه القضاء سواء كان

الإحصار بمرض أو عدو إذا حل منهما بالهدى وأما مالك والشافعي فلا يريان الإحصار بالمرض ويقولان إن أحصر بعدو فحل فلا قضاء عليه في الحج ولا في العمرة ه والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] وذلك يقتضى الإيجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الإسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل إتمامه سواء كان معذوراً فيه أو غير معذور لأن ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالإفساد وجب عليه مثله بالإحصار ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الإسلام والتطوع ، وأيضاً فإن من ترك موجبات الإحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه أن الله قد عذر حالق رأسه من أذى ولم يخله من إيجاب فدية سواء كان ذلك في إحرام فريضة أو تطوع فكذلك ينبغي أن يكون حكم المحصر بحجة فرض أو نفل في وجوب القضاء وواجب أيضاً أن يستوى حكم إفساده إياه بالجماع وخروجه منه بإحصار كما لم يخل من إيجاب كفارة في الجنايات الواقعة في الإحرام المعذور وغيره ويدل على وجوب القضاء على المحصر وإن كان معذوراً اتفاق الجميع أن على المريض القضاء إذا فاته الحج وإن كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد إلى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الإحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب أن لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضاً قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي ﷺ في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي ﷺ (انقضي رأسك وامتشطي وأهلي بالحج ودعي العمرة) ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن بن أبي بكر فأعمرها من التنعيم وقال هذه مكان عمرتك فأمرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك على أن المعذور في خروجه من الإحرام لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضاً أن النبي ﷺ لما أحصر هو وأصحابه بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمت بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالإحلال والله الموفق .

باب المحصر لا يجد هديا

قال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] واختلف أهل العلم فى المحصر لا يجد هدياً فقال أصحابنا لا يحل حتى يجد هدياً فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة أيام ويحل كالمتمتع إذا لم يجد هدياً وللشافعى فيه قولان أحدهما أنه لا يحل أبداً إلا بهدى والآخر إذا لم يقدر على شيء حل وأهراق دماً إذا قدر عليه وقيل إذا لم يقدر أجزأه وعليه الطعام أو صيام إن لم يجد ولم يقدر قال أبو بكر واحتج محمد لذلك بأن هدى المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدى أو صيام إن لم يجد هدياً والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو أنه غير جائز إثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا إثبات شيء غيره قياساً لأن ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز إثبات الكفارة قياساً وأيضاً فإن فيه ترك المنصوص عليه بعينه لأنه قال [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] فمن أباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله أعلم .

باب إحصار أهل مكة

قال أبو بكر روى عن عروة بن الزبير والزهرى أنهما قالا ليس على أهل مكة إحصار إنما إحصارهم أن يطوفوا بالبيت وكذلك قال أصحابنا إذا أمكنهم الوصول إلى البيت وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون محرماً بحج أو عمرة فإن كان معتمراً فالعمرة إنما هى الطواف والسعى وليس بمحصر عن ذلك وإن كان حاجاً فله أن يؤخر الخروج إلى عرفات إلى آخر وقته لو لم يكن محصراً فإذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه أن يتحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصراً والله أعلم .

باب المحرم يصيبه أذى من رأسه أو مرض

قال الله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه] إلى آخر الآية يعنى والله أعلم فمن كان منكم مريضاً من المحرمين محصرين أو غير محصرين فأصابه مرض أو أذى فى رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على أن المحصر

لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدي محله وأنه إذا كان مريضاً أو به أذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وإن كان غير محصر فهو في حكم المحصر الذي لم يبلغ هديه محله فدل ذلك على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين في أن كل واحد منهم لا يجوز له الحلق في الإحرام إلا على الشرط المذكور وقوله تعالى [فمن كان منكم مريضاً] عني المرض الذي يحتاج فيه إلى لبس أو شيء يحظره الإحرام فيفعل ذلك لدفع الأذى ويفتدي وكذلك قوله [أو به أذى من رأسه] إنما هو على أذى يحتاج فيه إلى استعمال بعض ما يحظره الإحرام من حلق أو تغطية فأما إن كان مريضاً أو به أذى في رأسه لا يحتاج فيه إلى حلق ولا إلى استعمال بعض ما يحظره الإحرام فهو في هذه الحال بمنزلة الصحيح في حظر ما يحظره الإحرام وقد روى في أخبار متظاهرة عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ مر به في عام الحديبية والقمل تتناثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فأمره بالفدية فكان كثرة القمل من الأذى المراد بالآية ولو كان به قروح في رأسه أو خراج فاحتاج إلى شده أو تغطيته كان ذلك حكمه في جواز الفدية وكذلك سائر الأمراض التي تصيبه ويحتاج إلى لبس الثياب جاز له أن يستبيح ذلك ويفتدي لأن الله لم يخصص شيئاً من ذلك فهو عام في الكل فإن قيل قوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه] معناه فحلق ففدية من صيام قيل له الحلق غير مذكور وإن كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل ذلك غير مذكور وهو مراد لأن المعنى فيه استباحة ما يحظره الإحرام للعذر وكذلك لو لم يكن مريضاً وكان به أذى في بدنه يحتاج فيه إلى حلق الشعر كان في حكم الرأس في باب الفدية إذ كان المعنى معقولاً في الجميع وهو استباحة ما يحظره الإحرام في حال العذر وأما قوله تعالى [ففدية من صيام] فإنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه صام ثلاثة أيام في حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الأمصار إلا شيء روى عن الحسن وعكرمة أن الصيام عشرة أيام كصيام المتعة وأما الصدقة فإنه روى في مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبي ﷺ روايات مختلفة الظاهر فمنها ما حدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن أبي زائدة عن أبيه قال حدثني عبد الرحمن بن الأصبهاني عن عبد الله بن معقل أن كعب بن عجرة حدثه أنه خرج مع النبي ﷺ محرماً فقمل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبي ﷺ فدعا

بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ما أقدر عليه فأمره أن يصوم ثلاثة أيام أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا وأنزل الله [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] للمسلمين عامة ورواه صالح بن أبي مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن أبي هند عن عامر عن كعب بن عجرة وقال فيه صدق بثلاثة آصع من تمر بين كل مسكينين صاع وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا عبدالله بن الحسن بن أحمد قال حدثنا عبد العزيز بن داود قال حدثنا حماد بن سلمة عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ قال له (أنسك نسيكة أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ثلاثة آصع من طعام لستة مساكين) فذكر في الخبر الأول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين وفي خبر ستة آصع وهذا أولى لأن فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ينبغي أن يكون المراد به الحنطة لأن هذا ظاهره والمعتاد المتعارف منه فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق عليهم ستة بلا خلاف * وأما النسك فإن في أخبار كعب بن عجرة أن النبي ﷺ أمره أن ينسك نسيكة وفي بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء أن أدناه شاة وإن شاء جعله بعيراً أو بقرة ولا خلاف أنه مخير بين هذه الأشياء الثلاثة يبتدىء بأيها شاء وذلك مقتضى الآية وهو قوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] وأو للتخيير هذا حقيقتها وبابها إلا أن تقوم الدلالة على غير هذا في الإثبات وقد بيناه في مواضع * واختلف الفقهاء في موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على أن الصوم غير مخصوص بموضع فإن له أن يصوم في أي موضع شاء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن أنس الدم والصدقة والصيام حيث شاء وقال الشافعي الصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظاهر قوله [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] يقتضي إطلاقها حيث شاء المفتدي غير مخصوص بموضع لو لم يكن في غيرها من الآي دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله [لكم فيها منافع إلى أجل مسمى] يعني الأنعام التي قدم ذكرها ثم قال [ثم محلها إلى البيت العتيق] وذلك عام في سائر الأنعام التي تهدى إلى البيت فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزي في غيره ويدل عليه قوله تعالى [هدياً

بالغ الكعبة] وذلك جزاء الصيد فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزى دونها وأيضاً لما كان ذلك ذبحاً تعلق وجوبه بالإحرام وجب أن يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة فإن قيل لما قال النبي ﷺ لكعب بن عجرة أو اذبح شاة ولم يشترط له مكانا وجب أن لا يكون مخصوصاً بموضعه قيل له إن كعب بن عجرة أصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجائز أن يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بأن ما تعلق من ذلك بالإحرام فهو مخصوص بالحرم وقد كان أصحاب النبي ﷺ قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم لما كانوا يرون النبي ﷺ يسوق البدن إلى الحرم لينحرها هناك وأما الصدقة والصوم فحيث شاء لأن الله تعالى أطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده بالحرم لأن المطلق على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده ويدل عليه أنه ليس في الأصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز أداؤها في غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز أن تكون مخصوصة بموضع لا يجوز أداؤها في غيره لأن ذلك مخالف للأصول خارج عنها فإن قيل ينبغي أن تكون الصدقة في الحرم لأن للمساكين بالحرم فيها حقاً كالذبائح قيل له الذبح لم يتعلق جوازه بالحرم لأجل حق المساكين لأنه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه منه وتصدق به في غير الحرم أجزأه ومع ذلك فإنه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لأنه لو كان حقاً لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على أنه ليس بحق لهم وإنما هو حق الله قد لزمه إخراجه إلى المساكين على وجه القربة كالزكاة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره وأيضاً لما لم تكن القربة فيها إراقة الدم وجب أن لا يختص بالحرم كالصيام وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن الحسن وعطاء وإبراهيم قالوا ما كان دم فبمكة وما كان من صيام أو صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى أن علياً نحر عن الحسين بعيراً وكان قد مرض وهو محرم وأمر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على أهل الماء وليس في ذلك دلالة على أنه رأى جواز الذبح في غير الحرم لأنه جائز أن يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله أعلم.

باب التمتع بالعمرة إلى الحج

قال الله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] قال أبو بكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء والآخر جمع العمرة إلى الحج فى أشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما وذلك لأن العرب فى الجاهلية كانت لا تعرف العمرة فى أشهر الحج وتنكرها أشد الإنكار ويروى عن ابن عباس وعن طاوس أن ذلك عندهم كان من أفجر الفجور ولذلك رجع النبى ﷺ حين أمرهم أن يحلوا بعمرة على عادتهم كانت فى ذلك ٭ حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور فى الأرض ويجعلون المحرم صفراً ويقولون إذا برىء الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبى ﷺ صبيحة رابعة مهلين بالحج أمرهم رسول الله ﷺ أن يحلوا فتعاظم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله أى الحل قال الحل كله فتمتعة الحج تنتظم هذين المعنيين إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال وإما الإرتفاق بالجمع بين العمرة والحج فى أشهر الحج والإقتصار بهما على سفر واحد بعد أن كانوا لا يستحلون ذلك فى الجاهلية ويفردون لكل واحد سفراً ويحتمل التمتع بالعمرة إلى الحج الانتفاع بهما بجمعهما فى أشهر الحج واستحقاق الثواب بهما إذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما ٭ والمتعة على أربعة أوجه أحدها القارن والمحرم بعمرة فى أشهر الحج إذا حج من عامه فى سفر واحد لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الإحلال ولكنه يمكث على إحرامه حتى يصل إلى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف فى تأويل قوله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] يعنى الحاج إذا أحصر فحل من إحرامه بهدى أن عليه قضاء عمرة وحجة فإن هو تمتع بهما وجمع بينهما فى أشهر الحج فى سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وإن اعتمر فى أشهر الحج ثم عاد إلى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبد الله بن مسعود وهدى سفران وهدى أو هديان وسفر يعنى بقوله سفران

وهدى أن هذا المحصر إن اعتمر بعد إحلاله من الحج فى أشهر الحج ورجع إلى أهله ثم عاد لحج من عامه فعليه هدى واحد وهو هدى الإحصار وذلك لأنه فعلهما فى سفرين أو هديان وسفر يعنى إذا لم يرجع بعد العمرة فى أشهر الحج إلى أهله فعليه هدى التمتع والهدى الأول للإحصار فلذلك هديان وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كان يقول يجمع الآية المحصر والمخلى سبيله يعنى قوله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] قال عطاء وإنما سميت متعة من أجل أنه اعتمر فى أشهر الحج ولم تسم متعة من أجل أنه يحل أن يتمتع إلى النساء فكان مذهب ابن عباس أن الآية قد انتظمت الأمرين من المحصرين إذا أرادوا قضاء الحج مع العمرة التى لزمت بالفوات ومن غير المحصرين ممن أراد التمتع بالعمرة إلى الحج فكان عند عبد الله بن مسعود أن ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه أن يكونوا هم المرادين به فيفيد إيجاب عمرة بالفوات ويفيد الحكم بأنه إذا جمعهما مع قضاء الحج الفائت فى سفر واحد فى أشهر الحج فعليه دم وإن فعلهما فى سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود فى ذلك مخالفا لقول ابن عباس إلا أن ابن عباس قال الآية عامة فى المحصرين وغيرهم وهى مقيدة فى المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة فى غير المحصرين فى جواز التمتع لهم وبيان حكمهم إذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية فى فحواها خاصة فى المحصرين وإن كان غير المحصرين إذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم والقارن والذى يعتمر فى أشهر الحج ويحج من عامه فى سفر واحد متمتعان من وجهين أحدهما الارتفاق بالجمع بينهما فى سفر واحد والآخر حصول فضيلة الجمع فيدل ذلك على أن ذلك أفضل من الإفراد بكل واحد منهما فى سفر أو تفريقهما بأن يفعل العمرة فى غير أشهر الحج * وقد روى عن أصحاب النبي ﷺ فى هذه المتعة روايات ظاهرها يقتضى الاختلاف فى إباحتها وإذا حصلت كان الاختلاف فى الأفضل لا فى الحظر والإباحة فممن روى عنه النهى عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وأبو ذر والضحاك بن قيس حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن أبى مريم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب أن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل حدثه أنه سمع سعد بن أبى وقاص والضحاك بن قيس عام حج معاوية وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج فقال الضحاك لا يصنع

ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى قال سعد بئس ماقلت يا ابن أخى فقال الضحاك فإن عمر ابن الخطاب قد نهى عنه قال سعد صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه وحدثنا جعفر ابن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت جرى بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المتعة وعلى يأمر بها فأتيت علياً فقلت إن بينكما لشراً أنت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال مابيننا إلا خير ولكن خيرنا اتبعنا لهذا الدين ، وقد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولكن على وجه الإختيار وذلك لمعان أحدها الفضيلة ليكون الحج فى أشهره المعلومة له ويكون العمرة فى غيرها من الشهور والثانى أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره فى غيرها من الشهور والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم ، فقد جاءت بهذه الوجوه أخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنى يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب إن تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة فى غير أشهر الحج أتم الحج أحدكم وأتم لعمرته ، قال أبو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبد الله عن أبيه قال كان عمر يقول إن الله قال [وأتموا الحج والعمرة لله] وقال [الحج أشهر معلومات] فأخلصوا أشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لأن من اعتمر فى أشهر الحج لم تتم عمرته إلا بهدى ومن اعتمر فى غير أشهر الحج تمت عمرته إلا أن يتطوع بهدى غير واجب فأخبر فى هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما ، قال أبو عبيد وحدثنا أبو معاوية هشام عن عروة عن أبيه قال إنما كره عمر العمرة فى أشهر الحج إرادة أن لا يتعطل البيت فى غير أشهر الحج فذكر فى هذا الخبر وجهاً آخر لاختياره التفريق بينهما ، قال أبو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا أبو بشر عن يوسف بن ماهك قال إنما نهى عمر عن المتعة لمكان أهل البلد ليكون موسمان فى عام فيصيبهم من منفعتهما فذكر فى هذا الخبر أنه اختاره لمنفعة أهل البلد وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها حدثنا جعفر ابن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت

ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت فى هذا الخبر اختياره للمتعة ، فثبت بذلك أنه لم يكن ما كان منه فى أمر المتعة على وجه اختيار المصلحة لأهل البلد تارة ولعمارة البيت أخرى ، وبين الفقهاء خلاف فى الأفضل من إفراد كل واحد منهما أو القران أو التمتع فقال أصحابنا القران أفضل ثم التمتع ثم الإفراد وقال الشافعى الإفراد أفضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لأن اعتمر فى شوال أو فى ذى القعدة أو فى ذى الحجة فى شهر يجب على فيه الهدى أحب إلى من أن أعتمر فى شهر لا يجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة أرادت أن تجمع مع حجها عمرة فقال أسمع الله يقول [الحج أشهر معلومات] ما أراها إلا أشهر الحج ولا دلالة فى هذا الخبر على أنه كان يرى الإفراد أفضل من التمتع والقران وجائز أن يكون مراده البيان عن الأشهر التى يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة وقال على كرم الله وجهه تمام العمرة أن تحرم من حيث ابتدأت من دويرة أهلك فهذا يدل على أنه أراد التمتع والقران بأن يبدأ بالعمرة من دويرة أهله إلى الحج لا يلم بأهله ، وتأوله أبو عبيد القاسم بن سلام على أنه يخرج من منزله ناوياً العمرة خالصة لا يخلطها بالحج قال لأنه إذا أحرم بها من دويرة أهله كان خلاف السنة لأن النبى ﷺ قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لأنه قد روى عن على تمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك فنص الاحرام بهما من دويرة أهله والذى ذكره من السنة على خلاف ما ظن لأن السنة إنما قضت بحظر مجاورتها إلا محرما لمن أراد دخول مكة فأما الإحرام بها قبل الميقات فلا خلاف بين الفقهاء فيه ، وروى عن الأسود بن يزيد قال خرجنا عماراً فلما انصرفنا مررنا بأبى ذر فقال أحلقتم الشعث وقضيتم التفث أما إن العمرة من مدركم وتأوله أبو عبيد على ما تأول عليه حديث على وإنما أراد أبو ذر أن الأفضل إنشاء العمرة من أهلك كما روى عن على تمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقد روى عن النبى ﷺ أخبار متواترة أنه قرن بين الحج والعمرة ، حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبى وائل عن صبى بن معبد أنه كان نصرانياً فأسلم فأراد الجهاد فقيل له إبدأ بالحج فأتى أبا موسى الأشعرى فأمره أن يهل بالحج والعمرة جميعاً ففعل

فبينما هو يلبي بهما إذ مر زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال أحدهما هذا أضل من بعيره فسمعهما صبي فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر إنهما لا يقولان شيئاً هديت لسنة نبيك ﷺ قال أبو عبيد وحدثنا ابن أبي زائدة عن الحجاج ابن أرطاة عن الحسن بن سعد عن ابن عباس قال أنبأني أبو طلحة أن رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة . قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد ابن هلال قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين أن رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه . قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال أخبرنا حميد عن بكر بن عبد الله قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك قال لبى بالحج وحده قال بكر فلقيت أنس بن مالك فحدثته بقول ابن عمر فقال ما يعدونا إلا صبياناً سمعت رسول الله ﷺ يقول لبيك عمرة وحجاً . قال أبو بكر وجائز أن يكون ابن عمر سمع النبي ﷺ يقول لبيك بحجة . وسمعه أنس في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارناً وجائز للقارن أن يقول مرة لبيك بعمرة وحجة وتارة لبيك بحجة وأخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفي لما رواه أنس . وقالت عائشة اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر أحدها مع حجة الوداع وروى يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو بوادي العقيق (أتاني الليلة آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة) وروي عمرة في حجة وفي حديث جابر وغيره أن النبي ﷺ أمر أصحابه أن يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال لعلي بماذا أهللت قال بإهلال كإهلال النبي ﷺ فقال إني سقت الهدي ولا أحل إلى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدي تمتع وقران لما منعه الإحلال لأن هدي التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على أن هديه كان هدي قران ولذلك منعه الإحلال لأنه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فهذه الأخبار توجب كون النبي ﷺ قارناً ورواية من روى أنه كان مفرداً غير معارض لها من وجوه أحدها أنها ليست في وزن الأخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوع والثاني أن الراوي للإفراد أكثر ما أخبر

أنه سمع النبي ﷺ يقول لبيك بحجة وذلك لا ينفي كونه قارناً لأنه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها وأخرى ويذكرهما والثالث أنهما لو تساويا في النقل والاحتمال لكان خبر الزائد أولى وإذا ثبت بما ذكرنا أن النبي ﷺ كان قارناً وقد قال ﷺ خذوا عني مناسككم فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء برسول الله ﷺ فيما فعله لا سيما وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء بالنبي ﷺ فيما فعله وقال الله تعالى [فاتبعوه] وقال [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] ولأنه ﷺ لا يختار من الأعمال إلا أفضلها وفي ذلك دليل على أن القران أفضل من التمتع ومن الإفراد ويدل عليه أن فيه زيادة نسك وهو الدم لأن دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالأضحية بدلالة قوله [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] وليس شيء من الدماء ترتب عليه هذه الأفعال إلا دم القران والتمتع ، ويدل عليه قوله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] وقد بينا أن التمتع يجوز أن يكون اسماً للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز أن يكون اسماً للإرتفاق بالجمع من غير إحداث سفر آخر وهو عليهما جميعاً فجائز أن يكون المعنيان جميعاً مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين أحدهما الفضيلة الحاصلة بالجمع والثاني الإرتفاق بالجمع من غير إحداث سفر ثان ، وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لقوله [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] ومن كان وطنه المواقيت فما دونها إلى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول أصحابنا فإن قرن أو تمتع فهو مخطىء وعليه دم ولا يأكل منه لأنه ليس بدم متعة وإنما هو دم جناية إذ لا متعة لمن كان من أهل هذه المواضع لقوله [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] وقد روى عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وقال بعضهم إنما معنى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لا دم عليهم إذا تمتعوا ومع ذلك فلهم أن يتمتعوا بلا هدى فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لأنه تعالى قال [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ، فإن قيل يجوز أن يكون معنى ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لأن اللام قد تقام مقام

على كما قال تعالى [ولهم اللعنة ولهم سوء الدار] ومعناه وعليهم اللعنة . قيل لا يجوز إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى المجاز إلا بدلالة ولكل واحدة من هذه الأدوات معنى هي موضوعة له حقيقة فعلى حقيقتها خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها إلا بدلالة وأيضاً فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفيف من الله تعالى وإزالة المشقة عنهم في إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعاً إذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر وأهل مكة لا مشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج ويدل عليه أن اسم التمتع يقتضي الإرتفاق بالجمع بينهما وإسقاط تجديد سفر العمرة على ماروى من تأويله عمن قدمنا قوله وهو مشبه لمن أوجب على نفسه المشي إلى بيت الله الحرام فإذا ركب لزمه دم لإرتفاقه بالركوب غير أن هذا الدم لا يؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فاختلافهما من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذي ذكرنا وقد حكى عن طاوس أنه قال ليس على أهل مكة متعة فإن فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز أن يريد به أن عليهم الهدى ويكون هدى جناية لا نسكا واتفق أهل العلم السلف منهم والخلف أنه إنما يكون متمتعاً بأن يعتمر في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو أنه اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل أنه غير متمتع ولا هدى عليه واختلف أهل العلم فيمن اعتمر في أشهر الحج ثم رجع إلى أهله وعاد فحج من عامه فقال أكثرهم أنه ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وإبراهيم والحسن في إحدى الروايتين وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وروى أشعث عن الحسن أنه قال من اعتمر في أشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع أو لم يرجع ويدل على صحة القول الأول أن الله تعالى خص أهل مكة بأن لم يجعل لهم متعة وجعلها لسائر أهل الآفاق وكان المعنى فيه إلمامهم بأهاليهم بعد العمرة مع جواز الإحلال منها وذلك موجود فيمن رجع إلى أهله لأنه قد حصل له إلمام بعد العمرة فكان بمنزلة أهل مكة وأيضاً فإن الله جعل على المتمتع الدم بدلا من أحد السفرين اللذين اقتصر على أحدهما فإذا فعلهما جميعاً لم يكن الدم قائماً مقام شيء فلا يجب واختلفوا أيضاً فيمن لم يرجع إلى أهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال أبو حنيفة هو متمتع إن حج من عامه ذلك لأنه إذا لم يحصل له إلمام بأهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن أبي يوسف أنه ليس

بتمتع لأن ميقاته الآن فى الحج ميقات أهل بلده لأن الميقات قد صار بينه و بين أهل مكة فصار بمنزلة عوده إلى أهله والصحيح هو الأول لما بينا واختلف أهل العلم فيمن ينشىء العمرة فى رمضان ويدخل مكة فى شوال أو قبله فروى قتادة عن ابن عباس قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته فى الشهر الذى يحل فيه وروى عن إبراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته فى الشهر الذى دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وإبراهيم رواية أخرى قالا عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال أصحابنا أنه يعتبر الطواف فإن فعل أكثر الطواف فى رمضان فهو غير متمتع وإن فعل أكثره فى شوال فهو متمتع وذلك لأن من أصلهم أن فعل الأكثر بمنزلة الكل فى باب امتناع ورود الفساد عليها فإذا تمت عمرته فى رمضان فهو غير جامع بينهما فى أشهر الحج وبقاء الإحرام لا حكم له ألا ترى أنه لو احرم بعمرة فأفسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً لأن العمرة لم تتم فى أشهر الحج مع اجتماع إحراميهما فى أشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته لم يكن متمتعاً فلا اعتبار إذاً باجتماع الإحرامين فى أشهر الحج وإنما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج فى أشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه لا معنى له لما بينا من سقوط اعتبار الإحرام دون أفعالها والله أعلم بالصواب .

باب ذكر اختلاف أهل العلم فى حاضرى المسجد الحرام

قال أبو بكر اختلف الناس فى ذلك على أربعة أوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت إلى مكة وهو قول أصحابنا إلا أن أصحابنا يقولون أهل المواقيت بمنزلة دونها وقال ابن عباس ومجاهد هم أهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبد الرحمن الأعرج هم أهل مكة وهو قول مالك بن أنس وقال الشافعى هم من كان أهله دون ليلتين وهو حينئذ أقرب المواقيت وما كان وراء فعليهم المتعة قال أبو بكر لما كان أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة لهم أن يدخلوها بغير إحرام وجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة ألا ترى أن من خرج من مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير إحرام وكان تصرفهم فى الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم فى مكة فوجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة فى حكم المتعة ويدل على أن الحرم وما قرب منه أهل من حاضرى المسجد الحرام قوله تعالى

[إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام] وليس أهل مكة منهم لأنهم كانوا قد أسلموا حين فتحت فإنما نزلت الآية بعد الفتح فى حجة أبى بكر وهم بنو مدلج وبنو الديل وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وما قرب منه ه فإن قيل كيف يكون أهل ذى الحليفة من حاضرى المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال قيل له أنهم وإن لم يكونوا من حاضرى المسجد الحرام فهم فى حكمهم فى باب جواز دخولهم مكة بغير إحرام وفى باب أنهم متى أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم كما أن أهل مكة إذا أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم فيدل ذلك على أن المعنى حاضروا المسجد الحرام ومن فى حكمهم وقال الله عز وجل فى شأن البدن [ثم محلها إلى البيت العتيق] وقال ﷺ (منى منحر وفجاج مكة منحر) فكان مراد الله بذكر البيت ما قرب من مكة وإن كان خارجا منها وقال تعالى [والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] وهى مكة وما قرب منها فهاتان المتعتان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع ه وأما المتعة الثالثة فإنها على قول عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير أن يحصر الحاج المفرد بمرض أو أمر يحبسه فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة إلى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة إلى الحج فكان من مذهبه أن المحصر لا يحل ولكنه يبقى على إحرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على إحرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجة بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ثم قال [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما أباح من الإحلال بالحلق ولا خلاف أن هذا الحلق للإحلال من العمرة فكذلك الحج والنبى ﷺ وأصحابه حين أحصروا بالحديبية حلق هو وحلق وأمرهم بالإحلال ومع ذلك فإن عمل العمرة الذى يلزم بالفوات ليس بعمرة وإنما هو عمل عمرة مفعول بإحرام الحج والله سبحانه إنما قال [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] وليس الذى يفوته الحج بالمعتمر وأيضاً فإنه قال [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] وهو إنما أوجب عليه الهدى ليصل به إلى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك أو لم يحج ألا ترى أنه لو لم يحج إلا بعد عشر سنين لكان الهدى قائما فدل ذلك على أن المتمتع المذكور فى الآية ليس هو ما ذهب إليه ابن الزبير لأن ما فى الآية من ذلك إنما يتعلق الهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذى يلزمه

بالإحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هي الإحلال إلى النساء إلا على الوجه الذي ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج في أشهر الحج ، وأما المتعة الرابعة فهي فسخ الحاج إذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم أحداً من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فإنه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال أخبرني عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت أحد إلا أحل قال قلت إنما هذا بعد المعروف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من أين كان يأخذ هذا فقال من أمر رسول الله ﷺ في حجة الوداع أمرهم أن يحلوا ومن قول الله [ثم محلها إلى البيت العتيق] قال أبو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت أبا حسان الأعرج يقول قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا التي قد شعبت الناس يعني فرقت بينهم في الفتيا أنه من طاف فقد حل فقال سنة نبيكم ﷺ وإن رغمتم قال أبو بكر وقد وردت آثار متواترة في أمر النبي ﷺ أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو ﷺ وقال إني سقت الهدى ولا أحل إلى يوم النحر ثم أمرهم فأحرموا بالحج يوم التروية حين أرادوا الخروج إلى منى وهي إحدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن أبي موسى في قصة نهي عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا أمير المؤمنين ما هذا الذي أحدثت في شأن النساء فقال أن نأخذ بكتاب الله فإن الله يقول [وأتموا الحج والعمرة لله] وأن نأخذ بسنة رسول الله ﷺ فإنه ﷺ ما حل حتى نحر الهدى فأخبر عمر أن هذه المتعة منسوخة بقوله [وأتموا الحج والعمرة لله] وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روي عن النبي ﷺ أن ذلك كان خاصاً لأولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن أبيه بلال ابن الحرث المزني قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا أو لمن بعدنا قال لا بل لنا خاصة وقال أبو ذر لم يكن فسخ الحج بعمرة إلا لأصحاب رسول الله ﷺ وروي عن علي وعثمان وجماعة من الصحابة إنكار فسخ الحج بعد النبي ﷺ وفي قول عمر متعتان كانتا على عهد

رسول الله ﷺ وعلم الصحابة بها ما يوجب أن يكونوا قد علموا من نسخها مثل علمه
لولا ذلك ما أقروه على النهى عن سنة النبى ﷺ وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد
روى عن جابر من طرق صحيحة أن سراقة بن مالك قال يا رسول الله أعمرتنا هذه لعامنا
أم للأبد فقال هى لأبد الأبد دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة فأخبر فى هذا الحديث
أن العمرة التى فسخوا بها الحج كانت خاصة فى تلك الحال وأن مثلها لا يكون وأما قوله
دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة فإنه ما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا
جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن
أبيه عن جابر عن النبى ﷺ قال أبو عبيد وقوله دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة يفسر
تفسيرين أحدهما أن يكون دخول العمرة فى الحج هو الفسخ بعينه وذلك أنه يهل الرجل
بالحج ثم يحل منه بعمرة إذا طاف بالبيت والآخر أن يكون دخول العمرة فى الحج هو
المتعة نفسه وذلك أن يفرد الرجل العمرة فى أشهر الحج ثم يحل منها يحج من عامه ء قال
أبو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذى يقتضيه ظاهره أن الحج نائب عن
العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كما تقول الواحد داخل فى
العشرة يعنى أن العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج إلى استئناف حكمه ولا ذكره
وقد قيل فى أمر النبى ﷺ أصحابه بالإحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد
فى قصة إحلال النبى ﷺ وقال فى آخره قلت لمجاهد أكانوا فرضوا الحج وأمرهم أن
يهلوا أو ينتظرون مايؤمرون به وقال أهلوا بإهلال النبى ﷺ وانتظروا مايؤمرون به
وكذلك قال كل واحد من على وأبى موسى أهللت بإهلال كإهلال النبى ﷺ وكذلك كان
إحرام النبى ﷺ بديا ويدل عليه قوله لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى
ولجعلتها عمرة فكأنه خرج ينتظر ما يؤمر به وبه أمر أصحابه ويدل عليه قوله أتانى آت من
ربى فى هذا الوادى المبارك وهو وادى العقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل
حجة فى عمرة فهذا يدل على أن النبى ﷺ خرج ينتظر مايؤمر به فلما بلغ الوادى أمر بحجة
فى عمرة ثم أهل أصحاب النبى ﷺ بالحج وظنوا أن النبى ﷺ أحرم بذلك لجاز لهم مثله فلما
أحرم منهم من أحرم بالحج لم يكن إحرامه صحيحاً وكان موقوفاً كما كان إحرام على وأبى
موسى موقوفاً ونزل الوحى وأمروا بالمتعة بأن يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل

العمرة ويحرموا بالحج كما يلزم من يحرم بشيء لا يسميه لأنه يجعله عمرة إن شاء وإن لم تكن تسميتهم الحج تسمية صحيحة إذ كانوا مأمورين بإنتظار أمر النبي ﷺ فكان وجه الخصوص لأولئك الصحابة أنهم أحرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة من أحرم بشيء لا ينويه بعينه إذ كانوا مأمورين بانتظار أمره ﷺ وغيرهم من سائر الناس من أحرم بشيء بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه إلى غيره ، وقد أنكر قوم أن يكون النبي ﷺ أمر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال حدثنا محمد بن عمرو عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب أن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ أنواعاً فمنا من أهل بحج مفرداً ومنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة فمن أهل بالحج مفرداً لم يحل مما أحرم عليه حتى يقضي مناسك الحج ومن أهل بعمرة فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجاً وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثني أبو عبيد قال حدثني عبد الرحمن ابن مهدي عن مالك بن أنس عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالحج والعمرة ومنا من أهل بالعمرة قالت وأهل رسول الله ﷺ بالحج فأما من أهل بالعمرة فطاف بالبيت وسعى وحل وأما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحل إلى يوم النحر وقال حدثنا أبو عبيد قال حدثني عبد الرحمن عن مالك عن أبي الأسود عن سليمان بن يسار مثل ذلك إلا أنه لم يذكر إهلال النبي ﷺ ، وقد روي عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد أن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أنها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله ﷺ لخمس بقين من ذي القعدة ونحن لا نرى إلا الحج فلما قربنا أو دنونا أمر رسول الله ﷺ من لم يكن معه هدي أن يجعلها عمرة قالت فأحل الناس كلهم إلا من كان معه هدي قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ مثل ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال جاءتك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الآثار المتواترة في أمر النبي ﷺ أصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما

متعة النساء ومتعة الحج وهو يعني هذه المتعة فلم يظهر من أحد منهم إنكاره ولا الخلاف عليه ، ولو تعارضت أخبار عائشة لكان سبيلها أن تسقط كأنه لم يرو عنها شيء ، وتبقى الأخبار الأخر في أمر النبي ﷺ أصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله [وأتموا الحج والعمرة لله] على ما روي عن عمر رضي الله عنه ، وقوله [فما استيسر من الهدي] قال أبو بكر الهدي المذكور ههنا مثل الهدي المذكور للإحصار وقد بينا أن أدناه شاة وأن من شاء جعله بقرة أو بعيراً فيكون أفضل وهذا الهدي لا يجزي إلا يوم النحر لقوله تعالى [فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] وقضاء التفث وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الأفعال على ذبح هذه البدن دل على أنها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على أن سائر الهدايا لا تترتب عليها هذه الأفعال وأن له أن ينحرها متى شاء فثبت بذلك أن هدي المتعة غير مجزي قبل يوم النحر ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارناً وقد ساق الهدي وأخبر أنه لو استقبل من أمره ما استدبر ما ساق الهدي ولو جاز ذبح هدي المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما أمر أصحابه وكان لا يكون مستدركا في المستدبر شيئاً قد فاته وقال لعلي حين قال أهللت بإهلال كإهلال النبي ﷺ أني سقت الهدي وإني لا أحل إلى يوم النحر ويدل عليه قوله ﷺ خذوا عني مناسككم وهو ﷺ نحر بدنه يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه والله أعلم .

باب صوم التمتع

قال الله تعالى [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم] قال أبو بكر قد اختلف في معنى قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] فروي عن علي أنه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين أهل الحج إلى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن في العشر حلالا إن شاء وهو قول طاوس وقالا لا يصومهن قبل أن يعتمر قال عطاء وإنما يؤخرهن إلى العشر لأنه لا يدري عسى يتيسر له الهدي ، قال أبو بكر هذا يدل على أن ذلك عندهما على جهة الاستحباب لا على جهة الإيجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تأخير التيمم

إلى آخر الوقت إذا رجا وجود الماء وقول علي وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن في العشر حلا لا أو حراماً لأنهم لم يفرقوا بين ذلك وأصحابنا يجيزون صومهن بعد إحرامه بالعمرة ولا يجيزونه قبل ذلك وذلك لأن الإحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه إنا قد علمنا أن وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك إنما يكون بالوقوف بعرفة لأن قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجباً عليه وإذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الإحرام بالحج وإن لم يكن الإحرام به موجباً له إذ كان وجوبه متعلقاً بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين إحرام الحج وإحرام العمرة إذا فعله بعد إحرام الحج إنما هو لأجل وجود سببه وذلك موجود بعد إحرام العمرة * فإن قيل لو كان ما ذكرت سبباً للجواز لوجب أن يجوز السبعة أيضاً لوجود السبب قيل له لو لزمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد إحرام العمرة للزمك مثله في إجازتك له بعد إحرام الحج لأنك تجيز صوم الثلاثة الأيام بعد إحرام الحج ولا تجيز السبعة * فإن قيل فإذا كان الصيام بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم * قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر وأحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] والآخر ثابت بالسنة فالإعتراض عليهما بالنظر ساقط وأيضاً فإن الصوم يقع مراعى منتظر به شيئان أحدهما إتمام العمرة والحج في أشهر الحج والثاني أن لا يجد الهدى حتى يحل فإذا وجد للمعنيان صح الصوم عن المتعة وإذا عدم أحدهما بطل أن يكون صوم المتعة وصار تطوعا وأما الهدى فقد ترتب عليه أفعال أخر من حلق وقضاء التفث وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر فإن قيل قال الله [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج] فلا يجوز تقديمه على الحج * قيل له لا يخلو قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] من أحد معان إما أن يريد به في الأفعال التي هي عمدة للحج وما سماه النبي ﷺ حجاً وهو الوقوف بعرفة لأنه قال الحج عرفة أو أن يريد في إحرام الحج أو في أشهر الحج لأن الله تعالى قال [الحج أشهر

معلومات] وغير جائز أن يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح إلا به لأن ذلك إنما هو
يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الأيام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جوازه
قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في إحرام الحج أو في أشهر الحج
وظاهره يقتضي جواز فعله بوجود أيهما كان لمطابقته اللفظ في الآية وأيضاً قوله [فصيام
ثلاثة أيام في الحج] معلوم أن جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه فإذا كان هذا المعنى
موجوداً عند إحرامه بالعمرة وجب أن يجزي ولا يكون ذلك خلاف الآية كما أن قوله
[ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة
وكذلك قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو
النصاب فكذلك قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] غير مانع جواز تعجيله لأجل وجود
سببه الذي به جاز فعله في الحج ، فإن قيل لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما
كان الصوم بدلا من الهدي لم يجز تقديمه عليه ، قيل له هذا اعتراض على الآية لأن نص
التنزيل قد أجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وأيضاً فإنا لم نجد ذلك فيما تقدم البدل كله
على وقت المبدل عنه وهاهنا إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدي وهو صوم
الثلاثة الأيام والسبعة التي معها غير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال [وسبعة إذا رجعتم]
فإنما أجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر إذا لم يجد الهدي وأيضاً فإن الصوم لما
كان بدلا من الهدي وهدي العمرة يصح إيجابه بعد إحرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع
في باب المنع من الإحلال إلى أن يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح
هدياً للمتعة ويدل أيضاً على صحة كونه عن المتعة أنه متى بعث بهدي المتعة ثم خرج يريد
الإحرام أنه يصير محرما قبل أن يلحقه فدل ذلك على صحة هدي المتعة بالسوق فكذلك
يصح الصوم بدلا منه إذا لم يجده ، فإن قيل فقد يصح هدياً قبل أن يحرم بالعمرة ولا
يجوز الصوم في تلك الحال ، قيل له قبل إحرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل
على ذلك أنه لا تأثير له في هذه الحال في حكم الإحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح
الصوم معه قبل إحرام العمرة فإذا أحرم بعمرة ثبت لها حكم الهدي في منعه الإحلال
فلذلك جاز الصوم في تلك الحال كما صح هدياً للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على
إحرام الحج أن سنة المتمتع أن يحرم بالحج يوم التروية وبذلك أمر النبي ﷺ أصحابه

حين أحلوا من إحرامهم بعمرة ولا يكون إلا وقد تقدم الصوم قبل ذلك .

باب المتمتع إذا لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج] واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الأيام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد ابن جبير وإبراهيم وطاوس لايجزيه إلا الهدى وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم أيام منى وهو قول مالك وقال على بن أبى طالب يصوم بعد أيام التشريق وهو قول الشافعى ه قال أبو بكر قد ثبت عن النبى ﷺ النهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق فى أخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وأنه غير جائز لأحد أن يصوم هذه الأيام عن غير صوم المتعة لامن فرض ولا من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهى عن الجميع ولما اتفقوا على أنه لايجوز أن يصوم يوم النحر وهو من أيام الحج للنهى الوارد فيه كذلك لايجوز الصوم أيام منى ولما لم يجز أن يصومهن عن قضاء رمضان لقوله [فعدة من أيام أخر] وكان الحظر المذكور فى هذه الأخبار قاضياً على إطلاق الآية موجباً لتخصيص القضاء فى غيرها وجب أن يكون ذلك حكم صوم التمتع وأن يكون قوله تعالى [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] فى غير هذه الأيام ه قال أبو بكر وأيضاً لما قال [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] ولم يكن صوم هذه الأيام فى الحج لأن الحج فائت فى هذا الوقت لم يجز أن يصومها ه فإن قيل لما قال [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] وهذه من أيام الحج وجب أن يجوز صومهن فيها ه قيل له لا يجب ذلك من وجوه أحدها أن نهى النبى ﷺ عن صوم هذه الأيام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى [فعدة من أيام أخر] نهيه عن صيام هذه الأيام والثانى أنه لو كان جائز إلا أنه من أيام الحج لوجب أن يكون صوم يوم النحر أجوز لأنه أخص بأفعال الحج من هذه الأيام والثالث أن النبى ﷺ خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] يقتضى أن يكون آخرها يوم عرفة والرابع أنه روى أن يوم الحج الأكبر يوم عرفة وروى أنه يوم النحر وقد اتفقوا أنه لا يصوم يوم النحر مع أنه يوم الحج فما لم يسم يوم الحج من الأيام المنهى عن صومها أحرى أن لا يصوم فيها وأيضاً فإن الذى يبقى بعد يوم النحر إنما هو من توابع الحج

وهو رمى الجمار فلا اعتبار به فى ذلك فليس هو إذاً من أيام الحج فلا يكون صومها صوما فى الحج وأما القول فى صومها بعد أيام منى فإن أصحابنا لم يجيزوه لقوله تعالى [فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج] فجعل أصل الفرض هو الهدى ونقله إلى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب أن يكون الواجب هو الهدى كقوله [فصيام شهرين متتابعين] وقوله [فتحرير رقبة مؤمنة] فغير جائز وقوعها عن الكفارة إلا على الصفة المشروطة فإن قيل أكثر ما فيه إيجاب فعله فى وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس - و - حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى] وقوله [وقرآن الفجر] وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة بأوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطاً لها فالجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن كل فرض مخصوص بوقت فإن فوات الوقت يسقطه وإنما يحتاج إلى دلالة أخرى فى إيجاب فرض آخر لأن المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى الوقت الأول ولولا قول النبى ﷺ (من نام عن الصلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) لما وجب قضاء الصلاة إذا فاتت عن أوقاتها وكذلك لولا قوله [فعدة من أيام أخر] لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الأيام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله فى الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفى الوقت المخصوص به لم يجز إيجاب قضائه وإقامة غيره مقامه إلا بتوقيف والثانى أن صوم الثلاثة الأيام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز إثباته بدلا إلا على هذا الوصف ألا ترى أن التيمم لما كان بدلا عن الماء لم يجز لنا أن نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والأشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم بدلا عن الهدى على أن يفعله على صفة لا يجوز أن نقيم مقامه صوما غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لأنا لم نقم القضاء بدلا منها عند عدمها وإنما هى فروض ألزمها عند الفوات فإن قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فإن مسها لم ينتقل إلى العتق كذلك صوم هذه الأيام وإن كان مشروطاً فى الحج فإن فواته فيه لا يسقطه ولا يوجب الرجوع إلى الهدى . قيل له من قبل أن صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهى عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التى علق بها فعل البدل موجودة فلذلك جاز والحج الذى علق به جواز البدل الذى هو الصوم غير موجود

لأن الحج قد فات ففات فعل الصوم بفواته وأيضاً فإن ظاهره يقتضي سقوطه بوجوده قبل المسيس ولولا قيام الدلالة من غير الآية على جوازه لما أجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهار بعد المسيس وأظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي ﷺ نهى المظاهر عن الجماع بعد المسيس حتى يكفر والله أعلم .

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدى

قال أصحابنا إذا وجد الهدى بعد دخوله في الصوم أو بعد ما صام قبل أن يحل فعليه الهدى ولا يجزيه غيره وهو قول إبراهيم النخعي وقال مالك والشافعي إذا دخل في الصوم ثم وجد الهدى أجزأه الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال عطاء إذا صام يوماً ثم أيسر فعليه الهدى وإن صام ثلاثة أيام ثم أيسر فليس عليه هدى وليصم السبعة والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج] ففرض الهدى قائم عليه ما لم يحل أو يمضي أيام النحر التي هي مسنونة للحلق فمتى وجده فعليه أن يهدي ويبطل صومه ومعلوم أن الهدى مشروط للإحلال لأنه لا يجوز أن يحل قبل ذبح الهدى لقوله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] فمتى لم يحل حتى وجد الهدى فعليه الهدى لأن الله تعالى لم يفرق في إيجابه الهدى بين حاله قبل دخوله في الصوم وبعده ويدل على أن الهدى مشروط للإحلال قوله تعالى [فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم] فأمرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدى فإذا كان كذلك وجب أن يراعى وقوع الإحلال فإن صام رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود المعنى الذي من أجله شرط الهدى ثم نقل عند عدمه إلى البدل وهو بمنزلة المتيمم إذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة والعاري إذا وجد ثوباً والمظاهر إذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لأن الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه وأما قبل الفراغ من هذه الأشياء التي ذكرنا فإن حكم البدل مراعى فإن تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل وأجزى عن أصل الفرض وإن وجد الأصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد إلى أصل فرضه ألا ترى أن دخوله في الصلوة مراعى ومنتظر بها آخرها لأن ما يفسد آخرها يفسد أولها فوجب أن يكون حكم التيمم بعد دخوله في الصلوة

منتظراً مراعى وكذلك صوم الظهار إذا دخل فيه فهو مراعى منتظر الاترى أنه لو أفطر فيه يوماً انتقض كله وعاد إلى أصل فرضه كذلك إذا وجد الرقبة وهو فى الصوم وجب أن ينتقض صومه عن الظهار ويعود إلى أصل فرضه كما لو تيمم ولم يدخل فى الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لأنه وقع مراعى على شريطة أن لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض وزعم بعض المخالفين أنه إذا ابتدأ بصوم الظهار فقد سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل فى الصلوة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك إذا دخل فى صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدى لأن الجزء المفعول منه قد صح وفى الحكم بصحة ذلك إسقاط فرض الأصل قال وليس كذلك المتيمم إذا وجد الماء قبل دخوله فى الصلوة لأن التيمم غير مفروض فى نفسه وإنما هو مفروض لأجل الصلوة وهو مراعى فمتى وجد الماء قبل دخوله فى الصلوة بطل تيممه والذى فى عروض التيمم بعد الدخول دخوله فى الصوم وهذا الذى قاله شديد الإختلاف ظاهر الفساد لأن الفرض لم يسقط بدخوله فى صوم المتعة ولا فى صوم الظهار ولا فى الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه أنه متى أفسد باقى الصلوة فسد ماقبله وكذلك إذا فسد باقى صوم الظهار فسد ماتقدم منه وكذلك لو دخل فى صوم المتعة ثم أفسده فى أول يوم منه فسد فإن كان واجداً للهدى لم يجزه الصوم بالإتفاق فقوله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الأصل خطأ لأن الحكم لم يقع بصحته وإنما حكمه أن يكون منتظراً به آخره فإن تم مع عدم فرض الأصل ثبت حكمه وإن وجد الأصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد إلى أصل فرضه ومن حيث حكم للتيمم بحكم الانتظار إلى أن يدخل فى الصلاة وجب أن يكون حكمه بعد الدخول فى الصلوة لأن الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب أن لا يختلف حكمه فى وجود الماء قبل دخوله فى الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا جميعاً فى الصغيرة المدخول بها إذا فارقها زوجها أن عدتها الشهور وأنه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض فى وجوده قبل الطلاق أو بعده بعد وجوب الشهور فى انتقالها إلى الحيض وكذلك قالوا فى الماسح على الخفين إذا خرج وقت مسحه وهو فى الصلوة أو قبلها وتساوى حكم الحالين من الإبتداء والبقاء فى منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين

وكذلك قال الشافعي في المستحاضة إذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة أو قبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها إلا بعد تجديد الطهارة لها وذكر بعض أصحاب مالك أن المرأة إذا طلقها زوجها طلاقاً رجعياً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لأنها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلو أن رجلا كانت تحته أمة وطلقها كانت عليها عدة الأمة فإن عتقت وهي في العدة لم تنتقل عدتها إلى عدة الحرة وإن كان زوجها يملك رجعتها قال لأنه لم يحدث هناك شيء يجب به عدة كما حدث الموت في المسألة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا أن لا تنتقل عدة الصغيرة إذا حاضت لأنه لم يحدث ما يوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالعتق كما اقتضاه اعتلاله قوله تعالى [وسبعة إذا رجعتم] روى عن عطاء قال إن شاء صامهن بمكة وإن شاء إذا رجع إلى أهله وروى الحسن قال إن شاء صام في الطريق وإن شاء إذا رجع إلى أهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن إذا رجع إلى أهله وقوله تعالى [إذا رجعتم] يحتمل للرجوع من منى وللرجوع إلى أهله فهو على أول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه أن الله حظر صيام أيام التشريق وأباح السبعة بعد الرجوع فالأولى أن يكون المراد الوقت الذي أباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء أيام التشريق * قوله تعالى [تلك عشرة كاملة] قال أبو بكر قد قيل فيه وجوه منها أنها كاملة في قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لأن الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب جواز الإحلال بها يوم النحر قبل صيام السبعة فكان جائزاً أن يظن ظان أن الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب استكمال الثواب فأعلمنا الله أن العشرة بكمالها هي القائمة مقامه في استحقاق ثوابه وأن الحكم قد تعلق بالثلاثة في جواز الإحلال بها وفي ذلك أعظم الفوائد في الحث على فعل السبعة والأمر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه أنه أزال احتمال التخيير وأن تكون الواو فيه بمعنى أو إذ كانت الواو قد تكون في معنى أو في بعض المواضع فأزال هذا الاحتمال بقوله [تلك عشرة كاملة] وقيل المعنى تأكيده في نفس المخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل في العدد كما قال الشاعر (١) :

ثلاث واثنتين فهن خمس وسادسة تميل إلى شمام (٢)

---

(١) قوله (قال الشاعر) هو الفرزدق .

(٢) قوله (إلى شمام) هكذا في ديوانه وهو الصحيح . وفي الأصل : تمام .

وجعل الشافعي هذا أحد أقسام البيان وذكر أنه من البيان الأول ولم يجعل أحد من أهل العلم ذلك من أقسام البيان لأن قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر إلى البيان ولا إشكال على أحد فيه لجاعله من أقسام البيان مغفل في قوله ه قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] قال أبو بكر قد اختلف السلف في أشهر الحج ماهي فروى عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومجاهد أنها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وروى عن عبد الله ابن مسعود أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر في راوية أخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز أن لا يكون ذلك اختلافا في الحقيقة وأن يكون مراد من قال وذو الحجة أنه بعضه لأن الحج لا محالة إنما هو في بعض الأشهر لا في جميعها لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام منى شيء من مناسك الحج وقالوا ويحتمل أن يكون من تأوله على ذي الحجة كله مراده أنها لما كانت هذه أشهر الحج كان الإختيار عنده فعل العمرة في غيرها كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة في غير أشهر الحج على ماقدمنا وحكى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة لأن من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه فائت ه ولا تنازع بين أهل اللغة في تجويز أرادة الشهرين وبعض الثالث بقوله [أشهر معلومات] كما قال النبي ﷺ أيام منى ثلاثة وإنما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام كذا وإنما الحج في بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وإنما كان لقاؤه في بعضها وكلمته يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب إذا تعذر استغراق الفعل للوقت كان المعقول منه البعض ه قال أبو بكر ولقول من قال أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو شائع مستقيم وهو ينتظم القولين من المختلفين في معنى الأشهر المعلومات وهو أن أهل الجاهلية قد كانوا ينسؤن الشهور فيجعلون صفر المحرم ويستحلون المحرم على حسب مايتفق لهم من الأمور التي يريدون فيها القتال فأبطل الله تعالى النسيء وأقر وقت الحج على ما كان ابتداؤه عليه يوم خلق السموات كما قال ﷺ يوم حجة الوداع ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض السنة إثنا عشر شهراً منها أربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان ه قال الله تعالى [الحج أشهر معلومات]

يعني بها هذه الأشهر التي ثبت وقت الحج فيها دون ما كان أهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقد كان وقت الحج معلقاً عندهم وهذه الثلاثة التي يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله هذه الأشهر وأخبرنا باستقرار أمر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها إلى غيرها ه وفيه وجه آخر وهو أن الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة إلى الحج ورخص فيه وأبطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة في الأشهر قال [الحج أشهر معلومات] فأفاد بذلك أن الأشهر التي يصح فيها التمتع بالعمرة إلى الحج وثبت حكمه فيها هذه الأشهر وإن من اعتمر في غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله أعلم.

باب الإحرام بالحج قبل أشهر الحج

قال أبو بكر قد اختلف السلف في جواز الإحرام قبل أشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج أن لا يحرم بالحج قبل أشهر الحج وأبو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل أشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمرو بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من أحرم بالحج قبل أشهر الحج فليجعلها عمرة وقال علي رضي الله عنه في قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] أن إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة فدل ذلك على أنه كان من مذهبه جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وما رواه مقسم عن ابن عباس أن من سنة الحج أن لا يحرم بالحج قبل أشهر الحج يدل ظاهره على أنه لم يرد بذلك حتماً واجباً وروي عن إبراهيم النخعي وأبي نعيم جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وهو قول أصحابنا جميعاً ومالك والثوري والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حي إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج جعله عمرة فإذا أدركته أشهر الحج قبل أن يجعلها عمرة مضى في الحج وأجزأه وقال الأوزاعي يجعلها عمرة وقال الشافعي يكون عمرة قال أبو بكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج] وأن ذلك عموم في كون الأهلة كلها وقتاً للحج ولما كان معلوماً أنها ليست ميقاتاً لأفعال الحج وجب أن يكون حكم اللفظ مستعملا في إحرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الأهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها

دون بعض لاتفاق الجميع على أن إرادة الله تعالى عموم جميع الأهلة فيما جعله مواقيت للناس وأنه لم يرد به بعض الأهلة دون بعض فمن حيث انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعاً وجب أن يكون ذلك حكمها فيما جعله للحج منها إذ هما جميعاً قد انطويا تحت لفظ واحد ه فإن قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج فى الحقيقة هو الأفعال الموجبة بالإحرام ولم يكن الإحرام هو الحج وجب أن يحمل على حقيقته فتكون الأهلة التى هى مواقيت للحج شوالا وذا القعدة وذا الحجة لأن هذه الأشهر هى التى تصح فيها أفعال الحج لأنه لو طاف وسعى للحج قبل أشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملا على حقيقته ه قيل له هذا غلط لما فيه من إسقاط حكم اللفظ رأساً وذلك لأن قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] يقتضى أن تكون الأهلة نفسها ميقاتاً للحج وفروض الحج ثلاثة الإحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ه ومعلوم أن الأهلة ليست ميقاتاً للوقوف ولا لطواف الزيارة إذ هما غير مفعولين فى وقت الهلال فلم تبق الأهلة ميقاتاً إلا للإحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ماذكرت لم يكن شيء من هذه الفروض متعلقاً بالأهلة ولا كانت الأهلة ميقاتاً لها فيؤدى ذلك إلى إسقاط ذكر الأهلة وزوال فائدته ه فإن قيل إذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز أن يقال أن الهلال ميقات له ه قيل له ليس ذلك كما ظننت لأن الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فيما سلف ولا يسمى بعد مضى ذلك الوقت هلالا ألا ترى أنه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالا والله تعالى إنما جعل الهلال نفسه ميقاتاً للحج وأنت إنما تجعل غير الهلال ميقاتاً وفى ذلك إسقاط حكم اللفظ ودلالته ألا ترى أنه إذا جعل محل الدين هلالا لشهر كذا كان الهلال نفسه وقتاً لثبوت حق المطالبة ووجوب أدائه إليه لا ما بعده من الأيام وكذلك الإجارات إذا عقدت على الأهلة فإنما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذى فهم وأما قوله أن الحج هو اسم للأفعال الموجبة بالإحرام وأن الإحرام لا يسمى حجاً فإن الإحرام إذا كان سبباً لتلك الأفعال ولا يصح حكمها إلا به فجائز أن يسمى باسمه على ما بينا فى أول الكتاب من تسمية الشيء باسم غيره إذا كان سبباً أو مجاوراً فسمى الإحرام حجاً على هذا الوجه وأيضاً فإنه إذا كان جائزاً إضمار الإحرام حتى يكون فى معنى قل هى مواقيت للناس

وللإحرام الحج على نحو قوله [واسئل القرية] ومعناه أهل القرية وقوله [ولكن البر من اتقى] ومعناه ولكن البر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح إثبات حكم اللفظ في جملة الأهلة مواقيت الحج وأيضاً لما كان الحج في اللغة اسما للقصد وإن كان في الشرع قد علق به أفعال أخر يصح إطلاق الاسم عليه لم يمتنع أن يسمى الإحرام حجاً لأن أول قصد يتعلق به حكم هو الإحرام وقبل الإحرام لا يتعلق بذلك القصد حكم فجائز من أجل ذلك أن يسمى الإحرام حجاً إذ هو أوله فيكون قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج] منتظما للإحرام وغيره من أفعال الحج ومناسكه لو خلينا وظاهره فلما خصت الأفعال بأوقات محصورة خصصناها من الجملة وبقي حكم اللفظ في الإحرام ويدل على أن الحج في اللغة هو القصد قول الشاعر :

يحج مأمومة في قعرها لجف

يعني يقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد أفعال أخر لا يستحق القصد اسم الحج في الشرع إلا بها إسقاط اعتبار القصد فيه ألا ترى أن الصوم في أصل اللغة اسم للإمساك وهو في الشرع اسم لمعان أخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الإمساك في صحته وكذلك الاعتكاف اسم اللبث وهو في الشرع اسم لمعان أخر مع اللبث فكان معنى الاسم الموضوع له معتبراً وإن ألحقت به في الشرع معان أخر لا يثبت حكم الاسم في الشرع إلا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسماً في اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقاً بالإحرام وما قبله لا حكم له جاز أن يكون الإحرام مسمى بهذا الاسم كما سمي به الطواف والوقوف بعرفة وأفعال المناسك فوجب بحق العموم كون الأهلة كلها ميقاتاً للإحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر أفعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها بأوقات محصورة دليل آخر وهو قوله [الحج أشهر معلومات] وقد قدمنا ذكر أقاويل السلف في الأشهر وأن منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم أن يوم النحر من أشهر الحج فوجب بعموم قوله [أشهر معلومات] جواز الإحرام بالحج يوم النحر وإذا صح يوم النحر جاز في سائر السنة لأن أحداً لم يفرق في جوازه بين يوم النحر وبين سائر أيام السنة ، فإن قيل أن من قال عشر من ذي الحجة إنما أراد به عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لأنه يكون الحج فائتاً بطلوع

الفجر من يوم النحر قيل له قول من قال عشراً إن كان مراده عشر ليال فإن ذكر الليالى يقتضى دخول ما بإزائها من الأيام كقوله فى موضع [ثلاث ليال سويا] وقد أراد الأيام ألا ترى إلى قوله فى موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها [ثلاثة أيام إلا رمزاً] وقال تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا] وهى أربعة أشهر وعشرة أيام وقد روى عن على بن أبى طالب وعبد الله بن شداد وعبد الله بن أبى أوفى فى آخرين أن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر ويستحيل أن يكون يوم النحر يوم الحج الأكبر ولا يكون من أشهر الحج وصح ذلك فإن قوله [الحج أشهر معلومات] يقتضى ظاهره استيعاب الشهور الثلاثة ولا ينقص شيء منه إلا بدلالة فثبت بذلك أن يوم النحر من أشهر الحج وقد أباح الله الإحرام فيه بقوله [الحج أشهر معلومات] فوجب أن يصح ابتداء الإحرام فيه وإذا صح فيه صح فى سائر أيام السنة بالاتفاق وفى هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الإحرام قبل دخول أشهر الحج وهو قوله فى سياق الخطاب [فمن فرض فيهن الحج] معنى فرض الحج فيهن إيجابه فيها لأن سائر الأفعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتاً وإنما وقته للفعل لأن الفرض المذكور فى هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذى علقه به وإذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لأفعال المناسك وألزمه إياها بفرض غير موقت وجب أن يصح فعل إحرام الحج قبل أشهر الحج يوجب أفعال المناسك ويدلك على ما ذكرنا أنه يصح أن يبتدىء حجاً بنذر قبل أشهر الحج فيكون موجباً للحج فى وقته المشروط وإن كان إيجابه قبله ومن قال لله على أن أصوم غداً كان فى هذا الوقت موجباً لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز أن يقال لمن أحرم بالحج قبل أشهر الحج أنه موجب للحج فى أشهر الحج وإن كان فرضه وابتداء إحرامه فى غيره فاقتضى ظاهر قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] إيجاب فعل الحج بفرض قبلهن أو فيهن إذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض فى الوقتين • ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبى ﷺ قال (من أراد الحج فليتعجل) وذلك على الإحرام وأفعاله إلا ما قام دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته • ويدل عليه أيضاً قوله فى ذكر المواقيت هن لأهلهن ولمن مر عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة وذلك عموم فى جواز الإحرام بالحج فى أى وقت مر عليهن من السنة • ويدل عليه من جهة

النظر اتفاق الجميع على بقاء إحرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمي الجمار ولو كان الإحرام بالحج لا يجوز قبل أشهر الحج لوجب أن لا يبقى بكماله في الوقت الذي لا يصح فيه ابتداء الإحرام وفي بقاء إحرامه يوم النحر قبل رمي الجمار دليل على جواز ابتدائه وذلك لأن مناسك الحج محصورة بأوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتاً للإحرام لما جاز بقاؤه فيه ألا ترى أن الجمعة لما كانت محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يجز أن تبقى الجمعة بعد الدخول فيها في وقت لا يصح ابتداؤها فيه نحو أن يدخل في الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فتبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح ابتداؤها فيه فكذلك إحرام الحج لو كان محصوراً بأشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد انقضائه كما لا يصح عند مخالفينا ابتداؤه فلما صح بقاؤه في يوم النحر صح ابتداؤه . ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الإحرام بالحج في وقت يتراخى عنه أفعاله ولا يصح إيقاعها فيه فوجب أن يجوز تقديمه على أشهر الحج كما صح فعله فيها لأن موجبه من الأفعال متراخ عنه . وأيضاً لو كان الإحرام موقتاً لوجب أن يتصل به موجب أفعاله كما أن إحرام الصلوة لما كان موقتاً كان موجبه من فرضه متصلا به ولم يجز تراخيه عنه ويحتج لذلك أيضاً باتفاق الجميع على أن المتمتع هو الجامع بين أفعال العمرة والحج في سفر واحد ممن ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يختلف حكم إحرام العمرة بأن يكون في أشهر الحج أو قبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب أن لا يختلف حكم إحرام الحج في كونه في أشهر الحج أو قبله والمعنى الجامع بينهما أن حكم كل واحد من موجب الإحرامين من الأفعال متعلق بوقوعه في أشهر الحج فوجب استواء حكم الإحرامين في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم أفعالهما في صحة وقوعهما في أشهر الحج واحتج من أبى تجويز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج بظاهر قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل أشهر الحج ومع ذلك فإن قوله [الحج أشهر معلومات] حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك أنه معلوم أن الحج لا يكون أشهراً لأن الحج هو فعل الحاج والأشهر هي فعل الله تعالى وغير جائز أن يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت أن فيه ضميراً ويحتمل أن يكون الضمير فعل الحج في أشهر معلومات وليس في شيء منه نفي لجواز إحرامه قبل أشهر الحج وإنما يفيد أن

فعل الحج فى هذه الأشهر وأن الإحرام جائز فيها وليس فى تجويز الإحرام فيها نفى لجوازه فى غيرها فإن قيل قد تضمن ذلك الأمر بإحرام الحج أو أفعاله فيها فغير جائز فعلها فى غيرها . قيل له هذا غلط لأنه ليس فى اللفظ دلالة على الأمر وإنما فيه الدلالة على جوازه فيها فأما الإيجاب فلا دلالة عليه من اللفظ وإذا كان كذلك فأكثر ما فيه تجويز إحرام الحج وأفعاله فى هذه الأشهر وليس فيه نفى لجوازه فى غيرها فإن قيل فإذا كان الإحرام جائزاً فى سائر السنة فلا معنى لتوقيت الأشهر له وهذا المذهب يؤدى إلى إسقاط فائدة التوقيت قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها أنه أفاد أن أفعال الحج مخصوصة بهذه الأشهر ألا ترى أنا نقول أنه لو كان طاف وسعى قبل أشهر الحج أنه لا يعتد به ويعيده ومنها أن التمتع إنما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج فى هذه الأشهر حتى لو قدم طواف العمرة على أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً ولذلك قال أصحابنا فيمن قرن ودخل مكة قبل أشهر الحج وطاف للعمرة وسعى ومضى على قرانه أنه ليس بمتمتع وليس عليه دم القران فأفادت الآية أن هذه الأشهر هى التى يتعلق بها حكم التمتع إذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب أن نصرفه إلى أفعال الحج دون إحرامه ليسلم لنا عموم قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] فى جواز الإحرام فى سائر الأهلة ولو حملناه على الإحرام لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة قوله [قل هى مواقيت للناس والحج] والاقتصار به على معنى قوله [الحج أشهر معلومات] ومع ذلك فلا نكون مستعملين له لأن الله قد أخبر أنه جعل الأهلة وقتاً للحج ومتى قصرناه على أشهر الحج لم يتعلق حكمه بالأهلة وكان متعلقاً بأوقات أخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمى ونحوه وأيضاً فغير جائز أن يريد الإحرام وأفعاله ومتى أراد الأفعال انتفى الإحرام لامتناع إرادتها بلفظ واحد لأن أحدهما هو المقصود بعينه وهو أفعال المناسك والآخر سبب له سمى باسمه على طريق المجاز فغير جائز أن يرادا جميعاً بلفظ واحد ألا ترى أن من حج ولم يقف جاز أن يقال أنه لم يحج ومتى وقف أطلق عليه اسم الحاج وأيضاً لما قال تعالى [الحج أشهر معلومات] وقال النبى ﷺ الحج عرفة وجب أن يكون ذلك تعريفاً للحج المذكور فى قوله [الحج أشهر معلومات] فتكون

والألف واللام لتعريف المعهود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذي هو الوقوف بعرفة في أشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الأشهر ما قدمنا وأيضاً لو صح إرادة الوقت للإحرام وجب استعماله في الأشهر على الندب وقوله [مواقيت للناس والحج] على الجواز حتى يوفي كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم ه فإن قيل إذا أراد به الإحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس] وقوله [أقم الصلوة طرفي النهار] ونحو ذلك من الآي التي فيها توقيت العبادات ه قيل له قد بينا أن قوله [الحج أشهر معلومات] لا دلالة فيه على الوجوب لأنه ليس بأمر وفيه ضمير يحتاج في إثباته إلى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل أن يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على أن المراد بالتوقيت المذكور فيه لماذا هو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الإحرام بالأشهر على جهة الإيجاب وأما الصلوة فإن الله تعالى نص فيها على الأوقات المذكورة بلفظ يقتضي الإيجاب فيها من غير احتمال لغيرها بقوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس] وما جرى مجراه من الأوامر الموقتة ووجه آخر وهو أنا سلمنا لهم أن ذلك وقت الإحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل أن تقديم إحرام الصلوة على وقتها إنما لم يجز من حيث اتصلت فروضها وأركانها بالإحرام وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمتها فلذلك كان حكم تحريمتها حكم سائر أفعالها ولا خلاف في جواز إحرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر أفعاله وغير جائز شيء من فروضه عقيب إحرامه فلذلك اختلفا ه ومن جهة أخرى وهو أن كونه منهياً عن فعل الإحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهياً عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على ذلك أن من تحرم بالصلوة محدثاً أو غير مستقبل القبلة عامداً أو عارياً وهو يجد ثوباً لم يصح دخوله فيها ولو أحرم بالحج وهو مخالط لامرأته أو لابس ثياباً كان إحرامه واقعاً ولزمه حكمه مع مقارنة ما يفسده فلم يجز اعتبار أحكام إحرام الحج بالصلوة ه ووجه آخر وهو أن ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشي وما جرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الإحرام لا يفسده لأنه لو تطيب أو لبس أو اصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الأمور فرضاً فيه ه وأيضاً وجدنا من فروض الحج ما يفعل بعد أشهر الحج ويكون مفعولا في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيئاً من

فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها إلا على وجه القضاء فلم يجز أن تكون الصلوة أصلا للإحرام ويمكن أن يجعل ذلك دليلا فى أصل المسألة بأن يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولا بعد أشهر الحج ويكون ذلك وقتاً له كذلك جائز أن يكون إحرامه قبل أشهر الحج ويكون ذلك وقتاً لأنه لو لم يجز تقديمه على أشهر الحج لما جاز تأخير شيء من فروضه عنه كالصلوة ، فإن قيل لما اتفق الجميع على أن من فاته الحج لا يجوز أن يفعل بإحرامه ذلك حجاً فى القابل وكان عليه أن يتحلل بعمل عمرة دل ذلك على أن الإحرام بالحج فى غير أشهر الحج يوجب عمرة وأنه غير جائز أن يفعل به حجاً ، قيل له فقد جاز أن يبقى إحرامه كاملا بعد أشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمى الجمار حتى زعم الشافعى أنه إن جامع يوم النحر قبل رمى الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج إذ لم يكن يوم النحر عنده من أشهر الحج وقد جاز بقاء إحرامه بكماله فيه فدل على معنيين أحدهما سقوط سؤال السائل لما واعتراضه بما ذكره إذ قد جاز وجود إحرام صحيح بالحج قبل أشهر الحج والمعنى الثانى أنه دل على جواز ابتداء إحرام الحج قبل أشهر الحج إذ قد جاز بقاؤه فيه على ما بيناه فيما سلف ، وأما قول الشافعى فى أن المحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرماً بعمرة فإنه قول ظاهر الإختلال والفساد لأنه لا يخلو من أن يلزمه إحرام الحج على ما عقده على نفسه أو لا يلزمه فإن لم يلزمه كان كمن لم يحرم وبمنزلة من أحرم بالظهر قبل دخول وقتها فلا يلزمه شيء ولا يكون داخلا فيها ولا فى غيرها وأن يلزمه الحج فقد جاز أداء الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وإذا صح إحرامه وأمكنه المضى فيه لم يجزله أن يتحلل منه بعمرة فإن قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه أن يتحلل بعمرة ، قيل له ليس ذلك بعمرة وإنما هو عمل عمرة يتحلل به من إحرام الحج ألا ترى أن من فاته الحج وهو بمكة أنه غير مأمور بالخروج منها إلى الحل لأجل ما لزمه من عمل العمرة إذ كان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولو أراد أن يبتدىء عمرة لأمر بالخروج إلى الحل فدل ذلك على أن ما يفعله بعد الفوات ليس بعمرة وإنما هو عمل عمرة يتحلل به من إحرام الحج وإحرام الحج باق مع الفوات وأيضاً فالذى فاته قد لزمه إحرام الحج وإنما احتاج إلى الإحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعى أن المحرم بالحج قبل أشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمرة

ويوجب عليه قضاء الحج فإذا لم يكن عنده محرماً بالحج فقد لزمه في ذلك شيئان أحدهما أنه لزمه عمرة لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني أنه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الإحرام وهذا لم يحرم قط به فألزمه عمرة لا سبب لها وقد قال النبي ﷺ الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فإذا أحرم ونوى الحج فواجب أن يلزمه ما نوى بقضية قوله ﷺ وإنما لكل امرىء ما نوى * قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] قال أبو بكر قد اختلف السلف في تأويله فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فمن أحرم وروى شريح عن أبي إسحاق عن ابن عباس [فمن فرض فيهن الحج] قال التلبية وكذلك روى عن عبد الله بن مسعود وابن عمر وإبراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا إحرام إلا لمن أهل ولبى * قال أبو بكر وقول من تأول قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] على من أحرم لا يدل على أنه رأى الإحرام جائزاً بغير تلبية لأنه جائز أن يقول فمن أحرم وشرط الإحرام أن يلبي فلم يثبت عن أحد من السلف جواز الدخول في الإحرام بغير تلبية أو ما يقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه وأصحابنا لا يجيزون الدخول في الإحرام إلا بالتلبية وتقليد الهدى وسوقه * والدليل على ذلك حديث فراد بن أبي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن أبي مليكة عن عائشة أن النبي ﷺ دخل عليها وهي كأنها حزينة فقال مالك فقالت لا أنا قضيت عمرتي وألفاني الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم فحجي وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لأنها الذي يقوله المسلمون عند الإحرام وأمره ﷺ على الوجوب * ويدل قوله ﷺ خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الإحرام * ويدل عليه قوله ﷺ أتاني جبريل عليه السلام فقال مر أمتك يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعائر الحج فيتضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على أن رفع الصوت غير واجب فبقي حكمه في فعل التلبية * ويدل عليه أن الحج والعمرة ينتظمان أفعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة فأشبهت الصلوة لما تضمنت أفعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب أن يكون الدخول فيهما بالذكر أو ما يقوم مقامه وقال أصحابنا إذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الإحرام فقد أحرم وقد روى ابنا جابر عن أبيهما عن النبي ﷺ أن من قلد بدنة فقد أحرم واختلف

السلف في ذلك فقال ابن عمر إذا قلد بدنته فقد أحرم وكذلك روى عن علي وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر ابن زيد وسعيد بن جبير وإبراهيم وهذا على أنه قلدها وساقها وهو يريد الإحرام لأنه لا خلاف أنه إذا لم يرد الإحرام لا يكون محرما وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إني قلدت الهدي فلا أحل إلى يوم النحر فأخبر أن تقليد الهدي وسوقه كان المانع له من الإحرام فدل على أن لذلك تأثيراً في الإحرام وأنه قائم مقام التلبية في باب الدخول فيه كما كان له تأثير في منع الإحلال والدليل على أن التقليد بانفراده لا يوجب الإحرام ما روت عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شيء وكذلك قالت عائشة لا يحرم إلا من أهل ولبى تعني من لم يسق هديه ولم يخرج معه قوله تعالى [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج] اختلف السلف في تأويل الرفث فقال ابن عمر هو الجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه أنه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروى عن ابن عباس أنه أنشد في إحرامه :

وهن يمشين بنا هميسا إن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له في ذلك فقال إنما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفث الجماع فما دونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فما دونه من شأن النساء. قال أبو بكر قد قيل إن أصل الرفث في اللغة هو الإفحاش في القول وبالفرج الجماع وباليد الغمز للجماع وإذا كان كذلك فقد تضمن نهيه عن الرفث في الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله أن الجماع مراد به في هذه الآية ويدل على أن الرفث الفحش في المنطق قوله ﷺ (إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن جهل عليه فليقل إني صائم) والمراد فحش القول وإن كان المراد بالرفث هو التعريض بذكر النساء في الإحرام فاللمس والجماع أولى أن يكون محظوراً كما قال تعالى [ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما] عقل منه النهي عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث في شأن الصوم فقال [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] ولا خلاف أنه يريد به الجماع وعقل منه إباحة ما دونه كما أن حظره الرفث في الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لأن حظر القليل يدل على الكثير من جنسه وإباحة الكثير تدل على إباحة القليل من جنسه

وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فمررنا بالرويثة فإذا بها شيخ يقال له أبو هرم قال سمعت أبا هريرة يقول للمحرم من امرأته كل شيء إلا الجماع قال فأهوى رجل منا إلى امرأته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاتله الله قعد على طريق من طرق المسلمين يفتيهم بالضلالة ثم قال للذي قبل امرأته أهرق دما وهذا شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الأمة على خلافه وعلى أن من قبل امرأته في إحرامه بشهوة فعليه دم وروى ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الأمصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع في حال الإحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على أن الجماع ودواعيه محظورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما ورد فيه من السنة ، وأما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب والجدال المراء وقال ابن عباس الجدال أن تجادل صاحبك حتى تغيظه والفسوق المعاصي وروى عن مجاهد لا جدال في الحج قال قد أعلم الله تعالى أشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف قال أبو بكر جميع ما ذكر من هذه المعاني عن المتقدمين جائز أن يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم منهياً عن السباب والمماراة في أشهر الحج وفي غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصي فتضمنت الآية الأمر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصي والفسوق وإن كانت محظورة قبل الإحرام فإن الله نص على حظرها في الإحرام تعظيما لحرمة الإحرام ولأن المعاصي في حال الإحرام أعظم وأكبر عقاباً منها في غيرها كما قال ﷺ (إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن جهل عليه فليقل إني امرؤ صائم) وقد روى أن الفضل بن العباس كان رديف رسول الله ﷺ من المزدلفة إلى منى فكان يلاحظ النساء وينظر إليهن فجعل النبي ﷺ يصرف وجهه بيده من خلفه وقال (إن هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر له) ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم تعظيما لحرمته فكذلك المعاصي والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد بالآية سواء كان مما حظره الإحرام أو كان محظوراً فيه وفي غيره بعموم اللفظ ويكون تخصيصه إياها بحال الإحرام تعظيما للإحرام وإن كانت محظورة في غيره وقد روى مسعود عن منصور عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي

ﷺ قال (من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه) وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لأن الله تعالى لما نهى عن المعاصي والفسوق في الحج فقد تضمن ذلك الأمر بالتوبة منها لأن الإصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصي فأراد الله تعالى أن يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه على ماروى عن النبي ﷺ وقوله تعالى [ولا جدال في الحج] قد تضمن النهي عن مماراة صاحبه ورفيقه وإغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على ماكان عليه أمر الجاهلية لأنه قد استقر على وقت واحد وأبطل به النسيء الذي كان أهل الجاهلية عليه وهو معنى قوله ﷺ ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض يعني عود الحج إلى الوقت الذي جعله الله له واتفق ذلك في حجة النبي ﷺ وقوله [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج] وإن كان ظاهره الخبر فهو نهي عن هذه الأفعال وعبر بلفظ النفي عنها لأن المنهى عنه سبيله أن يكون منفياً غير مفعول وهو كقوله في الأمر [والوالدات يرضعن أولادهن ويتربصن بأنفسهن] وما جرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الأمر * قوله تعالى [وتزودوا فإن خير الزاد التقوى] روى عن مجاهد والشعبي أن أناساً من أهل اليمن كانوا لا يتزودون في حجهم حتى نزلت [وتزودوا فإن خير الزاد التقوى] وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه إن قوماً كانوا يرمون بأزوادهم يتسمون بالمتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه أن معناه أن تزودوا من الأعمال الصالحة فإن خير الزاد التقوى * قال أبو بكر لما احتملت الآية الأمرين من زاد الطعام وزاد التقوى وجب أن يكون عليهما إذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكر التزود من الأعمال الصالحة في الحج لأنه أحق شيء بالاستكثار من أعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كما نص على حظر الفسوق والمعاصي فيه وإن كانت محظورة في غيره تعظيما لحرمة الإحرام وأخبار أنها فيه أعظم مأثما فجمع الزادين في عموم اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم أخبر أن زاد التقوى خيرهما لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتوصفة الذين يتسمون بالمتوكلة في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على أن من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة لأنه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ حين سئل عن الإستطاعة فقال هي الزاد والراحلة والله الموفق.

باب التجارة فى الحج

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] يعني المخاطبين بأول الآية وهم المأمورون بالتزود للحج وأباح لهم التجارة فيه وروى أبو يوسف عن العلاء بن السائب عن أبي أمامة قال قلت لابن عمر إني رجل أكري الإبل إلى مكة أفيجزى من حجتي قال ألست تلبي فتقف وترمي الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله ﷺ عن مثل ما سألتني فلم يجبه حتى أنزل الله هذه الآية [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فقال ﷺ أنتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذو المجاز وعكاظ متجراً للناس فى الجاهلية فلما كان الإسلام تركوا حتى نزلت [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فى مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال أتاه رجل فقال إني آجرت نفسي من قوم على أن أخدمهم ويحجون بي فهل لي من حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى [لهم نصيب مما كسبوا] وروي نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم أحداً روي عنه خلاف ذلك إلا شيئاً رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله رجل أعرابي فقال إني أكري إبلي وأنا أريد الحج أفيجزيني قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب فى قوله [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فهذا فى شأن الحاج لأن أول الخطاب فيهم وسائر ظواهر الآي المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية نحو قوله [وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله] وقوله [وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر - إلى قوله - ليشهدوا منافع لهم] ولم يخصص شيئاً من المنافع دون غيرها فهو عام فى جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى [وأحل الله البيع وحرم الربا] ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك على أن الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا فى مواسم منى ومكة فى أيام الحج والله أعلم.

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] قال أبو بكر

قد دل ذلك على أن مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس فى ظاهره دلالة على أنه من فروضه فلما قال فى سياق الخطاب [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] أبان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لأن أمره بالإفاضة مقتض للوجوب ولا تكون الإفاضة فرضاً إلا والكون بها فرضاً حتى يفيض منها إذ لا يتوصل إلى الإفاضة إلا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف فى تأويل قوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدي أنه أراد الإفاضة من عرفة قالوا وذلك لأن قريشاً ومن دان دينها يقال لهم الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الإسلام أنزل الله تعالى على نبيه [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] فأمر رسول الله ﷺ قريشاً ومن دان دينها أن يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث أفاض الناس وحكي عن الضحاك أنه أراد به الوقوف بالمزدلفة وأن يفيضوا من حيث أفاض إبراهيم عليه السلام وقيل أنه إنما قال [الناس] وأراد إبراهيم وحده كما قال تعالى [الذين قال لهم الناس] وكان رجلا واحداً ولأن إبراهيم عليه السلام لما كان الإمام المقتدى به سماه الله تعالى أمة كان بمنزلة الأمة التي تتبع سنته جاز إطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الأول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وإنما ذكر الناس ههنا وأمر قريشاً بالإفاضة من حيث أفاض الناس لأنهم كانوا أعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالإضافة إليهم فلذلك قال [من حيث أفاض الناس] فإن قيل لما قال [فإذا أفضتم من عرفات] ثم عقب ذلك بقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وثم يقتضي الترتيب لا محالة علمنا أن هذه الإفاضة هي بعد الإفاضة من عرفات وليس بعدها إفاضة إلا من المزدلفة وهي المشعر الحرام فكان حمله على ذلك أولى منه على الإفاضة من عرفة ولأن الإفاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لإعادتها * قيل له إن قوله تعالى [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] عائد إلى أول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وأفعاله فكأنه قال يا أيها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له أفيضوا من حيث أفاض الناس فيكون ذلك راجعاً إلى صلة خطاب المأمورين وهو كقوله تعالى [ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن] والمعنى بعد ما ذكرنا لكم أخبرناكم أنا آتينا موسى

الكتاب تماما على الذى أحسن ويجوز أن يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وأفيضوا من حيث أفاض الناس كما قال تعالى [ثم كان من الذين آمنوا] معناه وكان من الذين آمنوا وقوله [ثم الله شهيد على ما تفعلون] معناه والله شهيد فإذا كان ذلك سائغاً فى اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه إلى غيره وأما قولك أن ذكر عرفات قد تقدم فى قوله فإذا أفضتم من عرفات فلا يكون لقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وجه فليس كذلك لأن قوله [فإذا أفضتم من عرفات] لا دلالة فيه على إيجاب الوقوف وقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] هو أمر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد أفاد به من إيجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله [فإذا أفضتم من عرفات] إذ لا دلالة فى قوله [فإذا أفضتم من عرفات] على فرض الوقوف ومع ذلك فلو اقتصر على قوله [فإذا أفضتم من عرفات] لكان جائزاً أن يظن ظان أنه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التارك الوقوف على جملة أمرهم فى الوقوف بالمزدلفة دون عرفات فأبطل ظن الظان لذلك بقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] واتفقت الأمة مع ذلك على أن تارك الوقوف بعرفة لا حج له ونقلته عن النبي ﷺ قولا وعملا وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال سئل رسول الله ﷺ كيف الحج قال (الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح أو يوم جمع فقد تم حجه) وروى الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي عن النبي ﷺ أنه قال بالمزدلفة (من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه) وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر إذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقهاء مجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلا فقال سائرهم إذا وقف نهاراً فقد تم حجه وإن دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند أصحابنا إن لم يرجع قبل الإمام وقال مالك بن أنس إن لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه وأصحابه يزعمون أنه قال ذلك لأن مذهبه أن فرض الوقوف بالليل دون النهار وأن الوقوف نهاراً غير مفروض إنما هو مسنون وروى عن ابن الزبير أن من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه والدليل على صحة القول الأول قوله ﷺ فى حديث عروة ابن مضرس وأفاض من عرفة قبل ذلك ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فحكم بصحة

حجه وإتمامه بوقوفه في أحد الوقتين من ليل أو نهار ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله أفيضوا من عرفات ولم يخصصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر الوقت فاقتضى ذلك جوازه في أي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر أنا وجدنا سائر المناسك ابتداؤها بالنهار وإنما يدخل فيه الليل تبعاً ولم نجد شيئاً منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الأصول ألا ترى أن طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمي والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وإنما يفعل بالليل على أنه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة ، وأيضاً قد نقلت الأمة وقوف النبي ﷺ نهاراً إلى يومنا هذا وأنه دفع منها عند سقوط القرص وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتاً للفرض وأيضاً لما قيل يوم عرفة ونقلت هذه التسمية عن النبي ﷺ في أخبار كثيرة منها أن الله تعالى يباهي ملائكته يوم عرفة ومنها أن صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك أطلقت الأمة ذلك عليه دل على أن النهار وقت الفرض فيه وأن الوقوف ليلا إنما يفعله من وقف فائتا ألا ترى أنه لما قيل يوم الجمعة ويوم الأضحى ويوم الفطر كانت هذه الأفعال واقعة في هذه الأيام نهاراً ولذلك أضيفت إليها دل ذلك على أن فرض الوقوف يوم عرفة وأنه يفعل ليلا على وجه القضاء لما فاته كما يرمي الجمار ليلا على وجه القضاء لما فاته نهاراً وكذلك الطواف والذبح والحلق ، واختلف في موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر وروى جابر عن النبي ﷺ أنه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادي عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواة الأخبار أن النبي ﷺ دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روي أن أهل الجاهلية كانوا يدفعون منها إذا صارت الشمس على رؤس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم وأنهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي ﷺ ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله ﷺ الناس

يوم عرفة فقال (يا أيها الناس ليس البر في إيجاب الخيل ولا في إيضاع الإبل ولكن سيراً حسناً جميلا ولا تواطئوا ضعيفاً ولا تؤذوا مسلما) وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أسامة بن زيد قال كان سيرنا مع رسول الله ﷺ حين يدفع من عرفات العنق غير أنه كان إذا وجد فجوة نص والله أعلم .

باب الوقوف بجمع

قال الله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] ولم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعاً فمن الناس من يقول أن هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله [واذكروه كما هداكم] هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع ، فيكون الذكر الأول غير الثاني والصلوة تسمى ذكراً قال النبي ﷺ (من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وتلا عند ذلك قوله تعالى [وأقم الصلوة لذكري] فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بالمزدلفة وروى أسامة بن زيد وكان رديف رسول الله ﷺ من عرفات إلى المزدلفة أنه قال للنبي ﷺ في طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة أمامك فلما أتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والأخبار عن النبي ﷺ متواترة في جمع النبي ﷺ بين المغرب والعشاء بالمزدلفة ، وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال أبو يوسف تجزيه وظاهر قوله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] إذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي ﷺ الصلوة أمامك وحمله على ذلك أولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لأن قوله تعالى [واذكروه كما هداكم] هو الذكر في موقف جمع فواجب أن تحمل الذكر الأول على الصلوة حتى تكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكراراً وأيضاً فإن قوله [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] هو أمر يقتضي الإيجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه ، وقد اختلف أهل العلم في الوقوف بالمزدلفة هل هو من فروض الحج أم لا فقال قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة

وقال جمهور أهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة واحتج من لم يجعله من فروضه بما روى عن النبي ﷺ فى حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلى عن النبي ﷺ أنه قال (الحج عرفة فمن وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه) وقال فى بعض الأخبار من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بصحة حجه بإدراك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر ونقله الناس قاتلين له أن النبي ﷺ قدم ضعفة أهله بليل وفى بعض الأخبار ضعفة الناس من المزدلفة ليلا وقال لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها فرضاً لما رخص لهم فى تركه للضعف كما لا يرخص فى الوقوف بعرفة لأجل الضعف فإن قيل لأنهم كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو أحد من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة أهله من المزدلفة فيقفون عند المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدفعون قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي ﷺ بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي ﷺ ضعفة أهله بالوقوف حين تعجلهم منها ليلا ولو كان ذلك وقت الوقوف لأمرهم به ولم يرخص لهم فى تركه مع إمكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر فإنما هو من فعله ليس عن النبي ﷺ ولم يقل ابن عمر أيضاً أن هذا وقت الوقوف وإنما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع إلى منى ويدل على أن وقت الوقوف بعد طلوع الفجر إنا وجدنا سائر أفعال المناسك إنما وقتها بالنهار والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا واحتج من جعل الوقوف بها فرضاً بظاهر قوله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] فظاهره يقتضى الوجوب ويحتجون أيضاً بحديث مطرف بن طريف عن الشعبى عن عروة بن مضرس عن النبي ﷺ قال (من أدرك جمعاً والإمام واقف فوقف مع الإمام ثم أفاض مع الناس فقد أدرك الحج ومن لم يدرك فلا حج له) وبما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى قال رأيت رسول الله ﷺ واقفاً بعرفات فأقبل ناس من أهل نجد فسألوه عن الحج فقال (الحج يوم عرفة ومن أدرك جمعاً قبل الصبح فقد أدرك الحج) فأما قوله [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] فلا دلالة فيه على ما ذكروا وذلك لأنه أمر بالذكر وقد اتفق الجميع على أن الذكر هناك

غير مفروض فإن تركه لا يوجب نقصاً فى الحج وليس الوقوف ذكر فى الآية فسقط الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا أن المراد بهذا الذكر هو فعل صلوة المغرب هناك وأما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فإنه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن أبي زائدة وعبد الله بن أبي السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي ﷺ ذكروا فيه أنه قال (من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وأفاض قبل ذلك من عرفة ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه) ولم يذكر منهم أحد أنه قال فلا حج له ومع ذلك فقد اتفقوا أن ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي ﷺ فكذلك الوقوف وقوله فلا حج له يحتمل أن يريد به نفي الفضل لا نفي الأصل كما قال ﷺ (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) وكما روى عمر من قدم ثقله فلا حج له ٭ وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ فإنه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ وقال فيه (من وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه) فعلمنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة فى شرط إدراك الحج وإن رواية من روى من أدرك جمعاً قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الأمة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه أنه أمر أحداً بالوقوف بها ليلا ومع ذلك فقد عارضته الأخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم وقف معنا هذا الموقف وسائر أخبار عبد الرحمن بن يعمر أنه قال من أدرك عرفة فقد أدرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من شرط معه الوقوف بالمزدلفة وأظن الأصم وابن علية القائلين بهذه المقالة ٭ واحتجوا فيه من طريق النظر بأنه لما كان فى الحج وقوفان واتفقنا على فرضية أحدهما وهو الوقوف بعرفة وجب أن يكون الآخر فرضاً لأن الله عز وجل ذكرهما فى القرآن كما أنه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين فى الصلوة فقال له أما قولك أنهما لما كانا مذكورين فى القرآن كانا فرضين فإنه غلط فاحش لأنه يقتضي أن يكون كل مذكور فى القرآن فرضاً وهذا خلف من القول وعلى أن الله تعالى لم يذكر الوقوف وإنما قال [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فإن كان أوجبه قياساً على الوقوف بعرفة فإنه يطالب

بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له أليس قد طاف النبي ﷺ حين قدم مكة وسعى ثم طاف أيضاً يوم النحر وطاف للصدر وأمر به فهل وجب أن يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الإيجاب فإذا جاز أن يكون بعض الطواف ندبا وبعضه واجباً فما ينكر أن يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندبا وبعضه واجباً ه قوله تعالى [فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم] قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله [فإذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياماً وقعوداً] وقوله [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض] ومنه قوله ﷺ (فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا) يعني افعلوا على التمام ء وقوله [فاذكروا الله كذكركم آباءكم] قد قيل فيه وجهان أحدهما الأذكار المفعولة في سائر أحوال المناسك كقوله [إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة] وهو مأمور به قبل الطلاق على مجرى قولهم إذا حججت فطف بالبيت وإذا أحرمت فاغتسل وإذا صليت فتوضأ وقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم] وإنما هو قبل الصلوة وكذلك [فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله] جائز أن يريد الأذكار المسنونة بعرفات والمزدلفة وعند الرمي والطواف وقيل فيه أن أهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون مآثرهم ومفاخر آبائهم فأبدلهم الله به ذكره وشكره على نعمه والثناء عليه فقال النبي ﷺ بعرفات (إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى) ثم تلا [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم] فكان خروج الكلام على حال لأهل الجاهلية في ذكرهم آباءهم والله أعلم .

باب أيام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل [واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] قال أبو بكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلي قال قال رسول الله ﷺ أيام منى ثلاثة أيام التشريق فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه واتفق أهل العلم على أن قوله بيان المراد الآية في قوله [أيام معدودات] ولا خلاف بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق وقد روى ذلك عن علي وعمر

وابن عباس وابن عمر وغيرهم إلا شيء رواه ابن أبي ليلى عن المنهال عن زر عن علي قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في أيها شئت وقد قيل إن هذا وهم والصحيح عن علي أنه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك أيضاً لأنه قال [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] وذلك لا يتعلق بالنحر وإنما يتعلق برمي الجمار والمفعول في أيام التشريق . وأما المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر أن المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في أيها شئت قال ابن عمر المعدودات أيام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وقد روى ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده أيام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلاثة أيام بعده التشريق وروى عبد الله بن موسى أخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات أيام العشر والمعلومات أيام النحر فقوله المعدودات أنها أيام العشر لا شك في أنه خطأ ولم يقل به أحد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس بإسناد صحيح أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وإبراهيم في آخرين منهم وقد روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه أحمد بن أبي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب أبو العباس الطوسي إلى أبي يوسف يسأله عن الأيام المعلومات فأملى على أبي يوسف جواب كتابه اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فروى عن علي وابن عمر أنها أيام النحر وإلى ذلك أذهب لأنه قال [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] وذكر شيخنا أبو الحسن الكرخي عن أحمد القارى عن محمد عن أبي حنيفة أن المعلومات العشر وعن محمد أنها أيام النحر الثلاثة يوم الأضحى ويومان بعده . قال أبو بكر فحصل من رواية أحمد القارى عن محمد ورواية بشر ابن الوليد عن أبي يوسف أن المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم تختلف عن أبي حنيفة أن المعلومات أيام العشر والمعدودات أيام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] لا دلالة فيه على أن المراد أيام النحر لاحتماله أن يريد لما رزقهم من بهيمة الأنعام كقوله [ولتكبروا الله على ما هداكم] والمعنى لما

هذا كم وأيضاً يحتمل أن يريد بها أيام العشر لأن فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه أياما وذكر أهل اللغة أن المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لأن وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى [بخس دراهم معدودة] وإنما يوصف بالعدد إذا أريد به التقليل لأنه يكون نقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للأخرى معلومات فعرفت بالشهرة لأنها عشرة ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة بعد يوم النحر وأن للحاج أن يتعجل في اليوم الثاني منها إذا رمى الجمار وينفر وأن له أن يتأخر إلى اليوم الثالث حتى يرمى الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثاني فروى عن عمر وابن عمر وجابر بن زيد والحسن وإبراهيم أنه إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل أن ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من الغد وروى عن الحسن البصري أن له أن ينفر في اليوم الثاني إذا رمى وقت الظهر كله فإن أدركته صلوة العصر بمنى فليس له أن ينفر إلى اليوم الثالث وقال أصحابنا إنه إذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له أن ينفر حتى يرمى جمرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك إلا أن يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أن من أقام بمنى إلى اليوم الثالث أنه لا يجوز له النفر حتى يرمى، وإنما قالوا إنه لا يلزمه رمى اليوم الثالث بإقامته بمنى إلى أن يمسى من قبل أن الليلة التي تلي اليوم الثاني هي تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها ألا ترى أنه لو ترك الرمي في اليوم الأول رماه في ليلته ولم يكن مؤخراً له عن وقته لأنه ﷺ رخص للرعاة أن يرموا ليلا فكان حكم الليلة حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فلذلك قالوا إن إقامته في اليوم الثاني بمنى إلى أن يمسى بمنزلة إقامته بها نهاراً وإذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمي بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول أبي حنيفة في تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال إذ قد صار وقتاً للزوم الرمي ويستحيل أن يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه ه وأما قوله تعالى [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى] فإنه قد قيل فيه وجهان أحدهما فلا إثم عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبد الله بن مسعود ومثله ما روى عن النبي ﷺ أنه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع

كيوم ولدته أمه والوجه الثانى أنه لا مأثم عليه فى التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال [من تأخر فلا إثم عليه] لأنه مباح له التأخير . وقوله [لمن اتقى] يحتمل لمن اتقى ما نهى الله عنه فى الإحرام بقوله [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال الحج] وإن لم يتق فغير موعود بالثواب .

قوله تعالى [ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا] الآية . قال أبو بكر فيه تحذير من الاغترار بظاهر القول وما يبديه من حلاوة المنطق والاجتهاد فى تأكيد مايظهره فأخبر الله تعالى أن من الناس من يظهر بلسانه مايعجبك ظاهره [ويشهد الله على ما فى قلبه] وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى [قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون اتخذوا أيمانهم جنة] وقوله [وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم] فأعلم الله تعالى نبيه ضمائرهم لئلا يغتر بظاهر أقوالهم وجعله عبرة لنا فى أمثالهم لئلا نتكل على ظاهر أمور الناس وما يبدونه من أنفسهم وفيه الأمر بالاحتياط فيما يتعلق بأمثالهم من أمور الدين والدنيا فلا نقتصر فيها أمرنا بائتمان الناس عليه من أمر الدين والدنيا على ظاهر حال الإنسان دون البحث عنه . وفيه دليل على أن علينا استبراء حال من يراد للقضاء والشهادة والفتيا والإمامة وما جرى مجرى ذلك فى أن لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم إذ قد حذرنا الله تعالى أمثالهم فى توليتهم على أمور المسلمين ألا ترى أنه عقبه بقوله [وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل] فكان ذكر التولى فى هذا الموضع إعلاما لنا أنه غير جائز الاقتصار على ظاهر مايظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته . قوله تعالى [وهو ألد الخصام] هو وصف له بالمبالغة فى شدة الخصومة والقتل للخصم بها عن حقه وإحالته إلى جانبه ويقال لده عن كذا إذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ إنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضى بما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله [وهو ألد الخصام] أنه أشد المخاصمين خصومة . وقوله [والله لا يحب الفساد] نص على بطلان مذهب أهل الإجبار لأن مالا يحبه الله فهو لا يريده وما يريده فهو لا يحبه فأخبر الله تعالى فى هذه الآية أنه لا يحب الفساد ، فهذا يوجب أن لا يفعل الفساد لأنه لو فعله لكان مريداً له ومحباً له وهو

مثل قوله [وما الله يريد ظلماً للعباد] فنفى عن نفسه فعل الظلم لأنه لو فعله لكان مريداً له لاستحالة أن يفعل مالا يريد ويدل على أن محبته لكون الفعل هي إرادته له أنه غير جائز أن يحب كونه ولا يريد أن يكون بل يكره أن يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضاً مختلا في كلامه ويدل عليه قوله تعالى [إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم] والمعنى إن الذين يريدون فدل على أن المحبة هي الإرادة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال (إن الله أحب لكم ثلاثاً وكره لكم ثلاثاً أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال) فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل أن ما أراده فقد أحبه كما أن ما كرهه فلم يرده إذ كانت الكراهة في مقابلة الإرادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضاً لكل واحدة من الإرادة والمحبة دل على أنهما سواء. قوله تعالى [فاعلموا أن الله عزيز حكيم] فإن العزيز هو المنيع القادر على أن يمنع ولا يمنع لأن أصل العزة الامتناع ومنه يقال أرض عزاز إذا كانت ممتنعة بالشدة والصعوبة وأما الحكيم فإنه يطلق في صفة الله تعالى على معنيين أحدهما العالم إذا أريد به ذلك جاز أن يقال لم يزل حكيما والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم وإذا أريد به ذلك لم يجز أن يقال لم يزل حكيما كما لا يجوز أن يقال لم يزل فاعلا فوصفه لنفسه بأنه حكيم يدل على أنه لا يفعل الظلم والسفه والقبائح ولا يريدها لأن من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع أهل العقل وفيه دليل على بطلان قول أهل الجبر . وقوله تعالى [هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة] هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه] وإنما كان متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ وإتيان الله واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر [هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك] فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله [أو يأتي ربك] لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في آية محكمة [ليس كمثله شيء] وجعل إبراهيم عليه السلام ما شاهده من حركات النجوم وانتقالها

دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل [وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه] يعنى فى حدث الكواكب والأجسام تعالى الله عن قول المشبهة علوا كبيراً فإن قيل فهل يجوز أن يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أوما جرى مجرى ذلك ؛ قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل إلا فى موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى [واسئل القرية التى كنا فيها] وهو يريد أهل القرية وقال [إن الذين يؤذون الله ورسوله] وهو يعنى أولياء الله والمجاز إنما يستعمل فى الموضع الذى يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيما لا يشتبه معناه على السامع ؛ وقوله عز وجل [وإلى الله ترجع الأمور] فيه وجهان أحدهما أنه لما كانت الأمور كلها قبل أن يملك العباد شيئاً منها له خاصة ثم ملكهم كثيراً من الأمور ثم تكون الأمور كلها فى الآخرة إليه دون خلقه جاز أن يقول ترجع إليه الأمور والمعنى الآخر أن يكون بمعنى قوله [ألا إلى الله تصير الأمور] يعنى أنه لا يملكها غيره لا على أنها لم تكن إليه ثم صارت إليه لكن على أنه لا يملكها أحد سواه كما قال لبيد :

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه يحور رماداً بعد إذ هو ساطع

وإنما عنى على أنه يصير رماداً لا على أنه كان رماداً مرة ثم رجع إلى ما كان قوله تعالى [كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين] الآية قيل فيه أنهم كانوا أمة واحدة على الكفر وإن كانوا مختلفين فى مذاهبهم وجائز أن يكون فيهم مسلمون إلا أنهم قليلون فى نفسهم وجائز إذا كان كذلك إطلاق اسم الأمة على الجماعة لانصرافه إلى الأعم الأكثر وقال قتادة والضحاك كانوا أمة واحدة على الحق فاختلفوا وقوله [فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه] فإن عبد الله بن طاوس يروى عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهذا يومهم الذى اختلفوا فيه فهدانا الله له ولليهود غد وللنصارى بعد غد) وروى الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ نحوه إلا أنه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا وغد لليهود وبعد غد للنصارى ففى هذا الحديث أن المراد بقوله [فهدى الله الذين لما اختلفوا فيه] هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضى سائر الحق الذى هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة أحدها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

باب من يبدأ به فى النفقة عليه

قال الله تعالى [يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين] الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف إليه النفقة فقال تعالى [قل ما أنفقتم من خير] فذلك يتناول القليل والكثير لشمول اسم الخير لجميع الإنفاق الذى يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف إليه بقوله [فللوالدين والأقربين] ومن ذكر فى الآية وأن هؤلاء أولى من غيرهم ممن ليس هو فى منزلتهم بالقرب والفقر وقد بين فى آية أخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله [ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن أهلك وقال قتادة العفو الفضل فأخبر فى هذه الآية أن النفقة فيما يفضل عن نفسه وأهله وعياله وعلى هذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم (خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى ـ وفى خبر آخر ـ خير الصدقة ما أبقت غنى وابدأ بمن تعول) فهذا موافق لقوله [ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أخبار فى التبدئة بالأقرب فالأقرب فى النفقة فمنها حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول أمك وأبوك وأختك وأخوك وأدناك فأدناك وروى مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد دل ذلك على معنى الآية فى قوله [قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين] وإنما المراد بها تقديم الأقرب فالأقرب فى الإنفاق وروى عن الحسن البصري أن الآية فى الزكاة والتطوع جميعاً وأنها ثابتة الحكم غير منسوخة عليه وقال السدى هى منسوخة بفرض الزكاة * قال أبو بكر هى ثابتة الحكم عامة فى الفرض والتطوع أما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وإن سفلوا لقيام الدلالة عليه وأما التطوع فهى عامة فى الجميع ومتى أمكننا استعمالها مع فرض الزكاة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى أمكن الجمع بين جميعها فى أحكامها من غير إثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شىء منها وليس يمتنع أن يكون المراد به النفقة على الوالدين والأقربين إذا كانوا محتاجين وذلك إذا كان الرجل غنياً لأن قوله تعالى [قل العفو] قد دل على أن النفقة إنما تجب عليه فيما يفضل فإذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شىء فليس عليه نفقة * وقد دلت الآية على معان منها أن القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى إذا أراد بها وجه الله وينتظم

ذلك الصدقات من النوافل والفروض ومنها أن الأقرب فالأقرب أولى بذلك بقوله [فللوالدين والأقربين] مع بيان النبي ﷺ لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك وأدناك فأدناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والأقربين عليه فإن قيل فينبغي أن يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر في الآية قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصصنا بعضها من النفقة التي تستحقها الأقارب بدلالة وهم داخلون في الزكاة والتطوع * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبي هريرة قال دينار أعطيته في سبيل الله ودينار أعطيته مسكينا ودينار أعطيته في رقبة ودينار أنفقته على أهلك فإن الدينار الذي أنفقته على أهلك أعظمها أجراً وقد روى ذلك مرفوعا إلى النبي ﷺ حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن يحيى المروزي قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا المسعودي عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبدالله ابن زيد عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال إن المسلم إذا أنفق نفقة على أهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله [يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] وقد اختلف في المراد به فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى قال الحسن وعطاء الوسط من غير إسراف وقال مجاهد أراد به الصدقة المفروضة * قال أبو بكر إذا كان العفو ما فضل فجائز أن يريد به الزكاة المفروضة في أنها لا تجب إلا فيما فضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة ويجوز أن يريد به صدقة التطوع فيتضمن ذلك الأمر بالإنفاق على نفسه وعياله والأقرب فالأقرب منه ثم بعد ذلك ما يفضل يصرفه إلى الأجانب ويحتج به في أن صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير إذ كان الله تعالى إنما أمرنا بالإنفاق من العفو والفاضل عن الغنى .

قوله تعالى [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] هذا يدل على فرض القتال لأن قوله [كتب عليكم] بمعنى فرض عليكم كقوله [كتب عليكم الصيام] ثم لا يخلو القتال المذكور في الآية من أن يرجع إلى معهود قد عرفه المخاطبون أو لم يرجع إلى معهود لأن الألف واللام تدخلان للجنس أو للمعهود فإن كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام

إليه نحو قوله تعالى [وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة] وقوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فإن كان كذلك فإنما هو أمر بقتال على وصف وهو أن نقاتل المشركين إذا قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبنياً على معهود قد علم حكمه مكرر ذكره تأكيداً وإن لم يكن راجعاً إلى معهود فهو لا محالة مجمل مفتقر إلى البيان وذلك أنه معلوم عند وروده أنه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو مجمل مفتقر إلى البيان وسنبين اختلاف أهل العلم في فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا إلى قوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] إن شاء الله تعالى * وقوله [وهو كره لكم] معناه مكروه لكم أقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى أي مرضي وقوله تعالى [يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام] قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال في الشهر الحرام ونظيره في الدلالة على مثله قوله [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] وقوله [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم] وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله ﷺ يغزو في الشهر الحرام إلا أن يغزى فإذا حضر ذلك أقام حتى ينسلخ وقد اختلف في نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه باق لم ينسخ وممن قال ذلك عطاء بن أبي رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم أن ذلك لم يكن يحل لهم أن يغزوا في الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فيه قال فحلف لي ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا قال وما نسخت * وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب أن القتال جائز في الشهر الحرام وهو قول فقهاء الأمصار والأول منسوخ بقوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] الآية لأنها نزلت بعد حظر القتال في الشهر الحرام وقد اختلف في السائلين عن ذلك من هم فقال الحسن وغيره إن الكفار سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا

عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل أنها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبد الله عمرو بن الحضرمي مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال فى الشهر الحرام وقد كان أهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال فى هذه الأشهر فأعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال فى الشهر الحرام وأرى المشركين مناقضة بإقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل فى الشهر الحرام مع أن الكفر أعظم الإجرام ومع إخراج أهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لأنهم أولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله [إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر] فأعلمهم الله أن الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو أن الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم إياه فيه فجعلوه لأوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفراً بالمسجد الحرام وأخرجوا أهله منه وهم المؤمنون لأنهم أولى به من الكفار فأعلمهم الله أن الكفار مع هذه الإجرام أولى بالعيب من قتل رجل من المشركين فى الشهر الحرام والله سبحانه وتعالى أعلم .

﴿ تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى وأوله باب تحريم الخمر ﴾

صفحة

صفحة

(تم الفهرست)

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

تحقيق

محمد الصادق قمحاوي

عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف

والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الثاني

دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

باب تحريم الخمر

قال الله تعالى [يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما
أكبر من نفعهما] هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت
كافية مغنية وذلك لقوله [قل فيهما إثم كبير] والإثم كله محرم بقوله تعالى [قل إنما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم] فأخبر أن الإثم محرم ولم يقتصر على إخباره
بأن فيها إثماً حتى وصفه بأنه كبير تأكيداً لحظرها . وقوله [ومنافع للناس] لا دلالة فيه
على إباحتها لأن المراد منافع الدنيا وأن في سائر المحرمات منافع لمرتكبيها في دنياهم إلا
أن تلك المنافع لا تفي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على
إباحتها لا سيما وقد أكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية [وإثمهما أكبر من
نفعهما] يعني أن ما يستحق بهما من العقاب أعظم من النفع العاجل الذي يبتغى منهما .
ومما نزل في شأن الخمر قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون] وليس في هذه الآية دلالة على تحريم ما لم يسكر منها وفيها الدلالة على
تحريم ما يسكر منها لأنه إذا كانت الصلاة فرضاً نحن مأمورون بفعلها في أوقاتها فكل
ما أدى إلى المنع منها فهو محظور فإذا كانت الصلاة ممنوعة في حال السكر وكان شربها مؤدياً
إلى ترك الصلاة كان محظوراً لأن فعل ما يمنع من الفرض محظور . ومما نزل في شأن الخمر
مما لا مساغ للتأويل فيه قوله تعالى [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من
عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون] فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها
من وجوه أحدها قوله [رجس من عمل الشيطان] وذلك لا يصح إطلاقه إلا فيما كان
محظوراً محرماً ثم أكده بقوله [فاجتنبوه] وذلك أمر يقتضي لزوم اجتنابه ثم قال تعالى
[فهل أنتم منتهون] ومعناه فانتهوا . فإن قيل ليس في قوله تعالى [فيهما إثم كبير] دلالة
على تحريم القليل منها لأن مراد الآية ما يلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة

والقتال فإذا حصل المأثم بهذه الأمور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها ، قيل له معلوم أن فى مضمون قوله [فيهما إثم كبير] ضمير شربها لأن جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وإنما المأثم مستحق بأفعالنا فيها فإذا كان الشرب مضمراً كان تقديره فى شربها وفعل الميسر إثم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الخمر لكان معقولا أن المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها ، وقد روى فى ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله [يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] قال الميسر هو القمار كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله وقال وقوله تعالى [لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون] قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فإذا صلوا العشاء شربوها ثم أن ناساً من المسلمين شربوها فاقتتل بعضهم بعضاً وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فأنزل الله [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه] قال فالميسر القمار والأنصاب الأوثان والأزلام القداح كانوا يستقسمون بها ، قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن ابن مهدى عن سفيان عن أبى إسحاق عن أبى ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون] فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما] فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ـ إلى قوله ـ فهل أنتم منتهون] فقال عمر انتهينا إنها تذهب المال وتذهب العقل ، قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال أخبرنا المغيرة عن أبى رزين قال شربت الخمر بعد الآية التى نزلت فى البقرة وبعد الآية التى فى النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فإذا حضرت تركوها ثم حرمت فى المائدة فى قوله [فهل أنتم منتهون] فانتهى القوم عنها فلم يعودوا فيها ، فمن الناس من يظن أن قوله [قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس] لم يدل على التحريم لأنه لو كان دالا لما شربوه ولما أقرهم النبي ﷺ ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لأنه جائز أن يكونوا تأولوا فى قوله

[ومنافع للناس] جواز استباحة منافعها فإن الإثم مقصور على بعض الأحوال دون بعض فإنما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل وأما قوله إنها لو كانت حراما لما أقرهم النبي ﷺ على شربها فإنه ليس فى شيء من الأخبار علم النبي ﷺ بشربها ولا إقرارهم عليه بعد علمه وأما سؤال عمر رضى الله عنه بيانا بعد نزول هذه الآية فلأنه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بيانا يزول معه احتمال التأويل فأنزل الله تعالى [إنما الخمر والميسر] الآية * ولم يختلف أهل النقل فى أن الخمر قد كانت مباحة فى أول الإسلام وأن المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي ﷺ بذلك وإقرارهم عليه إلى أن حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول إن تحريمها على الإطلاق إنما ورد فى قوله [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون] وقد كانت محرمة قبل ذلك فى بعض الأحوال وهى أوقات الصلاة بقوله [لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى] وأن بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظورا بقوله [قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس] إلى أن أتم تحريمها بقوله [فاجتنبوه] وقوله [فهل أنتم منتهون] وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم * وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الأشربة فقال الجمهور الأعظم من الفقهاء اسم الخمر فى الحقيقة يتناول النيء المشتد من ماء العنب وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعى أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة فهو خمر والدليل على أن اسم الخمر مخصوص بالنيء المشتد من ماء العنب دون غيره وأن غيره إن سمى بهذا الاسم فإنما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث أبى سعيد الخدرى قال أتى النبي ﷺ بنشوان فقال له أشربت خمرا فقال ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليطين قال فحرم رسول الله ﷺ الخليطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي ﷺ فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمرا من جهة لغة أو شرع لما أقره عليه إذ كان فى نفى التسمية التى علق بها حكم نفى الحكم ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقر أحدا على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفى ذلك دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من النيء المشتد من ماء العنب لأنه إذا كان الخليطان لا يسميان خمرا مع وجود قوة الإسكار منهما علمنا أن الاسم مقصور على ما وصفنا ويدل عليه

ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلائي قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير الغطفاني عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال سألت رسول الله ﷺ عن الأشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وحدثنا محمد بن زكريا العلائي قال حدثنا شعيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان قال سمعت أنس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى عنه أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وقد حوى هذا الخبر معاني منها أن اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وأن غيرها من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل أيضاً على أن المحرم من سائر الأشربة هو ما يحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم ودل أيضاً على أن تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد إلى غيرها قياساً ولا استدلالا إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصوراً عليه ولا متعلقاً به بعينه بل يكون الحكم منصوباً على بعض أوصافه مما هو موجود في فروعه فيكون الحكم تابعاً للوصف جارياً معه في معلولاته ومما يدل على أن سائر الأشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله ﷺ في حديث أبي هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الأشربة يسمى به إلا وقد استغرقه ذلك فانتفى بذلك أن يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمراً ثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر أم لا فلما اتفق الجميع على أن كل ما يخرج منهما من الأشربة غير مسمى باسم الخمر لأن العصير والدبس والخل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شيء منه خمراً علمنا أن مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين

وذلك البعض غير مذكور في الخبر فاحتجنا إلى الاستدلال على مراده من غيره في إثبات اسم الخمر للخارج منهما فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك أن يكون مراده أن الخمر أحدهما كقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان - و - يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم | والمراد أحدهما فكذلك جائز أن يكون المراد في قوله الخمر من هاتين الشجرتين أحدهما فإن كان المراد هما جميعاً فإن ظاهر اللفظ يدل على أن المسمى بهذا الاسم هو أول شراب يصنع منهما لأنه لما كان معلوما أنه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمرا دل على أن المراد أول خارج منهما من الأشربة لأن من يعتورها معان في اللغة منها التبعيض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من في هذا الموضع على ابتداء مايخرج منهما وذلك إنما يتناول العصير المشتد والدبس السائل من النخل إذا اشتد ولذلك قال أصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً أنه على رطبها وتمرها ودبسها لأنهم حملوا من ماذكرنا من الابتداء * قال أبو بكر ويدل على ماذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الأشربة إلا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر أنه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من أهل اللغة ومعلوم أنه قد كان بالمدينة السكر وسائر الأنبذة المتخذة من التمر لأن تلك كانت أشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر وقال أنس بن مالك كنت ساقي عمومتي من الأنصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا أراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التي كانت بالمدينة دل ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب النيء المشتد وأن ماسواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه أن العرب كانت تسمى الخمر سبيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الأشربة المتخذة من تمر النخل لأنها كانت تجلب إليها من غير بلادها ولذلك قال الأعشى :

وسبيئة مما يعتق بابل ... كدم الذبيح سلبتها جريالها

وتقول سبأت الخمر إذا شريتها فنقلوا الاسم إلى المشترى بعد أن كان الأصل إنما هو بجلبها من موضع إلى موضع على عادتها في الاتساع في الكلام ويدل عليه أيضاً قول

أبي الأسود الدؤلي وهو رجل من أهل اللغة حجة فيما قال منها فقال:

دع الخمر تشربها الغواة فإنني رأيت أخاها مغنيا لمكانها

فإن لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها غذته أمه بلبانها

فجعل غيرها من الأشربة أخاها بقوله رأيت أخاها مغنياً لمكانها ومعلوم أنه لو كان يسمى خمراً لما سماه أخاها ثم أكده بقوله فإن لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها فأخبر أنها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة وأهل اللغة أن اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره ويدل على ذلك أنا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الأشربة المتخذة من التمر والبسر كانت أعم منها بالخمر وإنما كانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم التي المشتد واختلفوا فيما سواها وروى عن فقهاء الصحابة مثل عمر وعبد الله وأبي ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من أخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الأشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين أحدهما أن اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لأن الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وأن جميعها محرم محظور والثاني أن النبيذ غير محرم لأنه لو كان محرما لعرفوا تحريمه كمعرفتهم بتحريم الخمر إذ كانت الحاجة إلى معرفة تحريمها أمس منها إلى معرفة تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الأحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفي ذلك دليل على أن تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الأشربة ولا عقل الخمر اسما لها واحتج من زعم أن سائر الأشربة التي يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال (كل مسكر خمر) وبما روى عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ أنه قال الخمر من خمسة أشياء (التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل) وروى عن عمر من قوله نحوه وبما روى عن عمر الخمر ما خامر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال (كل مخمر خمر وكل مسكر حرام) وبما روى عن أنس قال كنت ساقي القوم حيث حرمت الخمر في منزل أبي طلحة وما كان خمرنا يومئذ إلا الفضيخ فحين سمعوا تحريم الخمر أهراقوا الأواني وكسروها وقالوا فقد سمى النبي ﷺ هذه الأشربة خمراً وكذلك عمر وأنس وعقلت الأنصار من تحريم الخمر تحريم الفضيخ وهو نقيع البسر ولذلك

أراقوها وكسروا الأواني ولا تخلو هذه التسمية من أن تكون واقعة على هذه الأشربه من جهة اللغة أو الشرع وأيهما كان فحجته ثابتة والتسمية صحيحة فثبت بذلك أن ما أسكر من الأشربة كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله إياها من طريق اللفظ ، والجواب عن ذلك وبالله التوفيق أن الأسماء على ضربين ضرب سمي به الشيء حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب الآخر ما سمي به الشيء مجازاً فأما الضرب الأول فواجب استعماله حيث ما وجد وأما الضرب الآخر فإنما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الأول قوله تعالى [يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما] فأطلق لفظ الإرادة في هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثاني قوله [فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض] فأطلق لفظ الإرادة في هذا الموضع مجاز لا حقيقة ونحو قوله [إنما الخمر والميسر] فاسم الخمر في هذا الموضع حقيقة فيما أطلق فيه وقال في موضع آخر [إني أراني أعصر خمراً] فأطلق اسم الخمر في هذا الموضع مجازاً لأنه إنما يعصر العنب لا الخمر ونحو قوله [ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها] فاسم القرية فيها حقيقة وإنما أراد البنيان ثم قوله [واسئل القرية التي كنا فيها] مجاز لأنه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقة وإنما أراد أهلها وتنفصل الحقيقة من المجاز بأن ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز ألا ترى أنك إذا قلت أنه ليس للحائط إرادة كنت صادقا ولو قال قائل إن الله لا يريد شيئاً أو الإنسان العاقل ليست له إرادة كان مبطلا في قوله وكذلك جائز أن تقول إن العصير ليس بخمر وغير جائز أن يقال أن النيء المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة في اللغة والشرع والأسماء الشرعية في معنى أسماء المجاز لا تتعدى بها مواضعها التي سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد ينتفي عن سائر الأشربة سوى النيء المشتد من ماء العنب علمنا أنها ليست بخمر في الحقيقة ، والدليل على جواز انتفاء اسم الخمر عما وصفنا حديث أبي سعيد الخدري قال أتى رسول الله ﷺ بنشوان فقال أشربت خمراً فقال والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال شربت الخليطين فحرم رسول الله ﷺ الخليطين فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي ﷺ فأقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على أنه ليس بخمر وقال ابن عمر حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء فنفى اسم الخمر عن أشربة تمر

الخل مع وجودها عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي ﷺ الخمر من هاتين الشجرتين وهو أصح إسناداً من الأخبار التي ذكر فيها أن الخمر من خمسة أشياء فنفى بذلك أن يكون ما خرج من غيرهما خمراً إذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسماً للجنس مستوعباً لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض لما روى من أن الخمر من خمسة أشياء وهو أصح إسناداً منه ويدل عليه أنه لا خلاف أن مستحل الخمر كافر وأن مستحل هذه الأشربة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بأن يكون كافراً فدل ذلك على أنها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه أن خل هذه الأشربة لا يسمى خل خمر وأن خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب التي المشتد فإذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة ثبت أنه ليس باسم لها في الحقيقة وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز أن يتناولها إطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من أن أسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت إطلاق أسماء الحقائق فينبغي أن يكون قوله الخمر من خمسة أشياء محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر في تلك الحال لأنها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه أن هذه التسمية إنما تستحقها في حال توليدها السكر قول عمر الخمر ما خامر العقل وقليل النبيذ لا يخامر العقل لأن ما خامر العقل هو ما غطاه وليس ذلك بموجود في قليل ما أسكر كثيره من هذه الأشربة وإذا ثبت بما وصفنا أن اسم الخمر مجاز في هذه الأشربة فلا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز أن ينطوي تحت إطلاق تحريم الخمر ألا ترى أنه ﷺ قد سمى فرساً لأبي طلحة ركبه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحراً فسمى الفرس بحراً إذ كان جواداً واسم البحر لا يتناول بإطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان بن المنذر :

فإنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولم تكن الشمس اسماً له ولا الكواكب اسماً للملوك فصح بما وصفنا أن اسم الخمر لا يقع على هذه الأشربة التي وصفنا وأنه مخصوص بماء العنب التي المشتد حقيقة وإنما يسمى به غيرها مجازاً والله أعلم .

باب تحريم الميسر

قال الله تعالى [يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] قال أبو بكر دلالته

على تحريم الميسر كهى على ماتقدم من بيانه ويقال أن اسم الميسر فى أصل اللغة إنما هو للتجزئة وكل ماجزأته فقد يسرته يقال للجاز الياسر لأنه يجزىء الجزور والميسر الجزور نفسه إذا تجزى وكانوا ينحرون جزوراً ويجعلونه أقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم على ذلك فكل من خرج له قدح نظروا إلى ماعليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه أسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار ميسراً وقال ابن عباس وقتادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز وروى عن على بن زيد عن القاسم عن أبى أمامة عن أبى موسى عن النبى ﷺ قال (اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التى يزجر بها زجراً فإنها من الميسر) وروى سعيد بن أبى هند عن أبى موسى عن النبى ﷺ قال (من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله) وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس أن رجلا قال لرجل إن أكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا إلى على فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين أهل العلم فى تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار قال ابن عباس إن المخاطرة قمار وإن أهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا إلى أن ورد تحريمه وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين حين نزلت [الم غلبت الروم] وقال له النبى ﷺ زد فى الخطر وابعد فى الأجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف فى حظره إلا مارخص فيه من الرهان فى السبق فى الدواب والإبل والنصال إذا كان الذى يستحق واحداً إن سبق ولا يستحق الآخر إن سبق وإن شرط أن من سبق منهما أخذ ومن سبق أعطى فهذا باطل فإن أدخلا بينهما رجلا إن سبق استحق وإن سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذى سماه النبى ﷺ محللا وقد روى أبو هريرة عن النبى ﷺ لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل وروى ابن عمر عن النبى ﷺ أنه سابق بين الخيل وإنما خص ذلك لأن فيه رياضة للخيل وتدريباً لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى [وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة] روى أنها الرمى [ومن رباط الخيل] فظاهر قوله [ومن رباط الخيل] يقتضى جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وذلك الرمى وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة فى العبيد يعتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار وإحقاق بعض وإبخاس بعض وهذا هو معنى

القمار بعينه وليست القرعة فى القسمة كذلك لأن كل واحد يستوفى فى نصيبه لا يحقق واحد منهم والله أعلم .

باب التصرف فى مال اليتيم

قال الله تعالى [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم] قال أبو بكر اليتيم المنفرد عن أحد أبويه فقد يكون يتيما من الأم مع بقاء الأب وقد يكون يتيما من الأب مع بقاء الأم إلا أن الأظهر عند الإطلاق هو اليتيم من الأب وإن كانت الأم باقية ولا يكاد يوجد الإطلاق فى اليتيم من الأم إذا كان الأب باقياً وكذلك سائر ما ذكر الله من أحكام الأيتام إنما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ إلا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على أن اليتيم اسم للمنفرد تسميتهم للمرأة المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة قال الشاعر :

إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى

وتسمى الرابية يتيمة لانفرادها عما حواليها قال الشاعر يصف ناقته :

قوداء تملك رحلها مثل اليتيم من الأرانب

يعنى الرابية ويقال درة يتيمة لأنها مفردة لا نظير لها وكتاب لابن المقفع فى مدح أبى العباس السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال أبو تمام :

وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع فى اليتيمة يسهب

وإذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد أحد أبويه صغيراً أو كبيراً إلا أن الإطلاق إنما يتناول ما ذكرنا من فقد الأب فى حال الصغر حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير] قال الله تعالى لما أنزل [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً] كره المسلمون أن يضموا اليتامى إليهم وتحرجوا أن يخالطوهم وسألوا النبى ﷺ عنه فأنزل الله [ويسئلونك عن اليتامى - إلى قوله - ولو شاء الله لأعنتكم] قال لو شاء الله لأحرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال [ومن

كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] وقد روى عن النبي ﷺ ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمرو عائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به وقد حوت هذه الآية ضروباً من الأحكام أحدها قوله [قل إصلاح لهم خير] فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز التصرف فيه بالبيع والشرى إذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة إلى غيره وجواز أن يعمل ولى اليتيم مضاربة أيضاً وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث لأن الإصلاح الذى تضمنته الآية إنما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على أن لولى اليتيم ان يشترى من ماله لنفسه إذا كان خيراً لليتيم وذلك بأن ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة مما يخرج عن ملكه وهو قول أبى حنيفة ويبيع أيضاً من مال نفسه لليتيم لأن ذلك من الإصلاح له ۔ ويدل أيضاً على أن له تزويج اليتيم إذا كان ذلك من الإصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه لأن الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية فى التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره أن للقاضى أن يزوجه ويتصرف فى ماله على وجه الإصلاح ۔ ويدل على أن له أن يعلمه ما له فيه صلاح من أمر الدين والأدب ويستأجر له على ذلك وأن يؤاجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لأن جميع ذلك قد يقع على وجه الإصلاح ولذلك قال أصحابنا إن كل من كان اليتيم فى حجره من ذوى الرحم المحرم فله أن يؤاجره لتعلم الصناعات وقال محمد له أن ينفق عليه من ماله وقالوا أنه إذا وهب لليتيم مال فلمن هو فى حجره أن يقبضه له لما له فيه من الإصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله ۔ وقوله [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير] إنما عنى بالمضمرين فى قوله ويسئلونك القوام على الأيتام الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لأن له إمساك اليتيم وحفظه وحياطته وحضانته وقد انتظم قوله [قل إصلاح لهم خير] سائر الوجوه التى ذكرنا من التصرف فى ماله على وجه الإصلاح والتزويج والتقويم والتأديب وقوله [خير] قد دل على معان منها إباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التى ذكرنا ومنها أن ذلك مما يستحق به الثواب لأنه سماه خيراً وما كان خيراً فإنه يستحق به الثواب ومنها أنه لم يوجبه وإنما وعد به الثواب فدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف فى ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه

لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده الندب والإرشاد وقوله [وإن تخالطوهم فإخوانكم] فيه إباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على أنه له أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة وأن يزوجه بنته أو يزوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله [وإن تخالطوهم] إباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلي عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على أن اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان إذا كان شريكا وإذا كان يعامله ويبايعه ويشاربه ويداينه وإن لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان إذا صاهره وذلك كله مأخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريطة الإصلاح من وجهين أحدهما تقديمه ذكر الإصلاح فيما أجاب به من أمر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة [والله يعلم المفسد من المصلح] وإذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه أن اليتيم يأكله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الأسفار فيخرج كل واحد منهم شيئاً معلوماً فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف أكل الناس فإذا كان الله قد أباح في أموال الأيتام فهو في مال العقلاء البالغين بطيبة أنفسهم أجوز ونظيره في تجويزه المناهدة قوله تعالى في قصة أهل الكهف [فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً] فكان الورق لهم جميعاً لقوله [بورقكم] فأضافه إلى الجماعة وأمره بالشراء ليأكلوا جميعاً منه ، وقوله [وإن تخالطوهم فإخوانكم] قد دل على ماذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على أنه يستحق الثواب بما يتحرى فيه الإصلاح من ذلك لأن قوله [فإخوانكم] قد دل على ذلك إذ هو مندوب إلى معونة أخيه وتحرى مصالحه لقوله تعالى [إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم] وقال النبي ﷺ (والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه) فقد انتظم قوله [فإخوانكم] الدلالة على الندب والإرشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه ، وقوله [ولو شاء الله لأعنتكم] يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الأيتام والتصرف لهم في أموالهم ولأمركم بإفراد أموالكم عن أموالهم أو لأمركم على جهة الإيجاب بالتصرف لهم وطلب الأرباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر وأباح لكم التصرف لهم على وجه الإصلاح ووعدكم

الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الإيجاب فيضيق عليكم تذكيراً بنعمه وإعلاما منه اليسر والصلاح لعباده ، وقوله [فإخوانكم] يدل على أن أطفال المؤمنين هم مؤمنون فى الأحكام لأن الله تعالى سماهم إخواننا والله تعالى قد قال [إنما المؤمنون إخوة] والله تعالى أعلم .

باب نكاح المشركات

قال الله تعالى [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن أبي طلحة عن ابن عباس فى قوله [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] قال ثم استثنى أهل الكتاب فقال [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان] قال عفائف غير زوان فأخبر ابن عباس أن قوله [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] مرتب على قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] وأن الكتابيات مستثنيات منهن وروى عن ابن عمر أنها عامة فى الكتابيات وغيرهن ، حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يرى بأساً بطعام أهل الكتاب وكره نكاح نسائهم قال أبو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثنى نافع عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال إن الله حرم المشركات على المسلمين قال ولا أعلم من الشرك شيئاً أكبر أو قال أعظم من أن تقول ربها عيسى أو عبد من عبيد الله فكرهه فى الحديث الأول ولم يذكر التحريم وتلا فى الحديث الثانى الآية ولم يقطع فيها بشيء وأخبر أن مذهب النصارى شرك قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا على بن سعد عن أبى المليح عن ميمون ابن مهران قال قلت لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت إنى أقرأ ما تقرأ فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فأعاد على آية التحليل وآية التحريم ، قال أبو بكر عدوله بالجواب بالإباحة والحظر إلى تلاوة الآية دليل على أنه كان واقفاً فى الحكم غير قاطع فيه بشيء وما ذكر عنه من الكراهة يدل على أنه ليس على وجه التحريم كما يكره تزوج نساء أهل

الحرب من الكتابيات لا على وجه التحريم وقد روي عن جماعة من الصحابة والتابعين إباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثني سعيد بن أبي مريم عن يحيى بن أيوب ونافع بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبد الله بن علي بن السائب يقول إن عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نسائه وبهذا الإسناد من غير ذكر نافع أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام وروى عن حذيفة أيضاً أنه تزوج يهودية وكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أحرام هي فكتب إليه عمر لا ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن وروى عن جماعة من التابعين إباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن وإبراهيم والشعبي ولا نعلم عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وما روى عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على أنه رآه محرما وإنما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير أو خلاف وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه وقوله [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين أحدهما أن ظاهر لفظ المشركات إنما يتناول عبدة الأوثان منهم عند الإطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات إلا بدلالة ألا ترى إلى قوله [ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم] وقال [لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين] ففرق بينهم في اللفظ وظاهره يقتضي أن المعطوف غير المعطوف عليه إلا أن تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع وأنه أفرد بالذكر لضرب من التعظيم أو التأكيد كقوله تعالى [من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال] فأفردهما بالذكر تعظيما لشأنهما مع كونهما من جملة الملائكة إلا أن الأظهر أن المعطوف غير المعطوف عليه إلا أن تقوم الدلالة على أنه من جنسه فاقتضى عطفه أهل الكتاب على المشركين أن يكونوا غيرهم وأن يكون التحريم مقصوراً على عبدة الأوثان من المشركين والوجه الآخر أنه لو كان عموما في الجميع لوجب أن يكون مرتباً على قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] وأن لا تنسخ إحداهما بالأخرى ما أمكن استعمالهما فإن قيل قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من

قبلكم] إنما أراد به اللاتى أسلمن من أهل الكتاب كقوله تعالى [وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم] وقوله [من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون] قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به وذلك من وجهين أحدهما أن هذا الاسم إذا أطلق فإنما يتناول الكفار منهم كقوله [من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد] وقوله [ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك] وماجرى مجرى ذلك من الألفاظ المطلقة فإنما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من أهل الكتاب فأسلم إلا بتقييد ذكر الإيمان ألا ترى أن الله تعالى لما أراد به من أسلم منهم ذكر الإسلام مع ذكره أنهم من أهل الكتاب فقال [ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم الآخر] والوجه الآخر أنه ذكر فى الآية المؤمنات وقد انتظم ذكر المؤمنات اللاتى كن من أهل الكتاب فأسلمن ومن كن مؤمنات فى الأصل لأنه قال [والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] فكيف يجوز أن يكون مراده بالمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من المؤمنات المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن على بن أبى طلحة قال أراد كعب بن مالك أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ فنهاه وقال إنها لا تحصنك قال فظاهر النهى يقتضى الفساد فيقال إن هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن فى إيجاب نسخه ولا تخصيصه وإن ثبت فجائز أن يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لا على وجه التحريم ويدل عليه قوله إنها لا تحصنك ونفى التحصين غير موجب لفساد النكاح لأن الصغيرة لا تحصنه وكذلك الأمة ويجوز نكاحهما وقد اختلف فى تزوج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً قال وتلا هذه الآية [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - وهم صاغرون] قال الحكم فحدثت به إبراهيم فأعجبه قال أبو بكر يجوز أن يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية وأصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن على أنه كره نساء أهل

الحرب من أهل الكتاب وقوله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساده ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخوارج وأهل البغى لقوله تعالى [فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] فبان بما وصفنا أنه لا تأثير لوجوب القتال في إفساد النكاح وإن ما كرهه أصحابنا لقوله تعالى [لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم] والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى [وجعل بينكم مودة ورحمة] فلما أخبر أن النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة أهل الحرب كرهوا ذلك وقوله [يوادون من حاد الله ورسوله] إنما هو في أهل الحرب دون أهل الذمة لأنه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد وكذلك المشاقة وهو أن يكونوا في شق ونحن في شق وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة أخرى وهو أن ولده ينشأ في دار الحرب على أخلاق أهلها وذلك منهي عنه قال ﷺ أنا بريء من كل مسلم بين ظهراني المشركين وقال ﷺ أنا بريء من كل مسلم مع مشرك • فإن قيل ما أنكرت أن يكون قوله تعالى [لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله] مخصصاً لقوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قاصراً لحكمه على الذميات منهن دون الحربيات قيل له الآية إنما اقتضت النهي عن الوداد والتحاب فأما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية وإن كان قد يصير سبباً للموادة والتحاب فنفس العقد ليس هو الموادة والتحاب إلا أنه يؤدي إلى ذلك فاستحسنوا له غيرهن فإن قيل لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات [أولئك يدعون إلى النار] دل على أنه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك موجود في نكاح الكتابيات الذميات والحربيات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة كتحريم نكاح المشركات قيل له معلوم أن هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لأنها لو كانت كذلك لكان غير جائز إباحتهن بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا في أول الإسلام إلى أن نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا إلى النار دل على أن هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط كافرتين تحت نبيين من أنبياء الله تعالى

قال الله تعالى [ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين] فأخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك أن الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وإن كان الله تعالى قد قال في سياق تحريم المشركات [أولئك يدعون إلى النار] فجعله علماً لبطلان نكاحهن وما كان كذلك من المعاني التي تجري مجرى العلل الشرعية فليس فيه تأكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز تخصيصه كتخصيص الاسم وإذا كان قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب] يجوز به تخصيص التحريم الذي علق بالاسم جاز أيضاً تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذي أجري مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله [إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله] فذكر مايحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرى العلة وليس بواجب إجراؤها في معلولاتها لأنه لو كان كذلك لوجب أن يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لإرادة الشيطان إيقاع العداوة والبغضاء بيننا في سائرها وأن يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى في سائر ماوجد فيه بل كان مقصور الحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب بما وصفنا أن يكون حكم التحريم مقصوراً فيما وصفنا على المشركات منهن دون غيرهن ويكون ذكر دعائهم إيانا إلى النار تأكيداً للحظر في المشركات غير متعد به إلى سواهن لأن الشرك والدعاء إلى النار هما علما تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات وقد قيل إن ذلك في مشركي العرب المحاربين كانوا لرسول الله ﷺ وللمؤمنين فنهوا عن نكاحهن لئلا يمكن بهم إلى مودة أهاليهن من المشركين فيؤدي ذلك إلى التقصير منهم في قتالهم دون أهل الذمة الموادين الذين أمرنا بترك قتالهم إلا أنه إن كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح الكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنى ولا نجد بداً من الرجوع إلى حكم معلول هذه العلة بما قدمنا وقوله تعالى [ولأمة مؤمنة خير من مشركة] يدل على جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة لأن الله تعالى أمر المؤمنين بتزويج الأمة المؤمنة بدلا من الحرة المشركة التي تعجبهم ويجدون الطول إليها وواجد الطول إلى الحرة

المشركة هو واجده إلى الحرة المسلمة إذ لا فرق بينهما فى العادة فى المهور فإذا كان كذلك وقد قال الله تعالى [ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم] ولا يصح الترغيب فى نكاح الأمة المؤمنة وترك الحرة المشركة إلا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة فتضمنت الآية جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة ويدل من وجه آخر على ذلك وهو أن النهى عن نكاح المشركات عام فى واجد الطول وغير واجده للغنى والفقير منهم ثم عقب ذلك بقوله [ولأمة مؤمنة خير من مشركة] فأباح نكاحها لمن حظر عليه نكاح المشركة فكان عموما فى الغنى والفقير موجباً لجواز نكاح الأمة للفريقين .

باب الحيض

قوله تعالى [ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والمحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز أن يسمى به موضع الحيض كالمقيل والمبيت هو موضع القيلولة وموضع البيتوتة ولكن فى فحوى اللفظ ما يدل على أن المراد بالمحيض فى هذا الموضع هو الحيض لأن الجواب ورد بقوله هو أذى وذلك صفة لنفس الحيض لا الموضع الذى فيه وكانت مسألة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لأنه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن فى حال الحيض فأرادوا أن يعلموا حكمه فى الإسلام فأجابهم الله بقوله هذا هو أذى يعنى أنه نجس وقذر ووصفه له بذلك قد أفاد لزوم اجتنابه لأنهم كانوا عالمين قبل ذلك بلزوم اجتناب النجاسات فأطلق فيه لفظا عقلوا منه الأمر بتجنبه ويدل على أن الأذى اسم يقع على النجاسات قول النبى ﷺ (إذا أصاب نعل أحدكم أذى فليمسحها بالأرض وليصل فيها فإنه لها طهور) فسمى النجاسة أذى وأيضاً لما كان معلوما أنه لم يرد بقوله [قل هو أذى] الأخبار عن حاله فى تأذى الإنسان به لأن ذلك لا فائدة فيه علمنا أنه أراد الأخبار بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل أذى نجاسة قال الله تعالى [ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر] والمطر ليس بنجس وقال [ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً] وإنما كان الأذى المذكور فى الآية عبارة عن النجاسة ومفيداً لكونه قذراً يجب إجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على أن له أن يستمتع منها بما

فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي ﷺ روته عائشة وميمونة أن النبي ﷺ كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الإزار واتفقوا أيضاً أن عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الإزار بعد أن يجتنب شعار الدم فروى عن عائشة وأم سلمة أن له أن يطأها فيما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالا يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس أن له منها مافوق الإزار وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف والأوزاعي ومالك والشافعي . قال أبو بكر قوله [فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن] قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الإزار أحدهما قوله [فاعتزلوا النساء في المحيض] ظاهره يقتضى لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على إباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قائم فيما دونه إذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله [ولا تقربوهن] وذلك في حكم اللفظ الأول في الدلالة على مثل مادل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف إلا ما قامت الدلالة عليه ويدل عليه أيضاً من جهة السنة حديث زيد بن أبي أنيسة عن أبي إسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب أن نفراً من أهل العراق سألوا عمر عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك فقال سألت عنه رسول الله ﷺ فقال لك منها مافوق الإزار وليس لك منها ماتحته . ويدل عليه أيضاً حديث الشيباني عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة قالت كانت إحدانا إذا كانت حائضاً أمرها النبي ﷺ أن تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها فأيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه وروى الشيباني أيضاً عن عبد الله بن شداد عن ميمونة زوج النبي ﷺ عنه مثله ومن أباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت فسئل النبي ﷺ فأنزل الله تعالى [ويسئلونك عن المحيض] الآية فقال رسول الله ﷺ (جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء إلا النكاح) وبما روى عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها ناوليني الخمرة فقالت إني حائض فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على أن كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع . والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مئزرها أن قوله في حديث أنس

إنما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله فأخبر عن مخالفتهم فى ذلك وأنه ليس علينا إخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شىء إلا النكاح جائز أن يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لأنه ضرب من النكاح والمجامعة وحديث عمر الذى ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك أن فى حديث أنس إخباراً عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لأنه لم يخبر عن حال نزول الآية وقد أخبر فيه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل من الحائض وذلك لامحالة بعد حديث أنس من وجهين أحدهما أنه لم يسئل عما يحل منها إلا وقد تقدم تحريم إتيان الحائض والثانى أنه لو كان السؤال فى حال نزول الآية عقيبها لاكتفى بما ذكره أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اصنعوا كل شىء إلا النكاح وفى ذلك دليل على أن سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة أخرى أنه لو تعارض حديث عمر وحديث أنس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفى ظاهر حديث أنس الإباحة والحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى ومن جهة أخرى وهو أن خبر عمر يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى [فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن] وخبر أنس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الأخبار فهو أولى مما يخصه ومن جهة أخرى وهو أن خبر أنس مجمل عام ليس فيه بيان إباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان الحكم فى الموضعين مما تحت الإزار وما فوقه والله أعلم .

باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال أبو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به أحكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فإذا تعلق بوجود الدم هذه الأحكام كان له مقدار ما سمى حيضاً وإذا لم يتعلق به هذه الأحكام لم يسم حيضاً ألا ترى أن الحائض ترى الدم فى أيامها وبعد أيامها على هيئة واحدة فيكون ما فى أيامها منه حيضاً لتعلق هذه الأحكام به مع وجوده وما بعد أيامها فليس بحيض لفقد هذه الأحكام مع وجوده وكذلك تقول فى الحامل أنها لا تحيض وهى قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الأحكام لم يسم حيضاً فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهراً ولا يكون حيضاً وإن كان كهيئة الدم الذى

يكون مثله حيضاً إذا رأته في أيامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الأحكام به إذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحائض سواء وإنما يختلفان من وجهين أحدهما أن مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفاس والثاني أن النفاس لا تأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ ه وكان أبو الحسن يحد الحيض بأنه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتدائه بها وما تعتاده النساء في الوقت بعد الوقت وإنما أراد بذلك عندنا أن تكون بالغة في ابتدائه بها إذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن أو الاحتلام أو الإنزال عند الجماع فأما إذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض إذا رأته مقدار مدة الحيض وإن لم تصر بالغة في ابتدائه بها ه وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال أصحابنا أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن أصحابنا جميعاً وقد روى عن أبي يوسف ومحمد إذا كان يومين وأكثر اليوم الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول أبي حنيفة وقال مالك لا وقت لقليل الحيض ولا لكثيره ه وحكى عبد الرحمن بن مهدي عن مالك أنه كان يرى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً حدثنا عبد الله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون ابن سليمان الخزاز قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي بذلك وقال الشافعي أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً وروى عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض إلى ثلاثة عشر فإذا زادت فهي استحاضة وقال عطاء إذا زادت على خمسة عشر فهي استحاضة وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء إن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر ثم رجع عنه إلى ما ذكرنا ه ومما يحتج به للقائلين بأن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة حديث القاسم عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة فإن صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد ويدل عليه أيضاً حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك أنهما قالا الحيض ثلاثة أيام أربعة أيام إلى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ما وصفنا من وجهين أحدهما أن القول إذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو إجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابيين من غير خلاف

ظهر من نظرائهم عليهم ثبتت حجته والثانى أن هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل إعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الإبل فى الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذى هو مشروط فى عقد النكاح والقعود قدر التشهد فى آخر الصلاة فمن روى عن صحابى فيما كان هذا وصفه قول فى تحديد شىء من ذلك وإثبات مقداره فهو عندنا توقيف إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس ه فإن قيل ليس يمتنع أن يكون مقدار الحيض معتبراً بعادات النساء فيجب الرجوع إليها فيه ويدل عليه قوله ﷺ لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فردها إلى العادة وأثبتها ستاً أو سبعاً فجائز على هذا أن يكون قول من قال بالعشرة فى أكثره وبالثلاث فى أقله إنما صدر عن العادة عنده ه قيل له إنما الكلام بيننا وبين مخالفينا فى الأقل الذى لا نقص عنه وفى الأكثر الذى لا يزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد وفى قصة حمنة وهو ست أو سبع ليس بحد فى ذلك وأنه لا اعتبار به فى إثبات التحديد فسقط الاحتجاج به فى موضع الخلاف وقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر يصلح أن يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا من قبل أن قوله كما تحيض النساء فى كل شهر لما كان مستوعباً لجنس النساء اقتضى أن يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفى أن يكون حيض امرأة أقل من ذلك فلولا قيام دلالة الإجماع على أن الحيض قد يكون ثلاثاً لما جاز لأحد أن يجعل الحيض أقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضاً خصصناه من عموم الخبر وبقى حكم ما دون الثلاث منفياً بمقتضى الخبر ه ويحتج بمثله فى أكثر الحيض ه ويدل على ذلك أيضاً ما روى عنه ﷺ أنه قال ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى فدل على أن مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام والليالى وأقلها ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ويدل عليه حديث الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن عروة عن عائشة أنه ﷺ قال لفاطمة بنت أبى حبيش اجتنبى الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة وروى الحكم عن أبى جعفر أن سودة قالت للنبى ﷺ إنى استحاض فأمرها أن تقعد أيام حيضها فإذا مضت توضأت

لكل صلاة وصلت وفى بعض ألفاظ حديث فاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة بعدد الأيام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وفى حديث أم سلمة عنه ﷺ فى المرأة التى سألته أنها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل وروى شريك عن أبى اليقظان عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عنه ﷺ قال المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفى بعض ألفاظ هذا الحديث تدع الصلاة أيام أقرائها وأمر النبى ﷺ فاطمة بنت أبى حبيش والمرأة التى روت قصتها أم سلمة أن تدع الصلاة أيام حيضها من غير مسألة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك أن تكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة ولو كان الحيض يكون أقل من ثلاث لما أجابها بذكر الأيام والليالى وقال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك لفظ عام فى سائر النساء واسم الأيام إذا أطلقت فى عدد محصور يقع أقله على ثلاثة وأكثره على عشرة ولا بد من أن يكون له عدد محصور يضاف إليه الأيام فوجب أن يكون عدده ما ذكره النبى ﷺ ووجه آخر وهو أنه متى تقدمت معرفة الوقت الذى أضيفت إليه الأيام فإن اسم الأيام لا يتناول عدداً محصوراً نظيره قول القائل أيام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله [أياماً معدودات] لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة لأنه قال [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] فلما أضافها إلى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة وقوله تدع الصلاة أيام حيضها وأيام إقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد أيامها فيكون ذكر الأيام راجعاً إليها دون ما تختص به من العدد فوجب أن يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة وإنما كان ذلك كذلك لأن اسم الأيام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالى على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فإذا تقدمت معرفة الوقت المضاف إليه الأيام فذكر الأيام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر :

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر :

واذكر أيام الحمى ثم انثنى على كبدى من خشية أن تصدعا
وليست عشيات الحمى برواجع إليك ولكن خل عينيك تدمعاً

ولم يرد بذكر الأيام بياض النهار ولا بذكر العشيات أواخره وإنما أراد وقتاً قد تقررت معرفته عند المخاطب وكقوله تعالى [فأصبح من النادمين] ولم يرد به أول النهار دون آخره وقال الشاعر :

أصبحت عاذلتى معتلة

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد :

وأمسى كأحلام النيام نعيمهم وأى نعيم خلته لا يزايل

ولم يرد به المساء دون الصباح وإنما أراد وقتاً مبهماً وهذا أشهر فى اللغة من أن يحتاج فيه إلى الإكثار من الشواهد فلما انقسم اسم الأيام إلى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت معرفته إذا أضيف إليه الأيام فمعناه الوقت وما كان منه حكماً مبتدأ فهو محمول على ما تصح إضافة الأيام إليه فمعناها إذاً عين وهو مابين الثلاثة إلى العشرة ووجه آخر وهو أنه لما كان فى مفهوم لسان العرب أن اسم الأيام إذا أضيف إلى عدد لم يقع إلا على مابين الثلاثة إلى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الأيام بحال لأنك إذا قلت أحد عشر لم تقل أياماً وإنما تقول أحد عشر يوماً وكذلك إذا أطلقت أيام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن عليه اسم الأيام وقلت ثلاثين يوماً فلما كان اسم الأيام مع ذكر العدد المضاف لا يقع إلا على مابين الثلاثة إلى العشرة علمنا أنها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه إلى غيره إلا بدلالة لأنه مجاز من حيث جاز أن ينفى عنه اسم الأيام بحال وهو إذاً عين عدده أضيفت الأيام إليه . فإن قيل لما قال دعى الصلاة أيام إقرائك فجعل الأيام وأقلها ثلاثة للإقراء وهى جمع أقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء . قيل له المراد بقوله أيام إقرائك حيضة واحدة بدلالة أن من كانت عادتها فى الحيض مابين الثلاثة إلى العشرة مراده ذلك لامحالة ومعلوم أن المراد فى مثلهما بقوله إقرائك حيضة واحدة فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم أن مراده عند مضى كل حيضة فعلمنا أن المراد بقوله أيام إقرائك أيام حيضة وأيضاً قال فى حديث الأعمش الذى ذكرنا أيام محيضك وفى غيره أيام حيضك وقال فلتدع الصلاة الأيام والليالى التى كانت

تقعد وقال نقصان دينهن تمكث إحداهن الأيام والليالي لا تصلي ولم يذكر الإقراء في هذه الأخبار وإنما ذكر الحيض فوجب بمقتضاها أن يكون الحيض أياما وأن مالا يقع عليه اسم الأيام فليس بحيض لأنه ﷺ قصد إلى بيان حكم جميع النساء في الحيض وقد حدث محمد بن شجاع قال حدثنا يحي بن أبي بكير قال حدثنا إسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبد الله بن أبي مليكة عن فاطمة بنت أبي حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله ﷺ لعائشة (مري فاطمة فلتمسك كل شهر عدد أيام إقرائها ثم تغتسل) فأبان في هذا الحديث عن مراده بذكر الإقراء وإنها حيضة في كل شهر لأنه قال تمسك كل شهر عدد أيام إقرائها وقد أخبر في حديث آخر أن عادة النساء في كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة تحيضي في علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء في كل شهر فإن قيل كيف يجوز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء والحيضة الواحدة إنما هي قرء واحد فينبغي أن تكون الإقراء اسما لجماعة حيض ه قيل له لما كان القراء اسما لدم الحيض جاز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء على أنها عبارة عن أجزاء الدم كما يقال ثوب أخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر :

جاء الشتاء وقميصي أخلاق   شراذم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد أخلاقا لأنه أراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء عبارة بها عن أجزاء الدم ه فإن قيل أن اسم الأيام قد يقع على يومين فيجب أن يجعل أقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليها ه قيل له إنما يطلق اسم الأيام عليهما مجازاً وحقيقتها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ أن يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه إلى المجاز ودليل آخر وهو أن مدة أقل الحيض وأكثره لما لم يكن لنا سبيل إلى إثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف أو الاتفاق على ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق الجميع على أن الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر أثبتنا ما اتفقوا عليه ولم نثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجبه من توقيف أو اتفاق ه فإن قيل فقد اتفق الجميع على أن المبتدأة تترك الصلاة في أول ما ترى الدم وإن كانت رؤيته يوما وليلة فدل على أن اليوم والليلة حيض ومن ادعى أن ذلك الدم لم يكن حيضاً احتاج إلى دلالة لأنه قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا

ينقض هذا الحكم إلا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب أن يكون الحيض يوما وليلة ٥ قيل له وقد اتفقوا على أنها تترك الصلاة إذا رأته وقت صلاة فينبغي أن يكون ذلك دليلا على أن مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل أمرنا إياها بترك الصلاة إذا رأت الدم وقت صلاة على أن أقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظراً به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة ٥ فإن قيل لما قال الله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن] فقد أوجب علينا الرجوع إلى قولها حين وعظها بترك الكتمان ٥ قيل له ليس هذا من مسئلتنا فى شيء وإنما هو كلام فى قبول خبرها إذا أخبرت عما خلق الله فى رحمها ونحن نجعل القول قولها فى ذلك وأما الحكم بأن ذلك الدم حيض أو ليس بحيض فليس ذلك إليها لأن ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا فى رحمها فنرجع إلى قولها ٥ قال أبو بكر وجميع ما قدمنا من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من حد مقدار أقل الحيض بيوم وليلة وعلى بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقداراً معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نسائها ويدل على بطلان قول من أسقط اعتبار المقدار فى قليله وكثيره أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية أن لا تكون فى الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضاً وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الأمة فإن فاطمة بنت أبى حبيش قالت للنبي ﷺ إنى استحاض فلا أطهر فأخاف أن لا يكون لى فى الإسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لها أن جميع ذلك حيض بل أخبرها أن منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلابد من أن يكون لما كان منه حيضاً مقدار موقت وهو ما أخبر عن مقداره بذكر الأيام ويلزم أيضاً من لا يجعل لأقل الحيض ولا لأكثره مقداراً معلوما أن يجعل دم المبتدأة إذا استمر بها كله حيضاً وإن رأته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم فى رحمها وهذا خلف من القول متفق على بطلانه ٥ فإن قيل لما كان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لأقله حد معلوم فكذلك الحيض ٥ قيل له إنما أثبتنا ذلك نفاساً بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض إذ ليس طريق إثباته المقاييس ٥ وقد احتج الفريقان من مثبتى القليل والكثير من الدم حيضاً وعن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى [فاعتزلوا النساء فى المحيض] وقول النبي ﷺ (إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة) إذ كان

ظاهره يقتضي القليل والكثير لأنه ليس في اللفظ توقيت فإذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم إنما يجب أن يثبت ذلك حيضاً حتى يعتزلها فيه إذ ليس في اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فإذا ثبت أنه حيض حينئذ أجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن في هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم تكون دليلا في المسئلة ه فإن قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغني عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الأسود المحتدم فمتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضاً ه قيل له لا خلاف أن الدم الذي ليست هذه صفته قد يكون حيضاً إذا رأته في أيامها أو رأته وهي مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد أيامها أو في أيامها فيكون ما في أيامها منه حيضاً وما بعد أيامها استحاضة فغير جائز أن يكون النبي ﷺ جعل وجود هذه الصفة علماً للحيض ودليلا عليه وهي توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وإنما وجه ذلك عندنا أنه علم ذلك من حال امرأة بعينها وإن حيضها أبداً يكون بهذه الصفة فأخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يجز اعتباره في غيرها ه وقد احتج الفريقان أيضاً من مثبتي مقدار أقل الحيض يوما وليلة ومن نافي تقديره بقوله تعالى [ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى] فزعم من أسقط اعتبار المقدار أنه لما وصف الحيض بكونه أذى فحيثما وجد الأذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف إذ ليس في الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول إن ظاهره يقتضي وجود الأذى في اليوم والليلة حيضاً وفيما دونه وخصصنا ما دونه بدلالة فبقي حكم اللفظ في اليوم والليلة فيقال لهم ينبغي أن يثبت الحيض أولا حتى تثبت هذه الصفة وهي كونه أذى لأنه تعالى إنما جعل الحيض أذى ولم يجعل الأذى حيضاً وقد علمنا أنه ليس كل أذى حيضاً وأن كل حيض أذى كما أنه ليس كل نجاسة حيضاً وإن كان كل حيض نجاسة فوجب أن يثبت الحيض حتى يكون أذى وأيضاً معلوم أنه لو كان مراده أن يجعل الأذى اسم المحيض أنه لم يرد به أن كل أذى حيض لأن سائر ضروب الأذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد أذى منكراً إذ يحتاج في معرفته إلى دلالة من غيره حتى إذا حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وأيضاً فإن الأذى اسم مشترك يقع على أشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفه من الأسماء فليس يجوز أن يكون عموما واحتج بعض من جعل أكثر الحيض خمسة عشر يوما أن النبي ﷺ قال ما رأيت ناقصات

عقل ودين أغلب لعقول ذوي الألباب منهن . فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث إحداهن نصف عمرها لا تصلي قال وهذا يدل على أن الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لأنه أقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان أكثر الحيض أقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلي نصف عمرها . فيقال له لم يرو أحد نصف عمرها وإنما روي على وجهين أحدهما شطر عمرها والآخر تمكث إحداهن الأيام والليالي لا تصلي فأما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شيء من الأخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على أنه أراد النصف لأن الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى [فول وجهك شطر المسجد الحرام] وإنما أراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر في قوله ﷺ تمكث إحداهن الأيام والليالي لا تصلي فوجب أن لا يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فإنه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز أن يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما إلى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها . فعلمنا بطلان قول من زعم أن حيضها قد يكون نصف عمرها .

ذكر الاختلاف في أقل مدة الطهر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن صالح والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوماً وهو قول عطاء وأما مالك بن أنس فإنه لا يوقت فيه شيئاً في إحدى الروايات وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه أن الطهر لا يكون أقل من خمسة عشر وقال الأوزاعي قد يكون الطهر أقل من خمسة عشر ويرجع فيه إلى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكي عن الشافعي أنه إن علم أن طهر المرأة أقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن أبي عمران عن يحيى بن أكثم أنه قال أقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بأن الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهراً والحيض في العادة أقل من الطهر فلم يجز أن يكون الحيض خمسة عشر فوجب أن يكون عشرة وأن يكون باقي الشهر طهراً وهو تسعة عشر لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكينا عن سعيد بن جبير أن الطهر أقله ثلاثة عشر يوما والدليل على أن أقله خمسة عشر يوما أنه لما كان أكثر الحيض

عشرة أيام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب أن يكون الطهر أكثر منه لأن النبي ﷺ قال لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فأثبت الست أو السبع حيضاً وجعل فى الشهر طهراً اقتضى ذلك أن يكون هذا حكم جميع النساء ما لم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهراً صحيحاً وأيضاً لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات أشبه الإقامة فلما كان أقل الإقامة عندنا خمسة عشر يوماً ولم يكن لأكثرها غاية وجب أن يكون الطهر من الحيض كذلك وأيضاً فإن طريق إثبات مقدار الطهر التوقيف أو الإتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف أن خمسة عشر يكون طهراً صحيحاً واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الإتفاق ولم نثبت ما دونها طهراً لعدم التوقيف والإتفاق فيه وأما ما حكى عن يحيى بن أكثم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فإنه يفسد من وجوه أحدها أن اتفاق السلف قد سبقه فى كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولأن من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك فى بعض الروايات خمسة عشر وفى بعضها عشرة ولم يقل أحد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة أنه أثبت له مقداراً من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه وأما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ما ذكرنا وذلك لأنه معلوم أن ما أقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر فى أقل من شهر لأنه لو كان حيضها ثلاثة أيام حصل لها حيضة وطهر فى أقل من شهر وإذا لم يدل إيجاب الله تعالى شهراً عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر فى أقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفى لها حيضة وطهر فى أقل من شهر وتنقضى عدتها بالحيض فى أقل من ثلاثة أشهر وإن لم يجز أن تنقضى عدتها إذا كانت بالشهور فى أقل من ثلاثة أشهر لم يمتنع أن ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشراً فيكون أقل من تسعة عشر يوماً فبان بما وصفنا أن ما ذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار فى أقل الطهر على تسعة عشر يوماً وإنما يدل ذلك على أن الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على أنه لا يكون أقل منه والله أعلم .

ذكر الاختلاف فى الطهر العارض فى حال الحيض

قال أصحابنا جميعاً فيمن ترى يوما دما ويوما طهراً أن ذلك كدم متصل وكذلك قال

أبو يوسف إذا كان الطهر بين الدمين أقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد إذا كان الطهر الذى بين الدمين أقل من ثلاثة أيام فهو كدم متصل وإذا كان ثلاثة أيام أو أكثر من العشرة فإنه ينظر إلى الدمين والطهر الذى بينهما فإن كان الطهر أكثر منهما فصل بين الدمين وإن كانا سواء أو أقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر أكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فإن كان الأول منهما ثلاثة أيام فإنه يكون حيضاً وكذلك إن لم يكن الأول ثلاثاً وكان الآخر منهما ثلاثاً فالآخر حيض وإن لم يكن واحد منهما ثلاثاً فليس واحد منهما بحيض وقال مالك إذا رأت يوما دما ويوما طهرا أو يومين ثم رأت دما كذلك فإنه تلغى أيام الطهر وتضم أيام الدم بعضها إلى بعض فإن دام بها ذلك استظهرت بثلاثة أيام على أيام حيضها فإن رأت فى خلال أيام الاستظهار أيضاً طهر ألغاه حتى يحصل ثلاثة أيام دم الاستظهار وأيام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ما جمع من أيام الدم بعضه إلى بعض حيضة واحدة ولا يعتد بأيام الطهر فى عدة من طلاق فإذا استظهرت بثلاثة أيام بعد أيام حيضها توضأ لكل صلاة وتغتسل كل يوم إذا انقطع عنها من أيام الطهر وإنما أمرت بالغسل لأنها لا تدرى لعل الدم لا يرجع إليها وحكى الربيع عن الشافعى نحو ذلك ء قال أبو بكر معلوم أن الحائض لا ترى الدم أبداً سائلا وكذلك المستحاضة إنما تراه فى وقت وينقطع فى وقت ولا خلاف أن انقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض فى وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم فى مثل هذا الوقت وإن ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعاً فى انقطاعه ساعة ونحوها ولأن الطهر الذى بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لأن أحداً لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل أحد أن الطهر الذى بين الحيضتين يكون أقل من عشرة أيام على ما بيناه فيما سلف وأيضاً لو كان طهر اليوم واليومين الذى بين الدمين طهراً يوجب الصلاة والصوم لوجب أن يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على أن هذا القدر من الطهر غير معتد به فى الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب أن يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل ء وقد اختلف فى الصفرة والكدرة فى أيام الحيض فروى عن أم عطية الأنصارية قالت كنا لا نعتد بالصفرة ولا بالكدرة بعد الغسل شيئاً واتفق فقهاء الأمصار على أن الصفرة فى أيام الحيض حيض

منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن والشافعى واختلفوا فى الكدرة فقال جميع من قدمنا ذكرهم أنها حيض فى أيام الحيض وإن لم يتقدمها دم وقال أبو يوسف لا تكون الكدرة حيضاً إلا بعد الدم وقد روى عن عائشة وأسماء بنت أبى بكر قالتا لا تصلى الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا فى أن الكدرة حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على أن الكدرة من اختلاط أجزاء الدم وجب أن يكون ذلك حكمها إذا وجدت فى أيام الحيض وإن لم يتقدمها دم وأن يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على أن الكدرة من اختلاط أجزاء الدم بالبياض والدليل على أن للوقت تأثيراً فى ذلك أن المرأة ترى الدم فى أيام حيضها وبعدها فيكون ما رأته فى أيامها حيضاً وما بعد أيامها غير حيض وكان الوقت علماً لكونه حيضاً ودلالة عليه فكذلك يجب أن يكون الوقت دليلا على أن الكدرة من أجزاء دم الحيض وأن يكون حيضاً وقد اختلف فى حيض المبتدأة إذا رأت الدم واستمر بها فقال أصحابنا وجميعاً عشرة منها حيض وما زاد فهو استحاضة إلى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة وطهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف فى الأصول وقال بشر بن الوليد عن أبى يوسف تأخذ فى الصلاة بالثلاث أقل الحيض وفى الزوج بالعشرة ولا تقضى صوما عليها إلا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعاً منها وقال إبراهيم النخعى تقعد مثل أيام نسائها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هى مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعى حيضها أقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الأول اتفاق الجميع على أنها مأمورة بترك الصلاة إلى أكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوماً لها بحكم الحيض فى هذه الأيام ومثلها يجوز أن يكون حيضاً فوجب أن تكون العشرة كلها حيضاً لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه ألا ترى أن الكل يقولون إن الدم لو انقطع عن العشرة لكان كله حيضاً فثبت أن العشرة محكوم لها فيها بحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك إلا بدلالة وأيضاً فلو كان ما زاد على الأقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الأكثر لكان الأولى أن لا ينقض ما حكمنا به حيضاً بالشك ألا ترى أنه ﷺ حكم للشهر الذى يغم الهلال فى آخره بثلاثين بقوله فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك فإن قيل فمن كانت لها عادة دون العشر فزاد الدم ردت إلى أيام

عادتها ولم يكن حكمنا لها بدياً فى الزيادة بحكم الحيض مانعاً من اعتبار أيامها وكذلك من رأت الدم فى أول أيامها كانت مأمورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فإن انقطع مادون الثلاث حكمنا بأن ما رأته لم يكن حيضاً وإن تم ثلاثاً كان حيضاً قيل له أما التى كان لها أيام معروفة فإن حكم الزيادة لم يقع إلا مراعى معتبراً بانقطاعه فى العشرة لقوله ﷺ المستحاضة تدع الصلاة أيام إقرائها فاقتضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلمنا بأن لها أياما معروفة وأما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك أيام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم فى العشرة غير مراعاة بل عندنا أن ما رأته المبتدأة فى العشرة فهو كالعادة يصير ذلك أياما لها فى العدد والوقت وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون الدم الذى رأته المبتدأة فى العشر مراعى بل واجب أن يحكم لها فيه بحكم الحيض إذ كان مثله يكون حيضاً وأما من رأت الدم فى أول أيامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض فى باب الأمر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرجه عن كونه حيضاً فلأن ذلك وقع مراعى فى الابتداء لعلمنا بأن لأقل الحيض مقداراً متى قصر عنه لم يكن الدم الذى رأته حيضاً فمن أجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها للدم ثلاثاً حال يجب مراعاتها فوجب أن تكون العشرة كلها حيضاً لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على ما دونها وأما أبو يوسف فإنه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمساً أو ستاً فكانت شاكة فى الستة وقالوا جميعا أنها تأخذ بالأقل فى الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ فى الأزواج بالأكثر احتياطا وكذلك المبتدأة ء قال أبو بكر وليس هذا نظيراً لمسألتنا من قبل أن هذه قد كانت لها أيام معلومة وقد تيقنا الخمسة وشككنا فى الستة فاحتطنا لها فى الصلاة والصوم واحتطنا أيضاً فى الأزواج فلم نبحها لهم بالشك والمبتدأة ليس لها أيام يجب اعتبارها فما رأته من الدم الذى يكون مثله حيضاً فهو حيض ولا معنا لردها إلى أقل الحيض إذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول أيضاً من جهة أن أقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه فى امتناع وجوب الرد إليه فوجب حينئذ اعتبار الأكثر لوقوع الحكم بكونه حيضاً وعدم الدلالة على نقض هذا الحكم ويدل أيضاً على صحة قول أبى حنيفة أن الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهراً فدل ذلك على أنه إذا استمر بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب أن تستوفى لها حيضة وطهر

ومعلوم أنه ليس لأكثر الطهر حد معلوم ولأكثر الحيض مقدار معلوم فوجب أن يستوفى لها أكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهراً لأنه ليس مقدار من الطهر فى بقية الشهر بالاعتبار أولى من غيره فوجب أن يكون المعتبر من الطهر لبقية الشهر هو الذى يبقى بعد أكثر الحيض ألا ترى أنك إذا نقصت الحيض من العشرة احتجت أن تزيد ما نقصته منها فى الطهر وليس زيادة الطهر بأن يكون خمسة أو ستة فوجب أن يعتبر أكثر الحيض ويجعل الباقى من الشهر طهراً ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر فى الشهر لهذه المبتدأة قوله ﷺ لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فأخبر أن عادة النساء فى كل شهر حيضة وطهر * فإن قيل فهلا اعتبرت لها ستاً أو سبعاً كما قال ﷺ * قيل له لم نقل ذلك لوجوه أحدها أنا لا نعلم أحداً من أهل العلم قال ذلك فى المبتدأة والثانى أن هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك أعنى ستاً أو سبعاً فلا يعتبر بها غيرها فاستدلالنا من الخبر بما وصفنا صحيح لأنا أردنا إثبات الحيضة والطهر فى الشهر فى المتعارف المعتاد وأما قول من قال أنها تقعد مثل حيض نسائها فلا معنى له لأن النبى ﷺ لم يرد المستحاضة إلى وقت نسائها وإنما رد واحدة إلى عادتها فقال تقعد أيام إقرائها وأمر أخرى أن تقعد فى علم الله ستاً أو سبعاً وأمر أخرى أن تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن أقعدى أيام نسائك وأيضاً فإن أيام نسائها والأجنبيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن فى السن مع اختلاف عاداتهن فى الحيض فليس لنسائها فى ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد تنازع أهل العلم فى قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن) فمن الناس من يقول أن انقطاع الدم يوجب إباحة وطئها ولم يفرقوا فى ذلك بين أقل الحيض وأكثره ومنهم من لا يجوز وطأها إلا بعد الاغتسال فى أقل الحيض وأكثره وهو مذهب الشافعى وقال أصحابنا إذا انقطع دمها وأيامها دون العشرة فهى فى حكم الحائض حتى تغتسل إذا كانت واجدة للماء أو يمضى عليها وقت الصلاة فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض وحل لزوجها وطؤها وانقضت عدتها إن كانت آخر حيضة وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضى العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب فى إباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير ذلك .

واحتج من أباح وطأها فى سائر الأحوال عند مضى أيام حيضها وانقطاع دمها قبل

الاغتسال بقوله [ولا تقربوهن حتى يطهرن] وحتى غاية تقتضى أن يكون حكم ما بعدها بخلافها فذلك عموم فى إباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى [حتى مطلع الفجر] وقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله] [ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] فكانت هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم ما بعدها بخلافها فكذلك قوله [حتى يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقد قرىء [حتى يطهرن] بالتشديد وهو يحتمل ما يحتمله قوله [حتى يطهرن] بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم إذ جائز أن يقال طهرت المرأة وتطهرت إذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولا يقتضى ذلك فعلا من الموصوف بذلك.

واحتج من حظر وطأها فى كل حال حتى تغتسل بقوله [فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله] فشرط فى إباحته شيئين أحدهما انقطاع الدم والآخر الاغتسال لأن قوله [فإذا تطهرن] لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعط زيداً شيئاً حتى يدخل الدار فإذا دخلها وقعد فيها فأعطه ديناراً فيعقل به أن استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود جميعا وكقوله تعالى [ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] فشرط الأمرين فى إحلالها للأول فلا تحل له بأحدهما كذلك قوله تعالى [فإذا تطهرن فأتوهن] مشروط فى إباحة الوطء المعنيان وهو الطهر الذى يكون بانقطاع الدم والاغتسال * قال أبو بكر قوله تعالى [حتى يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فإنما هو انقطاع الدم لا الإغتسال لأنها لو اغتسلت وهى حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله [حتى يطهرن] إلا معنى واحداً وهو انقطاع الدم الذى به يكون الخروج من الحيض وإذا قرىء بالتشديد احتمل الأمرين من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد متشابهة وحكم المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضى إباحة الوطء بانقطاع الدم الذى هو خرج من الحيض وأما قوله [فإذا تطهرن] فإنه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد فى قوله [حتى يطهرن] من المعنيين فيكون بمنزلة قوله [ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن] ويكون كلاما سائغاً مستقيما كما تقول لا تعطه حتى يدخل الدار فإذا دخلها فأعطه ويكون تأكيداً لحكم الغاية وإن كان حكمها بخلاف ما قبلها وإذا

كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذى ذكرنا وكان واجباً حمل الغاية على حقيقتها فالذى يقتضيه ظاهر التلاوة إباحة وطئها بانقطاع الدم الذى يخرج به من الحيض ومن جهة أخرى فيها احتمال وهو أن يكون معنى قوله [فإذا تطهرن] فإذا حل لهن أن يتطهرن بالماء أو التيمم كقوله إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم معناه قد حل له الإفطار وقوله من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جاز له أن يحل وكما يقال المطلقة إذا انقضت عدتها أنها قد حلت للأزواج ومعناه قد حل لها أن تتزوج وعلى هذا المعنى قال النبى ﷺ لفاطمة بنت قيس إذا حللت فآذنينى وإذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها وأما قوله تعالى [فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فإن الغاية فى هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج وهو وطؤه إياها هو الذى يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثانى مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه إياها وطلاق الزوج الثانى غير مشروط فى رفع التحريم الواقع بالثلاث فإذاً لا دليل للشافعى فى الآية على الحد الذى ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفى قول مخالفيه وأما على مذهبنا فإن الآية مستعملة على ما احتملت من التأويل على حقيقتها فى الحالتين اللتين يمكن استعمالها فنقول إن قوله [يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت أيامها عشراً فيجوز للزوج استباحة وطئها بمضى العشر وقوله يطهرن بالتشديد [فإذا تطهرن] مستعملان فى الغسل إذا كانت أيامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على أن مضى وقت الصلاة يبيح وطئها على ما سنبينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل مستعملان على الحقيقة فى الحالين * فإن قيل هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معاً فى حال واحدة * قيل له لو جعلناهما كالآيتين كان ما ذكرنا أولى من قبل أنه لو وردت آيتان تقتضى إحداهما انقطاع غاية الدم لإباحة الوطء والأخرى تقتضى الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالها على حالين على أن تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك إلا باستعمالها فى حالين على الوجه الذى بينا ولو استعملناهما على ما يقول المخالف كان فيه إسقاط إحدى الغايتين لأنه يقول إنها وإن طهرت وانقطع دمها لم يحل له أن يطأها حتى تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغاً مقنعاً وإنما اعتبر أصحابنا فيمن

كان أيامها دون العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل أنه جائز أن يعاودها الدم فيكون حيضاً إذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهراً صحيحاً لأن الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعا مرة فليس في انقطاعه في وقت يجوز أن يكون حائضاً فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا إن انقطاع الدم فيمن وصفنا حالها معتبر بأحد شيئين إما بالإغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق وباستباحتها الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض أو بمضي وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض إذ غير جائز أن يلزم الحائض فرض الصلاة فإذا انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق إلا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ماروى عن الصحابة في اعتبار الاغتسال في انقضاء العدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة الخير فالخير منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته مالم تغتسل من حيضتها الثالثة وروى مثله عن علي وعبادة بن الصامت وأبي الدرداء وأما إذا كانت أيامها عشرة فإنه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم بانقضائه لامتناع جواز بقاء حكمه والله تعالى إنما منع من وطء الحائض أو ممن يجوز أن يكون حائضاً فأما مع ارتفاع حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لأنه تعالى قال [فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن] وقد طهرت لا محالة ألا ترى أنها منقضية العدة إن كانت معتدة وأن حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها في منع وطئها على ما بيناه ه فإن قيل إذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل ينافي بقاء حكم الحيض إذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت في لزوم فرض الصلاة ه قيل له إذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير مناف لحكمه وبقائه ألا ترى أن السلام لما كان من موجبات تحريمة الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه إلى آخرها نافياً لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الإحرام لم يكن لزومه نافياً لبقاء إحرامه ما لم يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعاً من بقاء حكم الحيض وأما الصلاة فليست من موجبات الحيض وإنما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر من النساء دون الحائض فلزومها ينفي حكم الحيض وقوله [حتى يطهرن فإذا تطهرن] لما احتمل

الغسل صار كقوله [وإن كنتم جنباً فاطهروا] ويدل على أن على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبي ﷺ واتفقت الأمة عليه * قوله تعالى [فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله] قال أبو بكر هو إطلاق من حظر وإباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض] [وإذا حللتم فاصطادوا] وهو إباحة وردت بعد حظر وقوله [من حيث أمركم الله] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس يعنى فى الفرج وهو الذى أمر بتجنبه فى الحيض فى أول الخطاب فى قوله [فاعتزلوا النساء فى المحيض] وقال السدى والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور * قال أبو بكر هذا كله مراد الله تعالى لأنه مما أمر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك * قوله [إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] روى عن عطاء المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب قال أبو بكر المتطهرين بالماء أشبه لأنه قد تقدم فى الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة فى قوله [فإذا تطهرن فأتوهن] فالأظهر أن يكون قوله [ويحب المتطهرين] مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى [فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين] وروى أنه مدحهم لأنهم كانوا يستنجون بالماء وقوله تعالى [نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم] الحرث المزدرع وجعل فى هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثاً لأنهن مزدرع الأولاد وقوله [فأتوا حرثكم أنى شئتم] يدل على أن إباحة الوطء مقصورة على الجماع فى الفرج لأنه موضع الحرث واختلف فى إتيان النساء فى أدبارهن فكان أصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه أشد النهى وهو قول الثورى والشافعى فيما حكاه المزنى قال الطحاوى وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعى يقول ما صح عن رسول الله ﷺ فى تحريمه ولا تحليله شيء والقياس أنه حلال وروى أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما أدركت أحداً أقتدى به فى دينى يشك فيه أنه حلال يعنى وطء المرأة فى دبرها ثم قرأ [نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم] قال فأى شيء أبين من هذا وما أشك فيه قال ابن القاسم فقلت لمالك بن أنس أن عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن أبى الحباب سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر ما تقول فى الجوارى أنحمض لهن فقال وما التحميض فذكرت الدبر قال ويفعل ذلك أحد من

المسلمين فقال مالك فأشهد على ربيعة بن أبى عبد الرحمن يحدثنى عن أبى الحباب سعيد بن يسار أنه سأل ابن عمر عنه فقال لا بأس به قال ابن القاسم فقال رجل فى المجلس يا أبا عبد الله فإنك تذكر عن سالم أنه قال كذب العبد أو كذب العلج على أبى يعنى نافعاً كما كذب عكرمة على ابن عباس فقال مالك وأشهد على يزيد بن رومان يحدثنى عن سالم عن أبيه أنه كان يفعله قال أبو بكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أن رجلا أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله تعالى [نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم] إلا أن زيد بن أسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن فضالة عن عبد الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن أبى النضر أنه قال لنافع مولى ابن عمر أنه قد أكثر عليك القول إنك تقول عن ابن عمر أنه أفتى أن تؤتى النساء فى أدبارهن قال نافع كذبوا على أن ابن عمر عرض المصحف يوماً حتى بلغ [نساؤكم حرث لكم] فقال يا نافع هل تعلم من أمر هذه الآية قلت لا قال إنا كنا معشر قريش نجبي النساء وكانت نساء الأنصار قد أخذن عن اليهود إنما يؤتين على جنوبهن فأنزل الله هذه فهذا يدل على أن السبب غير ما ذكره زيد بن أسلم عن ابن عمر لأن نافعاً قد حكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن مهران أيضاً قال ذلك نافع يعنى تحليل وطء النساء فى أدبارهن بعدما كبر وذهب عقله قال أبو بكر المشهور عن مالك إباحة ذلك وأصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها وهى عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه وقد حكى محمد بن سعيد عن أبى سليمان الجوزجانى قال كنت عند مالك بن أنس فسئل عن النكاح فى الدبر فضرب بيده إلى رأسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور فى الكتب الشرعية ويروى عن محمد بن كعب القرظى أنه كان لا يرى بذلك بأساً ويتأول فيه قوله تعالى [أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم] مثل ذلك إن كنتم تشتهون وروى عن ابن مسعود أنه قال محاش النساء حرام وقال عبد الله بن عمرو هى اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكأنه لم يرو عنه فيه شيء لتعارض ما روى عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على أن الإباحة مقصورة على الوطء فى الفرج الذى هو موضع الحرث وهو الذى يكون منه الولد وقد رويت عن النبى ﷺ آثار كثيرة فى تحريمه رواه خزيمة بن ثابت وأبو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبى ﷺ أنه قال (لا تأتوا النساء

فى أدبارهن) وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال هى اللوطية الصغرى يعنى إتيان النساء فى أدبارهن وروى حماد بن سلمة عن حكيم الأثرم عن أبى تميمة عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ قال (من أتى حائضاً أو امرأته فى دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد) وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهى مدبرة جاء ولده أحول فأنزل الله تعالى [نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم] فقال رسول الله ﷺ (مقبلة ومدبرة ما كان فى الفرج) وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ قال فى صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله فى تأويل الآية قال يعنى كيف شئت فى موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (لا ينظر الله إلى الرجل أتى امرأته فى دبرها) وذكر ابن طاوس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن الذى يأتى امرأته فى دبرها فقال هذا يسألنى عن الكفر وقد روى عن ابن عمر فى قوله [نساؤكم حرث لكم] قال كيف شئت إن شئت عزلا أو غير عزل رواه أبو حنيفة عن كثير الرياح الأصم عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا فى ملك اليمين وفى الحرة إذا أذنت فيه وقد روى خلاف على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا عن أبى بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم * فإن قيل قوله عز وجل [والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] يقتضى إباحة وطئهن فى الدبر لورود الإباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة قيل له لما قال الله تعالى [فأتوهن من حيث أمركم الله] ثم قال فى نسق التلاوة [فأتوا حرثكم أنى شئتم] أبان بذلك موضع المأمور به وهو موضع الحرث ولم يرد إطلاق الوطء بعد حظره إلا فى موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى [إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] كما كان حظر وطء الحائض قاضياً على قوله [إلا على أزواجهم] فكانت هذه الآية مرتبة على ما ذكر من حكم الحائض ومن يحظر ذلك يحتج بقوله [قل هو أذى] فحظر وطء الحائض للأذى الموجود فى الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود فى غير موضع الولد فى جميع الأحوال فاقتضى هذا التعليل حظر وطئهن إلا فى موضع الولد ومن يبيحه يجيب عن ذلك بأن المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الأذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس

كنجاسة دم الحيض وسائر الأنجاس ويجيبون أيضا على تخصيصه إباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على إباحة الجماع فيما دون الفرج وإن لم يكن موضعاً للولد فدل على أن الإباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بأن ظاهر الآية يقتضى كون الإباحة مقصورة على الوطء فى الفرج وأنه هو الذى عناه الله تعالى بقوله [من حيث أمركم الله] إذ كان محظوراً عليه ولولا قيام دلالة الإجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكنا سلمناه للدلالة وبقى حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه .

قوله تعالى [ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم] الآية قد قيل فيه وجهان أحدهما أن تجعل يمينه مانعة من البر والتقوى والإصلاح بين الناس فإذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ماهو مندوب إليه أو هو مأمور به من البر والتقوى والإصلاح فإن حلف حالف أن لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وإبراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى [ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله] وروى أشعث عن ابن سيرين قال حلف أبو بكر فى يتيمين كانا فى حجره كانا فيمن خاض فى أمر عائشة أحدهما مسطح وقد شهد بدراً أن لا يصلهما وأن لا يصيبا منه خيراً فنزلت هذه الآية [ولا يأتل أولوا الفضل منكم] فكما أحدهما وحمل الآخر وقد ورد معناه فى السنة أيضاً وقد روى أنس بن مالك وعدى بن حاتم وأبو هريرة عن النبي ﷺ قال (من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه) وهذا هو معنى قوله تعالى [ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم] على التأويل الذى ذكرنا لأن معناه على هذا التأويل أن لا يمنع بيمينه من فعل ماهو خير بل يفعل الذى هو خير ويدع يمينه والوجه الثانى أن يكون قوله [عرضة لأيمانكم] يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتذال لاسمه فى كل حق وباطل لأن تبروا فى الحلف بها وتتقوا المأثم فيها وروى نحوه عن عائشة من أكثر ذكر شىء فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر لا تجعلنى عرضة اللوائم وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله [ولا تطع كل حلاف مهين] فالمعنى لا تعترضوا اسم الله وتبذلوه فى كل شىء لأن تبروا إذا حلفتم وتتقوا المأثم فيها إذا قلت أيمانكم لأن كثرتها تبعد من البر والتقوى

وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكان المعنى أن الله ينهاكم عن كثرة الأيمان والجرأة على الله تعالى لما فى توقى ذلك من البر والتقوى والإصلاح فتكونون بررة أتقياء لقوله [كنتم خير أمة أخرجت للناس] وإذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعاً فتكون مفيدة لحظر ابتذاله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين فى كل شيء حقاً كان أو باطلا ويكون مع ذلك محظوراً عليه أن يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والإصلاح وإن لم يكثر بل الواجب عليه أن لا يكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجز بيمينه عن فعل ما حلف عليه إذا كان طاعة وبراً وتقوى وإصلاحا كما قال ﷺ (من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه)

قوله تعالى [لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم] الآية قال أبو بكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو فى مواضع فكان المراد به معانى مختلفة على حسب الأحوال التى خرج عليها الكلام فقال تعالى [لا تسمع فيها لاغية] يعنى كلمة فاحشة قبيحة و [لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً] على هذا المعنى وقال [وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه] يعنى الكفر والكلام القبيح وقال [والغوا فيه] يعنى الكلام الذى لا يفيد شيئاً ليشغلوا السامعين عنه وقال [وإذا مروا باللغو مروا كراماً] يعنى الباطل ويقال لغا فى كلامه يلغو إذا أتى بكلام لا فائدة فيه وقد روى فى لغو اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس أنه قال هو الرجل يحلف على الشيء يراه كذلك فلا يكون وكذلك روى عن مجاهد وإبراهيم قال مجاهد [ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان] أن تحلف على الشيء وأنت تعلم وهذا فى معنى قوله [بما كسبت قلوبكم] وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا إلى النبى ﷺ وذلك عندنا فى النهى عن اليمين على الماضى رواه عنها عطاء أنها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبى وقال سعيد بن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تأول قوله [عرضة لأيمانكم] أن يمتنع باليمين من فعل مباح أو يقدم بها على فعل محظور وإذا كان اللغو محتملا لهذه المعانى ومعلوم أنه لما عطف قوله [ولكن يؤاخذكم بما كسبت] أن مراده ما عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب أن تكون هذه المؤاخذة هى عقاب الآخرة وأن لا تكون الكفارة المستحقة بالحنث لأن تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال

القاصد بها للخير والشر وتساوى حكم العمد والسهو فعلم أن مراده مايستحق من العقاب بقصده إلى اليمين الغموس وهى اليمين على الماضى قال القاصد بها خلافها إلى الكذب فينبغى أن يكون اللغو هى التى لا يقصد بها إلى الكذب وهى على الماضى ويظن أنه كما حلف عليه فسماها لغواً من حيث لم يتعلق بها حكم فى إيجاب كفارة ولا فى استحقاق عقوبة وهى التى روى معناها عن ابن عباس وعائشة أنها قول الرجل لا والله وبلى والله فى عرض كلامه وهو يظن أنه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذى لافائدة فيه ولا حكم له ويحتمل أن يريد به ماقال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه يعنى به عقاب الآخرة وإن كانت الكفارة واجبة إذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهى لغو لا تجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والأولى الذى قدمنا إلا أن سعيداً يوجب الكفارة ومسروقاً لا يوجبها وإن حنث وقد روى عن ابن عباس رواية أخرى وهى أن لغو اليمين ما تجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس أن لغو اليمين حنث النسيان .

باب الإيلاء

قال الله تعالى [للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر] قال أبو بكر الإيلاء فى اللغة هو الحلف يقولون آلى يولى إيلاء وإليه قال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه ... وإن بدرت منه الألية برت

فهذا أصله فى اللغة وقد اختص فى الشرع بالحلف على ترك الجماع الذى يكسب الطلاق بمضى المدة حتى إذا قيل آلى فلان من امرأته عقل به ذلك . وقد اختلف فيما يكون به مولياً على وجوه أحدها ماروى عن على وابن عباس رواية الحسن وعطاء أنه إذا حلف أن لا يقربها لأجل الرضاع لم يكن مولياً وإنما يكون مولياً إذا حلف أن لا يجامعها على وجه الضرار والغضب والثانى ماروى عن ابن عباس أن كل يمين حالت دون الجماع إيلاء ولم يفرق بين الرضا والغضب وهو قول إبراهيم وابن سيرين والشعبى والثالث ماروى عن سعيد بن المسيب أنه فى الجماع وغيره من الصفات نحو أن يحلف أن لا يكلمها فيكون مولياً وقد روى جعفر بن برقان عن يزيد بن الأصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغنى أن فى خلقها شيئاً قال تالله لقد خرجت وما أكلمها قال عليك بها قبل أن

تمضى أربعة أشهر فهذا يدل على موافقه قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن عمر فى أن الهجران من غير يمين هو الإيلاء والرابع قول ابن عمر أنه إن هجرها فهو إيلاء ولم يذكر الحلف فأما من فرق بين حلفه على ترك جماعها ضراراً و بينه على غير وجه الضرار فإنه ذهب إلى أن الجماع حق لها ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فإذا حلف على ترك حقها من الجماع كان مولياً حتى تصل إلى حقها من الفرقة إذ ليس له إلا إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان وأما إذا قصد الصلاح فى ذلك بأن تكون مرضعة فحلف أن لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبى فهذا لم يقصد منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالإحسان ولا يتعلق بيمينه حكم الفرقة وقوله [فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم] يستدل من اعتبر الضرار لأن ذلك يقتضى أن يكون مذنباً يقتضى الفىء غفرانه وهذا عندنا لا يدل على تخصيصه من كان هذا وصفه لأن الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر أحد من شمله العموم فرجع هذا الحكم إليه دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصى فى ذلك أنهما يستويان فى وجوب الكفارة بالحنث كذلك يجب أن يستويا فى إيجاب الطلاق بمضى المدة وأيضاً سائر الأيمان المعقودة لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصى فيما يتعلق بها من إيجاب الكفارة وجب أن يكون كذلك حكم الطلاق لأنهما جميعاً يتعلقان باليمين وأيضاً لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرار وغيره كذلك الإيلاء وفقهاء الأمصار على خلاف ذلك لأن الآية لم تفرق بين المطيع والعاصى فهى عامة فى الجميع وأما قول من قال إنه إذا قصد ضرارها بيمين على الكلام ونحوه فلا معنى له لأن قوله [للذين يؤلون من نسائهم] لا خلاف أنه قد أضمر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق الجميع على أن الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضمر فى الآية عند الجميع فأثبتناه وما عدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على إضماره فى الآية فلم يضمره ويدل على ما بيناه قوله [فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم] ومعلوم عند الجميع أن المراد بالفىء هو الجماع ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على أن المضمر فى قوله [للذين يؤلون من نسائهم] هو الجماع دون غيره وأما ما روى عن ابن عمر من أن الهجران يوجب الطلاق فإنه قول شاذ وجائز أن يكون مراده إذا حلف ثم هجرها مدة الإيلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى [للذين يؤلون من نسائهم] والألية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس

يمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة وروى أشعث عن الحسن أن أنس بن مالك كانت عنده امرأة فى خلقها سوء فكان يهجرها خمسة أشهر وستة أشهر ثم يرجع إليها ولا يرى ذلك إيلاء وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار بعدهم فى المدة التى إذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء إذا حلف على أقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة أشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول أصحابنا ومالك والشافعى والأوزاعى * وروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم والحكم وقتادة وحماد أنه يكون موليا إن تركها أربعة أشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك إن حلف أن لا يقربها فى هذا البيت فهو مول فإن تركها أربعة أشهر بانت بالإيلاء وإن قربها فى غيره قبل المدة سقط الإيلاء ولو حلف أن لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن أجلها حلف فهو مول * قال أبو بكر قال الله تعالى [للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر] والإيلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا أن ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الإيلاء وإذا حلف على أقل من أربعة أشهر فمضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقى من مدة الأربعة الأشهر التى هى التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تأثير له فى إيجاب البينونة وما دون الأربعة أشهر لا يكسبه حكم البينونة لأن الله تعالى قد جعل له تربص أربعة أشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به إيجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الإيلاء وأما قول الحسن بن صالح أنه إذا حلف أن لا يقربها فى هذا البيت أنه يكون موليا فلا معنى له لأن الإيلاء كل يمين فى زوجة يمنع جماعها أربعة أشهر لا يحنث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنعه جماعها هذه المدة لأنه يمكنه الوصول إلى جماعها بغير حنث بأن يقربها فى غير ذلك البيت * وقد اختلف أيضا فيمن حلف على أربعة أشهر سواء فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والثورى هو مول فإن لم يقربها فى المدة حتى مضت بانت بالإيلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان إيلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله تعالى لهم أربعة أشهر فمن كان إيلاؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعى إذا حلف على أربعة أشهر فليس بمول حتى يحلف على أكثر من ذلك * قال أبو بكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى [للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر] فجعل هذه المدة تربصا للفىء فيها ولم يجعل له التربص أكثر منها فمن

امتنع من جماعها باليمين هذه المدة أكسبه ذلك حكم الإيلاء الطلاق ولا فرق بين الحلف على الأربعة الأشهر وبينه على أكثر منها إذ ليس له تربص أكثر من هذه المدة ومع ذلك فإن ظاهر الكتاب يقتضي كونه مولياً في حلفه على أربعة أشهر وأقل منها وأكثر منها لأن مدة الحلف غير مذكورة في الآية وإنما خصصنا مادونها بدلالة وبقي حكم اللفظ في الأربعة الأشهر وما فوقها * فإن قيل إذا حلف على أربعة أشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لأنك توقع الطلاق بعضها ولا إيلاء هناك * قيل له لا يمتنع لأن مضي المدة إذا كان سبباً للإيقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين في حال وقوعه ألا ترى أن مضي الحول لما كان سبباً لوجوب الزكاة فليس بواجب أن يكون الحول موجوداً في حال الوجوب بل يكون معدوما منقضياً وإن من قال لامرأته إن كلمت فلانا فأنت طالق كانت هذه يميناً معقودة فإن كلمته طلقت في الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضي مدة الإيلاء لما كان سبباً لوقوع الطلاق لم يمتنع وقوعه واليمين غير موجودة * وقوله تعالى [فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم] قال أبو بكر الفيء في اللغة هو الرجوع إلى الشيء ومنه قوله تعالى [حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل] يعني حتى ترجع من البغي إلى العدل الذي هو أمر الله وإذا كان الفيء الرجوع إلى الشيء اقتضى ظاهر اللفظ أنه إذا حلف أن لا يجامعها على وجه الضرار ثم قال لها قد فئت إليك وقد أعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين أن يكون قد فاء إليها سواء كان قادراً على الجماع أو عاجزاً هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ إلا أن أهل العلم متفقون على أنه إذا أمكنه الوصول إليها لم يكن فيئه إلا الجماع * واختلفوا فيمن آلى وهو مريض أو بينه وبينها مسيرة أربعة أشهر أو هي رتقاء أو صغيرة أو هو مجبوب فقال أصحابنا إذا فاء إليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك فيء صحيح ولا تطلق بمضي المدة ولو كان محرما بالحج وبينه وبين الحج أربعة أشهر لم يكن فيئه إلا الجماع وقال زفر فيئه بالقول * وقال ابن القاسم إذا آلى وهي صغيرة لا تجامع مثلها لم يكن مولياً حتى تبلغ الوطء ثم يوقف بعد مضي أربعة أشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم بن عمرو ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك في المولى إذا وقف عند انقضاء الأربعة الأشهر ثم راجع امرأته أنه إن لم يصبها حتى تنقضي عدتها فلا سبيل له إليها ولا رجعة إلا أن يكون له عذر من مرض أو سجن أو ما أشبه

ذلك فإن ارتجاعه إياها ثابت عليها وإن مضت عدتها ثم تزوجها بعد ذلك وإن لم يصبها حتى ينقضي أربعة أشهر وقف أيضاً وقال إسماعيل بن إسحاق قال مالك إن مضى الأربعة الأشهر وهو مريض أو محبوس لم يوقف حتى يبرأ لأنه لا يكلف ما لا يطيق وقال مالك لو مضت أربعة أشهر وهو غائب إن شاء كفر عن يمينه وسقط عنه الإيلاء قال إسماعيل وإنما قال ذلك في هذا الموضع لأن الكفارة قبل الحنث جائزة عنده وإن كان لا يستحب أن يكون إلا بعد الحنث وقال الأشجعي عن الثوري في المولي إذا كان له عذر من مرض أو كبر أو حبس أو كانت حائضاً أو نفساء فليفيء بلسانه يقول قد فئت إليك يجزيه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الأوزاعي إذا آلى من امرأته ثم مرض أو سافر فأشهد على الفيء من غير جماع وهو مريض أو مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر عن يمينه وهي امرأته وكذلك إن ولدت في الأربعة الأشهر أو حاضت أو طرده السلطان فإنه يشهد على الفيء ولا إيلاء عليه وقال الليث بن سعد إذا مرض بعد الإيلاء ثم مضت أربعة أشهر فإنه يوقف كما يوقف الصحيح فإما فاء وإما طلق ولا يؤخر إلى أن يصح وقال المزني عن الشافعي إذا آلى المجبوب ففيئه بلسانه وقال في الإملاء لا إيلاء على المجبوب قال ولو كانت صبية فآلى منها استؤنفت به أربعة أشهر بعد ما تصير إلى حال يمكن جماعها والمحبوس يفيء باللسان ولو أحرم لم يكن فيئه إلا الجماع ولو آلى وهي بكر فقال لا أقدر على اقتضاضها أجل أجل العنين * قال أبو بكر الدليل على أنه إذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيئه باللسان قوله [فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم] وهذا قد فاء لأن الفيء الرجوع إلى الشيء وهو قد كان ممتنعاً من وطئها بالقول وهو اليمين فإذا فاء بالقول فقال قد فئت إليك فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول إلى ضده فتناوله العموم وأيضاً لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء في المنع من البينونة وأما تحريم الوطء بالإحرام والحيض فليس بعذر أما الإحرام فلأنه كان يفعله ولا يسقط حقها من الوطء وأما الحيض والنفاس فإن الله جعل للمولي تربص أربعة أشهر مع علمه بوجود الحيض فيها واتفق السلف على أن المراد الفيء بالجماع في حال إمكان الجماع فلم يجز أن ينقله عنه إلى غيره مع إمكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرجه من إمكانه فصار بمنزلة الإحرام والظهار ونحو ذلك لأنه منع من الوطء بتحريمه لا بالعجز وتعذره ولأن حقها باق في الجماع ويدل على ذلك على أنه لو أبانها

يحلم وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجباً لجواز فيئه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الإيلاء * فإن قيل إذا كان الفيء بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاؤها إذ لا تأثير للفيء بالقول في إسقاطها قيل له هذا غير واجب من قبل أنه جائز بقاء اليمين وبطلان الإيلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق ألا ترى أنه إذا طلقها ثلاثاً ثم عادت إليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وإن ترك وطئها وكذلك لو أن رجلا قال لامرأة أجنبية والله لا أقربك لم يكن إيلاء فإن تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون مولياً في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين إذاً علة في حكم الطلاق فجاز من أجل ذلك أن يفيء إليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وإنما شرط أصحابنا في صحة الفيء بالقول وجود العذر في المدة كلها ومتى كان الوطء مقدوراً عليه في شيء من المدة لم يكن فيئه عندهم إلا الجماع من قبل أن الفيء بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لئلا يقع الطلاق بمضي المدة فمتى قدر على الوطء في المدة بطل الفيء بالقول كالمتيمم إذا أقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في إباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد إلى أصل فرضه سواء كان وجوده الماء في أول الصلاة أو في آخرها كذلك القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم الفيء بالقول وقال محمد إذا فاء بالقول لوجود العذر في المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الإيلاء منها فكان بمنزلة من حلف على أجنبية أن لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية إن قربها حنث وإن ترك جماعها أربعة أشهر لم تطلق .

قوله تعالى [وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم] قال أبو بكر اختلف السلف في عزيمة الطلاق إذا لم يفيء على ثلاثة أوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا إنها تبين بتطليقة واختلف عن علي وابن عمر وأبي الدرداء فروى عنهم مثل قول الأولين وروى عنهم أنه يوقف بعد مضي المدة فإما أن يفيء إليها وإما أن يطلقها وهو قول عائشة وأبي الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي بكر بن عبد الرحمن والزهري وعطاء وطاوس قالوا إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة رجعية وذهب أصحابنا إلى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا إذا مضت أربعة أشهر قبل أن يفيء بانت بتطليقة وهو قول

الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي بما روى عن أبي الدرداء وعائشة أنه يوقف بعد مضي المدة فإما أن يفيء وإما أن يطلق ويكون تطليقة رجعية إذا طلق قال مالك ولا تصح رجعته حتى يطأها في العدة وقال الشافعي ولو عفت عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك أن تطالب ولا يؤجل في الجماع أكثر من يوم وقال الأوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما أنها تطلق واحدة رجعية بمضي المدة قال أبو بكر قوله تعالى "وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" يحتمل الوجوه التي حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتماله لها لما تأولوه عليها لأنه غير جائز تأويل اللفظ المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من أهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الألفاظ والمعاني المختلفة وما لا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها ومن جهة أخرى وهي أن هذا الاختلاف قد كان شائعاً مستفيضاً فيما بينهم من غير نكير ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك إجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على أحد هذه الوجوه وإذا ثبت ذلك احتجنا أن ننظر في الأولى من هذه الأقاويل وأشبهها بالحق فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر قبل الفيء إليها فسمى ترك الفيء حتى تمضي المدة عزيمة الطلاق فوجب أن يصير ذلك اسما له لأنه لم يخل من أن يكون قاله شرعا أو لغة وأي الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومه واجب إذا كانت أسماء الشرع لا تؤخذ إلا توقيفاً وإذا كان هكذا وقد علمنا أن حكم الله في المولى أحد شيئين إما الفيء وإما عزيمة الطلاق وجب أن يكون الفيء مقصوراً على الأربعة الأشهر وأنه فائت بمضيها فتطلق لأنه لو كان الفيء باقياً لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق ومن جهة أخرى وهو أنه معلوم أن العزيمة إنما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا أي عقدت قلبي على فعله وإذا كان كذلك وجب أن يكون مضي المدة أولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لأن الوقف يقتضي إيقاع طلاق بالقول إما أن يوقعه الزوج وإما أن يطلقها القاضي عليه على قول من يقول بالوقف وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة لتركه الفيء فيها أولى بمعنى الآية لأن الله لم يذكر إيقاعا مستأنفاً وإنما ذكر عزيمة فغير جائز أن نزيد في الآية ما ليس فيها ووجه آخر وهو أنه لما قال "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم"

اقتضى ذلك أحد أمرين من فيء أو عزيمة طلاق لا ثالث لهما والفيء إنما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه قوله تعالى [فإن فاؤا] والفاء للتعقيب يقتضي أن يكون الفيء عقيب اليمين لأنه جعل الفيء عقيب اليمين لأنه جعل الفيء لمن له تربص أربعة أشهر وإذا كان حكم الفيء مقصوراً على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق إذ غير جائز له أن يمنع الفيء والطلاق جميعاً ويدل على أن المراد الفيء في المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها فدل على أنه مراد فيها فصار تقديره فإن فاؤا فيها وكذلك قرىء في حرف عبد الله بن مسعود فحصل الفيء مقصوراً عليها دون غيرها وتمضي المدة بفوت الفيء وإذا فات الفيء حصل الطلاق ، فإن قيل لما قال تعالى [للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤا] فعطف بالفاء على التربص في المدة دل على أن الفيء مشروط بعد التربص وبعد مضي المدة وأنه متى ما فاء فإنما عجل حقاً لم يكن عليه تعجيله كمن عجل ديناً مؤجلا قيل له لولا أن الفيء مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفيء إلى فيء بعد مضيها فلما صح الفيء في هذه المدة دل على أنه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك إن المراد بالفيء إنما هو بعد المدة مع قولك إن الفيء في المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك في اللفظ كقولك إنه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك إنه كالدين المؤجل إذا عجله لا يزيد عنك ما وصفنا من المناقضة لأن الدين المؤجل لا يخرجه التأجيل من حكم اللزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل لأن ما تعلق ملكه من الأثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه ألا ترى أنه لو قال بعتكه بألف درهم لا يلزمك إلا بعد أربعة أشهر كان البيع باطلا والتأجيل الذي ذكرت لا يخرجه من أن يكون الثمن واجباً ملكا للبائع ومتى عجله وأسقط الأجل كان ذلك من موجب العقد إلا أنه مخالف للفيء في الإيلاء من قبل إن فوات الفيء يوجب الطلاق وإذا كان الفيء مراداً في المدة فواجب أن يكون فواته فيها موجباً للطلاق على ما بينا وأيضاً فإن قوله تعالى [فإن فاؤا] فيه ضمير المولى المبدوء بذكره في الآية وهو الذي له تربص أربعة أشهر والذي يقتضيه الظاهر إيقاع الفيء عقيب اليمين ودليل آخر وهو قوله [تربص أربعة أشهر] كقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] فلما كانت البينونة واقعة بمضي المدة في تربص الإقراء وجب أن يكون كذلك

حكم تربص الإيلاء من وجوه أحدها أنا لو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثاني أنه لما كانت البينونة واقعة بمضي المدة في تربص الإقراء وجب مثله في الإيلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص في كل واحدة من المدتين والوجه الثالث أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة فلما تعلقت في إحداهما بمضيها كانت الأخرى مثلها للمعنى الذي ذكرناه ه فإن قيل تأجيل العنين حولا بالاتفاق تخيير امرأته بعد مضى الحول إذا لم يصل إليها في الحول ولم يوجب ذلك زيادة في الأجل كذلك ما ذكرت من حكم الإيلاء إيجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها قيل له ليس في الكتاب ولا في السنة تقدير أجل العنين وإنما أخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا إنه يؤجل حولا هم الذين خيروها بمضيه قبل الوصول إليها ولم يوقعوا الطلاق قبل مضي المدة ومدة الإيلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزائد فيها مخالف لحكمه وأيضاً فإن أجل العنين إنما يوجب لها الخيار بمضيه وأجل المولى عندك إنما يوجب عليه الفيء فإن قال أفيء لم يفرق بينهما ولو قال العنين أنا أجامعها بعد ذلك لم يلتفت إلى قوله وفرق بينهما باختيارها فإن قيل لما لم يكن الإيلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب أن لا يقع الطلاق ه قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف أن لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على أصلنا لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذ كان قوله لا أقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان أضعف أمراً من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام أمر آخر إليه وهو مضى المدة على النحو الذي يقوله إذ قد وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج إلا بانضمام معنى آخر إليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله أمرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه إلا باختيارها فكذلك لا يمتنع أن يقال في الإيلاء أنه كناية إلا أنه أضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر إليه فأما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات لأن قذفه إياها بالزنا وتلاعنهما لا يصلح أن يكون عبارة عن البينونة بحال وأيضاً فإن اللعان مخالف الإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم

والإيلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العنين
أيضاً لأن تأجيل متعلق بالحاكم والإيلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به
من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى [وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع
عليم] إنه لما قال سميع عليم دل على أن هناك قولا مسموعا وهو الطلاق قال أبو بكر وهذا
جهل من قائله من قبل أن السميع لا يقتضي مسموعا لأن الله تعالى لم يزل سميعاً ولا
مسموعا وأيضاً قال الله تعالى [وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم] وليس
هناك قول لأن النبي ﷺ قال (لا تتمنوا لقاء العدو فإذا لقيتموهم فاثبتوا وعليكم بالصمت)
وأيضاً جائز أن يكون ذلك راجعاً إلى أول الكلام وهو قوله تعالى [للذين يؤلون من
نسائهم] فأخبر أنه سامع لما تكلم به عليم بما أضمره وعزم عليه ومما يدل على وقوع الفرقة
بمضي المدة أن القائلين بالوقف يثبتون هناك معاني أخر غير مذكورة في الآية إذ كانت
الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فيء أو طلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف
القاضي الزوج على الفيء أو الطلاق فلم يجز لنا أن نلحق بالآية ما ليس فيها ولا أن نزيد فيها
ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدي إلى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية
وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها فكان أولى ومعلوم أيضاً أن
الله تعالى إنما حكم في الإيلاء بهذا الحكم لإيصال المرأة إلى حقها من الجماع أو الفرقة
وهو على معنى قوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] وقول من قال بالوقف
يقول إن لم يفيء أمره بالطلاق فإذا طلق لم يخل من أن يجعله طلاقا بائناً أو رجعياً فإن جعله
بائناً فإن صريح الطلاق لا يكون بائنا عند أحد فيما دون الثلاث وإن جعله رجعياً فلا حظ
للمرأة في ذلك لأنه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لإلزامه طلاقا لا تملك
به المرأة بضعها وتصل به إلى حقها وأما قول مالك إنه لا يصح رجعته حتى يطأها في
العدة فقول شديد الاختلال من وجوه أحدها أنه قال إذا طلقها طلاقا رجعياً والطلاق
الرجعي لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثاني أنه إذا منعه الرجعة إلا
بعد الوطء فقد نفى أن يكون رجعياً وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث أنه محظور
عليه الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها
وأما قول من قال أنه تقع تطليقة رجعية بمضي المدة فإنه قول ظاهر الفساد من وجوه

أحدهما ما قدمنا ذكره فى الفصل الذى قبل هذا والثانى أن سائر الفرق الحادثة فى الأصول بغير تصريح فإنها توجب البينونة من ذلك فرقة العنين واختيار الأمة وردة الزوج واختيار الصغيرين فلما لم يكن معه تصريح بإيقاع الطلاق وجب أن يكون بائناً .

وقد اختلف فى إيلاء الذمى فقال أصحابنا جميعاً إذا حلف بعتق أو طلاق أن لا يقربها فهو مول وإن حلف بصدقة أو حج لم يكن مولياً وإن حلف بالله كان مولياً فى قول أبى حنيفة ولم يكن مولياً فى قول صاحبيه وقال مالك لا يكون مولياً فى شيء من ذلك وقال الأوزاعى إيلاء الذمى صحيح ولم يفصل بين شيء من ذلك وقال الشافعى الذمى كالمسلم فيما يلزمه من الإيلاء . قال أبو بكر لما كان معلوماً أن الإيلاء إنما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذى يلزمه فالواجب على هذا أن يصح إيلاء الذمى إذا كان بالعتق والطلاق لأن ذلك يلزمه كما يلزم المسلم وأما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه إذا حنث لأنه لو أوجبه على نفسه لم يلزمه بإيجابه ولأنه لا يصح منه فعل هذه القرب لأنه لا قربة له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين فى أموالهم فى أحكام الدنيا فوجب على هذا أن لا يكون مولياً بحلفه الحج والعمرة والصدقة والصيام إذ لا يلزمه بالجماع شيء فكان بمنزلة من لم يحلف وقوله تعالى [للذين يؤلون من نسائهم] يقتضى عموم المسلم والكافر ولكنا خصصناه بما وصفنا وأما إذا حلف بالله تعالى فإن أبا حنيفة جعله مولياً وإن لم تلزمه كفارة فى أحكام الدنيا من قبل أن حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهو على المسلم بدلالة أن إظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح أكلها كالمسلم ولو سمى الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم فى حكمها فكذلك الإيلاء لأنه يتعلق به حكمان أحدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه فى باب الطلاق ومن الناس من يزعم أن الإيلاء لا يكون إلا بالحلف بالله عز وجل وأنه لا يكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لأن الإيلاء إذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الأمور ولا يصل إلى جماعها إلا بعتق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب أن يكون مولياً كحلفه بالله لأن عموم اللفظ ينتظم الجميع إذ كان من حلف بشيء منه فهو مول .

(فصل) ومما تفيد هذه الآية من الأحكام ما استدل به منها محمد بن الحسن على

امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى بأحد حكمين من فئ أو عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الإيلاء بغير فيء ولا عزيمة طلاق لأنه إن حنث لا يلزمه بالحنث شيء ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شيء لم يكن موليا وفي جواز تقديم الكفارة إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب .

باب الإقراء

قال الله تعالى | والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء | واختلف السلف في المراد بالقرء المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ الخير فالخير منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عائشة الإقراء الإطهار وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ولا تحل للأزواج حتى تغتسل وقال أصحابنا جميعاً الإقراء الحيض وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن صالح إلا أن أصحابنا قد قالوا لا تنقضي عدتها إذا كانت أيامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة أو يذهب وقت صلاة وهو قول الحسن بن صالح إلا أنه قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله أحد ممن جعل الإقراء الحيض غير الحسن ابن صالح وقال أصحابنا الذمية تنقضي عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهي في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيئاً آخر وقال ابن شبرمة إذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعي الإقراء الإطهار فإذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الإقراء على المعنيين من الحيض ومن الإطهار من وجهين أحدهما أن اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني الأسماء وما ينصرف عليه المعاني من العبارات فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الإطهار

علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة أخرى أن هذا الاختلاف قد كان شائعاً بينهم مستفيضاً ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه في مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ المعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من أن يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازاً فيهما أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فوجدنا أهل اللغة مختلفين في معنى القرء في أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك أبو عمرو غلام ثعلب عن ثعلب أنه كان إذا سئل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر:

يا رب مولى حاسد مباغض على ذي ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

يعني وقتاً تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الأعشى:

وفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

يعني وقت وطئهن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال لما ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر:

كرهت العقر عقر بني شليل إذا هبت لقارئها الرياح

يعني لوقتها في الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله:

تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنيناً

يعني لم تضم في بطنها جنيناً ومنه قولهم قريت الماء في الحوض إذا جمعته وقروت الأرض إذا جمعت شيئاً إلى شيء وسيراً إلى سير ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط أي ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه أقرأت النجوم إذا اجتمعت في الأفق ويقال أقرأت المرأة إذا حاضت فهي مقرىء ذكره الأصمعي والكسائي والفراء وحكي عن بعضهم أنه قال هو الخروج من شيء إلى شيء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عمن يوثق به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وإن كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيئاً أكثر من عدم الحيض وليس هو شيء حادث

فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وإن كان هو الضم والتأليف فالحيض أولى به لأن دم الحيض إنما يتألف ويجتمع من سائر أجزاء البدن فى حال الحيض فمعناه أولى بالاسم أيضاً ٠ فإن قيل إنما يتألف الدم ويجتمع فى أيام الطهر ثم يسيل فى أيام الحيض قيل له أحسبت أن الأمر كذلك ودلالته قائمة على ماذكرنا لأنه قد صار القرء اسما للدم إلا أنك زعمت أنه يكون اسما له فى حال الطهر وقلنا يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل إذاً للطهر فى تسميته بالقرء لأن الطهر ليس هو الدم ألا ترى أن الطهر قد يكون موجوداً مع عدم الدم تارة ومع وجوده أخرى على أصلك فإذاً القرء اسم الدم وليس باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم إلا بعد ظهوره لأنه لا يتعلق به حكم إلا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم يجز كونه فى حال الطهر أن تسميه باسم القرء لأن القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وأيضاً فمن أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه فيه ثم سيلانه فى وقت الحيض فإن هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى [ويعلم ما فى الأرحام] فاستأثر تعالى بعلم ما فى الأرحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم فى حال الطهر ثم سيلانه فى وقت الحيض وما أنكرت ممن قال إنما يجتمع من سائر البدن ويسيل فى وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون أولى بالحق منك لأنا قد علمنا يقيناً وجوده فى هذا الوقت ولم نعلم وجوده فى وقت قبله فلا نحكم به لوقت متقدم وإذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبينا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم فى اللغة فليدل على أنه اسم للحيض دون الطهر فى الحقيقة وأن إطلاقه على الطهر إنما هو مجاز واستعارة وإن كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها كافية فى الدلالة على أن حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا أسماء الحقائق التى لا تنتفى عن مسمياتها بحال ووجدنا أسماء المجاز قد يجوز أن تنتفى عنها فى حال وتلزمها فى أخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفى عن الطهر لأن الطهر موجود فى الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الإقراء علمنا أن اسم القرء للطهر الذى بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمى بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له وكان منه بسبب ألا ترى أنه حين جاور الحيض سمى به وحين لم

يجاوره لم يسم به فدل ذلك على أنه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض ومما يدل على أن المراد الحيض دون الطهر أنه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما فلو أنهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض أولاهما وذلك لأن لغة النبي ﷺ وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة أيام إقرائها وقال لفاطمة بنت أبي حبيش فإذا أقبل قرؤك فدعي الصلاة وإذا أدبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء إلى القرء فكان لغة النبي ﷺ أن القرء الحيض فوجب أن لا يكون معنى الآية إلا محمولا عليه لأن القرآن لا محالة نزل بلغته ﷺ وهو المبين عن الله عز وجل مراد الألفاظ المحتملة للمعاني ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي ﷺ قال (طلاق الأمة ثنتان وقرؤها حيضتان) قال أبو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني به القاسم عن عائشة عن النبي ﷺ مثله إلا أنه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد ابن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال تطليق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين في عدة الأمة وذلك خلاف قول مخالفينا لأنهم يزعمون أن عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالها في أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة فأوجب ذلك صحته ويدل عليه أيضاً حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال في سبايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة ومعلوم أن أصل العدة موضوع للإستبراء فلما جعل النبي ﷺ استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر إذ كل واحد منهما موضوع في الأصل للإستبراء أو لمعرفة براءة الرحم من الحبل وإن كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لأن الأصل للإستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا يترخص في التي قاربت البلوغ وفي الكبيرة التي قد يجوز أن تحيض وترى الدم بترك العدة فأوجب على الجميع العدة احتياطاً للإستبراء الذي ذكرناه ويدل عليه

أيضاً قوله تعالى [واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر]
فأوجب الشهور عند عدم الحيض وأقامها مقامها فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض
كما أنه لما قال [فلم تجدوا ماء فتيمموا] علمنا أن الأصل الذى نقل عنه إلى الصعيد هو
الماء * ويدل عليه أن الله حصر الأقراء بعدد يقتضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى [ثلاثة
قروء] واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لأن طلاق السنة أن يوقعه
فى طهر لم يجامعها فيه فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهراً قد مضى بعضه
ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا
أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية بكماله
وليس هذا كقوله تعالى [الحج أشهر معلومات] فالمراد شهران وبعض الثالث لأنه لم
يحصرها بعدد وإنما ذكرها بلفظ الجمع والأقراء محصورة بعدد لا يحتمل الأقل منه ألا
ترى أنه لا يجوز أن تقول رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان وجائز أن تقول رأيت
رجالا والمراد رجلان وأيضاً فإن قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] معناه عمل الحج فى
أشهر معلومات ومراده فى بعضها لأن عمل الحج لا يستغرق الأشهر وإنما يقع فى بعض
الأوقات منها فلم يحتج فيه إلى استيفاء العدد وأما الأقراء فواجب استيفاؤها للعدة فإن
كانت الأقراء الأطهار فواجب أن يستوفى العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله فيكون
جميع أوقات الطهر عدة إلى انقضاء عددها فلم يجز الاقتصار به على مادون العدد المذكور
فوجب أن يكون المراد الحيض إذ أمكن استيفاء العدد عند إيقاع طلاق السنة وكما لم يجز
الاقتصار فى هذه الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى [فعدتهن ثلاثة
أشهر] كذلك لما ذكر ثلاثة قروء على شهرين وبعض الثالث * فإن قيل إذا طلقها فى الطهر
فبقيته قرء تام * قيل له فينبغى أن تنقضى عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث إذا كان الجزء
منه قرءاً تاماً * فإن قيل القرء هو الخروج من حيض أو من طهر إلى حيض لأنهم قد اتفقوا
أنه لو طلقها وهى حائض لم يكن خروجها من حيض إلى طهر معتداً به قرءاً فإذا ثبت أن
خروجها من حيض إلى طهر غير مراد بقى الوجه الآخر وهو خروجها من طهر إلى حيض
ويمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة إذا طلقها فى الحيض * قيل له قول القائل القرء هو خروج
من طهر إلى حيض أو من حيض إلى طهر قول يفسد من وجوه أحدها أن السلف اختلفوا

فى معنى قوله تعالى "يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" فقال منهم قائلون هى الحيض وقال آخرون هى الأطهار ولم يقل أحد منهم إنه خروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن إجماع السلف وقد انعقد الإجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة أخرى أن أهل اللغة اختلفوا فى معناه فى أصل اللغة على ماقدمنا من أقوالهم فيه ولم يقل منهم أحد فيما ذكر من حقيقته مايوجب احتمال خروجها من حيض فيفسد من هذا الوجه أيضاً ويفسد أيضاً من جهة أن كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه أن يأتى بشاهد منها عليه أو رواية عن أهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن أخرى ومن جهة وهى أنه لوكان القرء اسما للانتقال على الوجه الذى ذكرت لوجب أن يكون قد سمى به فى الأصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر إلى حيض إذ معلوم أنه ليس باسم موضوع له فى أصل اللغة وإنما هو منقول من غيره فإذا لم يسم شيء من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا أنه ليس باسم له وأيضاً لوكان كذلك لوجب أن يكون انتقالها من الطهر إلى الحيض قرءاً ثم انتقالها من الحيض إلى الطهر قرءاً ثانياً ثم انتقالها من الطهر الثانى إلى الحيض قرءاً ثالثاً فتنقضى عدتها بدخولها فى الحيضة الثانية إذ ليس يحيض على أصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض إلى الطهر دون الانتقال من الطهر إلى الحيض ، فإن قيل الظاهر يقتضيه إلا أن دلالة الإجماع منعت منه ، قيل له ما أنكرت ممن قال لك إن المراد الانتقال من الحيض إلى الطهر إلا أنه إذا طلقها فى الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض إلى الطهر فيه بدلالة الإجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك فى سائر الانتقالات من الحيض إلى الطهر فإذا لم يمكنه الانفصال مما ذكرنا وتعارضا سقطا وزال الاحتجاج به ، فإن قيل اعتبار خروجها من طهر إلى حيض أولى من اعتبار خروجها من حيض إلى طهر لأن فى انتقالها من طهر إلى حيض دلالة على براءة رحمها من الحبل وخروجها من حيض إلى طهر غير دال على ذلك لأنه قد يجوز أن تحبل المرأة فى آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شراً :

ومبرأ من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل

يعنى إن أمه لم تحبل به فى بقية حيضها فيقال له قولك أنه يجوز أن تحبل به فى بقية حيضها قول خطأ لأن الحبل لايجامعه الحيض قال النبى ﷺ لاتوطأ حامل حتى تضع ولا حائل

حتى تستبرىء بحيضة لجعل وجود الحيض علماً لبراءة رحمها من الحبل فثبت أن الحمل والحيض لا يجتمعان ومتى حملت المرأة وهي حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود من الحبل حيضاً وإنما يكون دم استحاضة وإذا كان كذلك فقولك إن خروجها من الحيض إلى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ وأما استشهاده بقول تأبط شراً فإنه من العجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى [ويعلم ما في الأرحام] وقال تعالى [عالم الغيب] يعني أنه استأثر بعلم ذلك دون خلقه وأن الخلق لا يعلمون منه إلا ما علمهم مع دلالة قول النبي ﷺ على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فإن ما ذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لأنه إذا كانت العدة بالإقراء إنما هي لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لا استبراء فيه لأن الحمل طهر وجب أن يكون الاعتبار بالحيض التي هي علم لبراءة الرحم من الحبل إذ ليس في الطهر دلالة عليه ويدل على أن العدة بالإقراء استبراء أنها لو رأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هي الحبل فدل ذلك على أن العدة لذوات الإقراء إنما هي استبراء من الحبل والاستبراء من الحبل إنما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين أحدهما أن عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس باستبراء والمعنى الآخر أن الطهر مقارن للحبل فدل على أن الاستبراء لا يقع بما يقارنه وإنما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب أن تكون العدة بالحيض دون الأطهار واحتج من اعتبر الأطهار بقوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] وقول النبي ﷺ لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضاً مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على أنها بالأطهار أحدهما قوله بعد ذكره الطلاق في الطهر فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وذلك إشارة إلى الطهر دون الحيض فدل على أن العدة بالأطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى [وأحصوا العدة] وذلك عقيب الطلاق في الطهر فوجب أن يكون المحصي هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق فيقال له أما قولك فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء فإن اللام قد تدخل في ذلك لحال ماضية ومستقبلة ألا ترى إلى قوله ﷺ صوموا لرؤيته يعني لرؤية ماضية وقال تعالى [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها] يعني الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخي ويقولون تأهب للشتاء يعني وقتاً مستقبلاً

متراخياً عن حال التأهب وإذا كان اللفظ محتملا للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل وإذا كان كذلك ووجدنا قوله ﷺ لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلة معلومة وإن لم تكن مذكورة وذلك في قوله مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء فاحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى الحيضة الماضية فيدل ذلك على أن العدة إنما هي الحيض وجائز أن يريد حيضة مستقبلة إذ هي معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ بأولى بالاعتبار من الحيض لأن الحيض في المستقبل وإن لم يكن مذكوراً فجائز أن يراد به إذا كان معلوما كما أنه لم يذكر طهراً بعد الطلاق وإنما ذكر طهراً قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق إذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام إليه وإرادته باللفظ ومع ذلك فجائز أن تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس إذاً في اللفظ دلالة على أن المعتبر في الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على أنه لو طلقها في آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل إن عدتها ينبغي أن تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه ﷺ إذ ليس في اللفظ ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فإذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عدتها ثم لم يفرق أحد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخياً عنه فأوجب ذلك أن يكون الحيض هو المعتد به من الإقراء دون الطهر فإن قيل الحيضة الماضية غير جائز أن تكون مرادة بالخبر لأن ماقبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة قيل له إذا كانت تعتد به بعد الطلاق جاز أن يسميها عدة كما قال تعالى [حتى تنكح زوجا غيره] فسماه زوجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ما ألزمنا لأنه ﷺ ذكر الطهر وأمره أن يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمى الطهر الذي قبله عدة لأنه به تعتد عندك فما أنكرت أن تسمى التي قبل الطلاق عدة إذ كانت بها تعتد وأما قوله تعالى [وأحصوا العدة] فإن الإحصاء ليس يختص بالطهر دون الحيض لأن كل ذي عدد فالإحصاء يلحقه فإن قيل إذا كان الذي يلي الطلاق هو الطهر وقد أمرنا بالإحصاء فأوجب أن ينصرف الأمر بالإحصاء إليه لأن الأمر على الفور قيل له هذا غلط لأن الإحصاء إنما ينصرف إلى أشياء ذوي عدد فأما شيء واحد قبل انضمام غيره إليه فلا عبرة بإحصائه فإذاً لزوم الإحصاء يتعلق بما يوجد في

المستقبل من الإقراء متراخياً عن وقت الطلاق ثم حينئذ الطهر لا يكون أولى به من الحيض إذ كانت صحة الإحصاء تناولهما جميعاً و تلحقهما على وجه واحد و أيضاً فيلزمك على هذا أن تقول إنها لو حاضت عقيب الطلاق أن تكون عدتها بالحيض للزوم الإحصاء عقيبه والذى يليه فى هذه الحال الحيض فينبغى أن يكون هو العدة وقال بعض المخالفين ممن صنف فى أحكام القرآن قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] معناه فى عدتهن كما يقول الرجل كتب لغرة الشهر معناه فى هذا الوقت وهذا غلط لأن فى هى ظرف واللام وإن كانت متصرفة على معان فليس فى أقسامها التى تتصرف عليها وتحتملها كونها ظرفاً والمعانى التى تنقسم إليها لام الإضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لأن زيداً جاءه وأعطاه لأنه سأله ولام النسبة كقولك له أب وله أخ ولام الاختصاص كقولك له علم وله إرادة ولام الإستغاثة كقولك يا للبكر ويا للدارم ولام كى وهو قوله تعالى [وليرضوه وليقترفوا] ولام العاقبة كقوله تعالى [ليكون لهم عدواً وحزناً] فهذه المعانى التى تنقسم إليها هذه اللام ليس فى شىء منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لأنه إذا كان قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] معناه فى عدتهن فينبغى أن تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها فى شهر رجب لم يجز له أن يطلقها قبل أن يوجد منه شىء فبان بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه ومما يدل على أن قوله تعالى [وأحصوا العدة] لا دلالة فيه على أنه الطهر الذى مسنون فيه طلاق السنة أنه لو طلقها بعد الجماع فى الطهر لكان مخالفاً للسنة ولم يختلف حكم ما تعتد به عند الفريقين بكونه جميعاً من حيض أو طهر فدل ذلك على أنه لا تعلق لإيقاع طلاق السنة فى وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه أنه لو طلقها وهى حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون بإحصاء عدتها فدل على أنه لا تعلق للزوم الإحصاء ولا لوقت طلاق السنة لكونه هو المعتد به دون غيره وقال القائل الذى قدمنا ذكر اعتراضه فى هذا الفصل وقد اعتبرتم يعنى أهل العراق معانى أخر غير الإقراء من الاغتسال أو مضى وقت الصلاة والله تعالى إنما أوجب العدة بالإقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة فى شىء فيقال له لم نعتبر غير الإقراء التى هى عندنا ولكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه إلا بأحد معنيين لمن كانت أيامها دون العشرة وهو

الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهراً بالاتفاق على ماروى عن عمر وعلى وعبد الله وعظماء السلف من بقاء الرجعة إلى أن تغتسل أو يمضى عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافياً لبقاء حكم الحيض وهذا إنما هو كلام فى معنى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام فى المسألة فى شيء ألا ترى أنا نقول أن أيامها إذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت أو لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة إذ لا يكون الحيض عندنا أكثر من عشرة فالملزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل فى إلزامه واضع للإقراء فى غير موضعها قال أبو بكر رحمه الله وقد أفردنا لهذه المسألة كتاباً واستقصينا القول فيها أكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية وهذا الذى ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الأمة وذلك لأنه لا خلاف بين السلف أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن على وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبى ﷺ أن طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والإجماع قد دلا على أن مراد الله تعالى فى قوله [ثلاثة قروء] هو الحرائر دون الإماء قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن] روى الأعمش عن أبى الضحى عن مسروق عن أبى بن كعب قال كان من الأمانة أن اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر فى قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن] قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وإبراهيم أحدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن على أنه استحلف امرأة أنها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان وقال أبو بكر لما وعظها بترك الكتمان دل على أن القول قولها فى وجود الحيض أو عدمه وكذلك فى الحبل لأنهما جميعاً مما خلق الله فى رحمها ولولا أن قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فثبت بذلك أن المرأة إذا قالت أنا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وأنها إذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال أصحابنا أنه إذا قال لها أنت طالق إن حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالبينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط إذا علق بها الطلاق نحو قوله إن دخلت الدار وكلمت زيداً فقالوا لا يقبل قولها إذا لم يصدقها الزوج إلا ببينة وتصدق فى الحيض والطهر لأن الله تعالى قد أوجب علينا

قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالبينة فكذلك سائر ما تعلق من الأحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا لو قال لها عبدي حر إن حضت فقالت قد حضت لم تصدق لأن ذلك حكم في غيرها أعني عتق العبد والله تعالى إنما جعل قولها كالبينة في الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن إباحة وطئها أو حظره فأما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق عليه ونظير هذه الآية في تصديق المؤتمن فيما اؤتمن عليه قوله تعالى [وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] لما وعظه بترك البخس دل ذلك على أن القول قوله فيه ولولا أنه مقبول القول فيه لما كان موعوظاً بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه ومنه أيضاً قوله تعالى [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] دل ذلك على أن الشاهد إذا كتم أو أظهر كان المرجع إلى قوله فيما كتم وفيما أظهر لدلالة وعظه إياه بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله أصل في أن كل من اؤتمن على شيء فالقول قوله فيه كالمودع إذا قال قد ضاعت الوديعة أو قد رددتها وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا إن قوله تعالى [فرهان مقبوضة] ثم قوله تعالى عطفاً عليه [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه] فيه دلالة على أن الرهن ليس بأمانة لأنه لو كان أمانة لما عطف الأمانة عليه إذ كان الشيء لا يعطف على نفسه وإنما يعطف على غيره ومن الناس من يقول إن قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن] إنما هو مقصور الحكم على الحبل دون الحيض لأن الدم إنما يكون حيضاً إذا سال ولا يكون حيضاً وهو في الرحم لأن الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فما دام في الرحم فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا ائتمان المرأة عليه قال أبو بكر هذا صحيح إذ الدم لا يكون حيضاً إلا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لأن وقت الحيض إنما يرجع فيه إلى قولها إذ ليس كل دم سائل حيضاً وإنما يكون حيضاً بأسباب أخر نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحبل وإذا كان كذلك وكانت هذه الأمور إنما تعلم من جهتها فهي إذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية وكذلك إذا قالت لم أر دما ولم تنقض عدتي فالقول قولها وكذلك إذا قالت قد أسقطت سقطاً قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالقول قولها وإنما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد

سائل . وفي هذه الآية دلالة على أن الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لأنه لو كان كذلك لما اختصت هي بالرجوع إلى قولها دوننا لأنها وإيانا متساوون في التفرقة بين الألوان فدل ذلك على أن دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وأنهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وإنما لم يعلم ذلك إلا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من أن وقت الحيض والعادة فيه ومقداره وأوقات الطهر إنما يعلم من جهتها إذ ليس كل دم حيضاً وكذلك وجود الحال التي لكون الدم حيضاً وإسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه إلى قولها لأنا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه إلا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها . وذكر هشام عن محمد أن قول المرأة مقبول في وجود الحيض ويحكم ببلوغها إذا كانت قد بلغت سناً تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن] قال محمد ولو قال صبي مراهق قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالغاً فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما أن الحيض إنما يعلم من جهتها لتعلقه بالأوقات والعادة والمعاني التي لا تعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لأنه لا يتعلق خروج المني على وجه الدفق والشهوة بأسباب أخر غير خروجه ولا اعتبار فيه بوقت ولا عادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقيناً صحة ما قال ومن جهة أخرى أن دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم أن يقضي له بحكم الحيض فوجب الرجوع إلى قولها إذ كان إنما هو شيء تعلمه هي دوننا وأما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المني على أحد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم نحتج فيه إلى الرجوع إلى قوله . وقوله تعالى [إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر] ليس بشرط في النهي عن الكتمان وإنما هو على وجه التأكيد وأنه من شرائط الإيمان فعليها أن لا تكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا النهي سواء وهو كقوله تعالى [ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر] وقول مريم [إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً] قوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً] قد تضمن ضروباً من الأحكام أحدها أن ما دون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يبطلها وإخبار ببقاء الزوجية معه لأنه سماه بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر أحكام الزوجية ما دامت معتدة ودل على أن له الرجعة

ما دامت معتدة لأنه قال [فى ذلك] يعنى فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على أن إباحة هذه الرجعة مقصورة على حال إرادة الإصلاح ولم يرد بها الإضرار بها وهو كقوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] فإن قيل فما معنى قوله تعالى [أحق بردهن فى ذلك] مع بقاء الزوجية وإنما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فأما فيما هو فى ملكه فلا يصح أن يقال بردها إلى ملكه مع بقاء ملكه فيها ، قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز إطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فسماه رداً إذ كان رافعاً لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى [فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] وهو ممسك لها فى هذه الحال لأنها زوجته وإنما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التى لولم تكن الرجعة لكانت مزيلة للنكاح ، وهذه الرجعة وإن كانت إباحتها معقودة بشريطة إرادة الإصلاح فإنه لا خلاف بين أهل العلم أنه إذا راجعها مضاراً فى الرجعة مريداً لتطويل العدة عليها إن رجعته صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى [فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] ثم عقبه بقوله تعالى [ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه] فلو لم تكن الرجعة صحيحة إذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها ، وقد دلت الآية أيضاً على جواز إطلاق لفظ العموم فى مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما يشمله فى غير ما خص به المعطوف لأن قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] عام فى المطلقة ثلاثاً وفيما دونها لا خلاف فى ذلك ثم قوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن] حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] على ما دون الثلاث ولذلك نظائره كثيرة فى القرآن والسنة نحو قوله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حسناً] وذلك عموم فى الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى [وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم] وذلك خاص فى الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب فى الفريقين من المسلمين والكفار والله أعلم بالصواب .

باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج

قال الله تعالى [ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة] قال أبو بكر رحمه الله أخبر الله تعالى في هذه الآية أن لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقاً وأن الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى [وللرجال عليهن درجة] ولم يبين في هذه الآية ما لكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسراً وقد بينه في غيرها وعلى لسان رسوله ﷺ فما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى [وعاشروهن بالمعروف] وقوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] وقال تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] وقال تعالى [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم] وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] فجعل من حقها عليه أن يوفيها صداقها وقال تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً] فجعل من حقها عليه أن لا يأخذ ما أعطاها شيئاً إذا أراد فراقها وكان النشوز من قبله لأن ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى [وإن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة] فجعل من حقها عليه ترك إظهار الميل إلى غيرها وقد دل ذلك على أن من حقها القسم بينها وبين سائر نسائه لأن فيه ترك إظهار الميل إلى غيرها ويدل على أن عليه وطأها بقوله تعالى [فتذروها كالمعلقة] يعني لا فارغة فتتزوج ولا ذات زوج إذ لم يوفها حقها من الوطء ومن حقها أن لا يمسكها ضراراً على ما تقدم من بيانه وقوله تعالى [ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف] إذا كان خطاباً للزوج فهو يدل على أن من حقها إذا لم يمل إليها أن لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات إثباتها لها. ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى [فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله] فقيل فيه حفظ مائه في رحمها ولا تحتال في إسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من مال أزواجهن ولأنفسهن وجائز أن يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى [الرجال قوامون على النساء] فقد أفاد ذلك لزومها طاعته لأن وصفه بالقيام عليها يقتضي ذلك وقال تعالى [واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن

واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا] ويدل على أن عليها طاعته في نفسها وترك النشوز عليه وقد روى في حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي ﷺ أخبار بعضها مواطىء لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وغيره قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال خطب النبي ﷺ بعرفات فقال (اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وروى ليث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة النبي ﷺ فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها أشياء لا تصدق بشيء من بيته إلا بإذنه فإن فعلت كان له الأجر وعليها الوزر فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته إلا بإذنه ولا تصوم يوما إلا بإذنه ه وروى مسعر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ خير النساء (امرأة إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها ثم قرأ [الرجال قوامون على النساء] الآية) قال أبو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية في إيجاب التفريق إذا أعسر الزوج بنفقتها لأن الله تعالى جعل لهن من الحق عليها مثل الذي عليهن فسوى بينها فغير جائز أن يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه أحدها أن النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من أجلها لأنه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والوجه الثاني أنها لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية لأنه عقب ذلك قوله تعالى [وللرجال عليهن درجة] فاقتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وأن يستبيح بضعها وإن لم يقدر على نفقتها وأيضاً فإن كانت النفقة مستحقة عليها بتسليمها نفسها في بيته فقد أوجبنا لها عليه مثل ما أعطاه منها له وهو فرض النفقة وإثباتها في ذمته لها فلم تخل في هذه الحال من إيجاب الحق لها كما أوجبناه له عليها ه ومما تضمنه قوله تعالى [ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف] من الدلالة على الأحكام إيجاب مهر المثل إذا لم يسم لها مهراً لأنه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها إليه فعليه

لها مثل ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهي مهر المثل كقوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فقد عقل به وجوب قيمة ما يستهلكه عليه مما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل وقوله تعالى [بالمعروف] يدل على أن الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال ﷺ في المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهراً ولم يدخل بها لها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط وقوله أيما امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور في الآية وقد دلت الآية أيضاً على أنه لو تزوجها على أنه لا مهر لها إن المهر واجب لها إذ لم تفرق بين من شرط نفي المهر في النكاح وبين من لم يشترط في إيجابه لها مثل الذي عليها ، وقوله [وللرجال عليهن درجة] قال أبو بكر عما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض] فأخبر بأنه مفضل عليها بأن جعل قيما عليها ، وقال تعالى [وبما أنفقوا من أموالهم] فهذا أيضاً مما يستحق به التفضيل عليها ومما فضل به عليها ما ألزمها الله من طاعته بقوله تعالى [فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا] ومن درجات التفضيل ما أباحه للزوج من ضربها عند النشوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها أنه جعل له أن يتزوج عليها ثلاثاً سواها ولم يجعل لها أن تتزوج غيره ما دامت في حباله أو في عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها أن عليها أن تنتقل إلى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها في النقلة والسكنى وأنه ليس لها أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها وقد روي عن النبي ﷺ ضروب أخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حديث إسماعيل بن عبد الملك عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال لا ينبغي لبشر أن يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لأزواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن أخي أنس عن أنس أن رسول الله ﷺ قال (لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذي نفسي بيده لو كان من قدمه إلى مفرق رأسه قرحة بالقيح والصديد ثم لحسته لما أدت حقه) وروى الأعمش عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة

حتى تصبح) وفي حديث حصين بن محصن عن عمة له أنها أتت النبي ﷺ فقال أذات زوج أنت فقالت نعم قال فأين أنت منه قالت ما آلوه إلا ما عجزت عنه قال فانظري أين أنت منه فإنما هو جنتك أو نارك وروى سفيان عن أبي زياد عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان إلا بإذنه وحديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله ﷺ النساء أن يصمن إلا بإذن أزواجهن فهذه الأخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة في الحقوق التي يقتضيها عقد النكاح ۔ وقد ذكر في قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] نسخ في مواضع أحدها ما رواه مطرف عن أبي عثمان النهدي عن أبي بن كعب قال لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يا رسول الله قد بقي نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحبلى فنزلت [واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ۔ إلى قوله ۔ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتادة قال [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها في العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان [واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم] فهذه العجوز التي لا تحيض واللائي لم يحضن فهذه البكر عدتها ثلاثة أشهر وليس الحيض من أمرها في شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] فهذه أيضاً ليست من القروء في شيء إنما أجلها أن تضع حملها قال أبو بكر أما حديث أبي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وإنما أكثر ما فيه أنهم سألوا النبي ﷺ عن عدة الصغيرة والآيسة والحبلى فهذا يدل على أنهم علموا خصوص الآية وأن الحبلى لم تدخل فيها مع جواز أن تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لأنه كان جائزاً أن يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وإن طلقت وهي صغيرة وأما الآيسة فقد عقل من الآية أنها لم ترد بها لأن الآيسة هي التي لا ترجى لها حيض فلا جائز أن يتناولها مراد الآية بحال وأما حديث قتادة فإنه ذكر أن الآية كانت عامة في اقتضائها إيجاب العدة بالأقراء في المدخول بها وغير المدخول بها وأنه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن أن يكون كما قال وأما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهي الآيسة والصغيرة فإنه أطلق لفظ النسخ في الآية وأراد به التخصيص وكثيراً ما يوجد

عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير إطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص فإنما أراد قتادة بذكر النسخ في الآيسة التخصيص لا حقيقة النسخ لأنه غير جائز وورود النسخ إلا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز أن تكون الآيسة مرادة بعدة الإقراء مع استحالة وجودها منها فدل على أنه أراد التخصيص وقد يحتمل وجهاً على بعد عندنا وهو أن يكون مذهب قتادة أن التي ارتفع حيضها وإن كانت شابة تسمى آيسة وأن عدتها مع ذلك الإقراء وإن طالت المدة فيها وقد روى عن عمر أن التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وإن كانت شابة وهو مذهب مالك فإن كان إلى هذا ذهب في معنى الآيسة فهذه جائز أن تكون مرادة بالإقراء لأنها يرجى وجودها منها وأما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فإن هذا أيضاً جائز سائغ لأنه لا يمتنع ورود العبارة بأن عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وإن كانت ممن لا تحيض وهي حامل فجائز أن يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل إلا أن أبي بن كعب قد أخبر أن الحامل لم تكن مرادة بعدة الإقراء وأنهم سألوا النبي ﷺ عن ذلك فأخبر بأنه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فأنزل الله تعالى ذلك وليس يجوز إطلاق النسخ على الحقيقة إلا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخراً عنه إلا أن يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق وأولى الأشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن] لم يرد إلا خاصاً في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وأن الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآية إذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الأحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكأن هذه الآيات وردت معاً وترتبت أحكامها على ما اقتضاها من استعمالها وبنى العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ في هذه الآية وهو ما روى الحسين بن الحسن بن عطية عن أبيه عطية عن ابن عباس قال [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن في ذلك] وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته كان أحق بردها وإن طلقها ثلاثاً فنسختها هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - إلى قوله - جميلا] وعن الضحاك بن مزاحم والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقال [فعدتهن ثلاثة أشهر] فنسخ واستثنى منها فقال [إذا نكحتم المؤمنات ثم

طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] وروى فيها وجه آخر وهو ماروى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه قال كان الرجل إذا طلق امرأته ثم راجعها قبل أن تنقضي عدتها كان ذلك له وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك إلي ولا تحلين مني أبداً فأنزل الله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] فاستقبل الناس الطلاق جديداً من يومئذ من كان منهم طلق أو لم يطلق وروى شيبان عن قتادة في قوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن في ذلك] قال في القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرء فنسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد الطلاق ثلاثاً فجعله أحق برجعتها ما لم تطلق ثلاثاً .

باب عدد الطلاق

قال الله عز وجل [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] قال أبو بكر قد ذكرت في معناه وجوه أحدها أنه بيان للطلاق الذي تثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقتادة والثاني أنه بيان لطلاق السنة المندوب إليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث أنه أمر بأنه إذا أراد أن يطلقها ثلاثاً فعليه تفريق الطلاق فيتضمن الأمر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدها الثالثة قال أبو بكر فأما قول من قال إنه بيان لما يبقى معه الرجعة من الطلاق وإن ذكر معه الرجعة عقيبه فإن ظاهره يدل على أنه قصد به بيان المباح منه وأما ما عداه فمحظور وبين مع ذلك حكمه إذا أوقعه على الوجه المأمور به بذكر الرجعة عقيبه والدليل على أن المقصد فيه الأمر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعة أنه قال [الطلاق مرتان] وذلك يقتضي التفريق لا محالة لأنه لو طلق اثنتين معاً لما جاز أن يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه وإذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين إذا كان هذا الحكم ثابتاً في المرة الواحدة إذا طلق اثنتين فثبت بذلك أن ذكره للمرتين إنما هو أمر بإيقاعه مرتين ونهي عن الجمع بينهما في مرة واحدة ومن جهة أخرى أنه لو كان اللفظ محتملا للأمرين لكان الواجب حمله

على إثبات الحكم فى إيجاب الفائدتين وهو الأمر بتفريق الطلاق متى أراد يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة إذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعباً للمعنيين وقوله تعالى [الطلاق مرتان] وإن كان ظاهره الخبر فإن معناه الأمر كقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] [والوالدات يرضعن أولادهن] وماجرى هذا المجرى مما هو فى صيغة الخبر ومعناه الأمر والدليل على أنه أمر وليس بخبر أنه لوكان خبراً لوجد مخبره على ما أخبر به لأن أخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معاً ولو كان قوله تعالى [الطلاق مرتان] اسماً للخبر لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا فى الناس من يطلق لا على الوجه المذكور فى الآية علمنا أنه لم يرد الخبر وأنه تضمن أحد معنيين إما الأمر بتفريق الطلاق متى أردنا الإيقاع أو الإخبار عن المسنون المندوب إليه منه وأولى الأشياء حمله على الأمر إذ قد ثبت أنه لم يرد به حقيقة الخبر لأنه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى أردتم الطلاق وذلك يقتضى الإيجاب وإنما ينصرف إلى الندب بدلالة ويكون كما قال النبى ﷺ الصلاة مثنى مثنى والتشهد فى كل ركعتين وتمكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الأمر بالصلاة على هذه الصفة وعلى أنه إن حمل على أن المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالته قائمة على حظر جمع الإثنين والثلاث لأن قوله [الطلاق مرتان] منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شىء من مسنون الطلاق إلا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فإذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنة فثبت بذلك أن من جمع اثنتين أو ثلاثاً فى كلمة فهو مطلق لغير السنة . فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها أن مسنون الطلاق التفريق بين إعداد الثلاث إذا أراد أن يطلق ثلاثاً ومنها أن له أن يطلق اثنتين فى مرتين ومنها أن مادون الثلاث تثبت معه الرجعة ومنها أنه إذا طلق اثنتين فى الحيض وقعتا لأن الله قد حكم بوقوعهما ومنها أنه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ماروى عن ابن عباس وغيره إنهم كانوا يطلقون ماشاؤا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به مازاد . ففى هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه إيقاع الطلاق وقد بين الله ذلك فى قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] وبين لهم النبى ﷺ طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهى حائض ماهكذا أمرك الله إنما طلاق العدة أن تطلقها طاهراً من غير جماع

أو حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقوداً بوصفين أحدهما العدد والآخر الوقت فأما العدد فأن لا يزيد في طهر واحد على واحدة وأما الوقت فأن يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها ٭ وقد اختلف أهل العلم في طلاق السنة لذوات الإقراء فقال أصحابنا أحسن الطلاق أن يطلقها إذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها وإن أراد أن يطلقها ثلاثاً طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثوري وقال أبو حنيفة وبلغنا عن إبراهيم عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم كانوا يستحبون أن لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وأن هذا عندهم أفضل من أن يطلقها ثلاثاً عند كل طهر واحدة وقال مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والأوزاعي طلاق السنة أن يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون أن يطلقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار لكنه إن لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيما رواه عنه المزني لا يحرم عليه أن يطلقها ثلاثاً ولو قال لها أنت طالق ثلاثاً للسنة وهي طاهر من غير جماع طلقت ثلاثاً معاً ٭ قال أبو بكر فنبدأ بالكلام على الشافعي في ذلك فنقول إن دلالة الآية التي تلوتها ظاهرة في بطلان هذه المقالة لأنها تضمنت الأمر بإيقاع الإثنتين في مرتين فمن أوقع الإثنتين في مرة فهو مخالف لحكمها ومما يدل على ذلك قوله تعالى [لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] وظاهره يقتضي تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما أحل لنا من الطيبات والدليل على أن الزوجات قد تناولهن هذا العموم قوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في إباحة إيقاع الثلاث في وقت السنة وإيقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره ومن جهة أخرى من دلائل الكتاب أن الله تعالى لم يبح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة إلا مقروناً بذكر الرجعة منها قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف] وقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وقوله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ـ أو فارقوهن بمعروف] فلم يبح الطلاق المبتدأ لذوات العدد إلا مقروناً بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من أحكام الشرع فلم يجز لنا إثباته مسنوناً إلا على هذه

الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي ﷺ من أدخل في أمرنا ماليس منه فهو رد وأقل أحوال هذا اللفظ حظر خلاف ما تضمنته الآيات التي تلونا من إيقاع الطلاق المبدأ مقروناً بما يوجب الرجعة ، ويدل عليه من جهة السنة ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة أمر الله أن يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرني سالم ابن عبد الله عن أبيه أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلقها طاهراً قبل أن يمس فذلك الطلاق للعدة كما أمر الله فذكر سالم في رواية الزهري عنه ونافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو أمسك وروى عن عطاء الخراساني عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى يونس وأنس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن أسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم قال إن شاء طلق وإن شاء أمسك والأخبار الأول لما فيها من الزيادة ومعلوم أن جميع ذلك إنما ورد في قصة واحدة وإنما ساوى بعضهم لفظ النبي ﷺ على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة إغفالا أو نسياناً فوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة إذ لم يثبت أن الشارع ﷺ قال ذلك عارياً من ذكر الزيادة وذكره مرة مقروناً بها إذ كان فيه إثبات القول منه في حالين وهذا مما لا نعلمه فغير جائز إثباته وعلى أنه لوكان الشارع ﷺ قد قال ذلك في حالين لم يخل من أن يكون المتقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والآخر متأخراً عنه فيكون ناسخاً له وأن يكون الذي لا زيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة فيكون ناسخاً للأول بإثبات الزيادة ولا سبيل لنا إلى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد أشار الجميع من الرواة إلى قصة واحدة فإذا لم يعلم التاريخ وجب إثبات الزيادة من وجهين أحدهما أن كل شيئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معاً ولا يحكم بتقدم أحدهما على الآخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت وكما نقول في البيعين

من قبل رجل واحد إذا قامت عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معاً فكذلك هذان الخبران وجب الحكم بهما معاً إذلم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم إلا مقروناً بالزيادة المذكورة فيه والوجه الآخر أنه قد ثبت أن الشارع قد ذكر الزيادة وأثبتها وأمر باعتبارها بقوله مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها إن شاء لورودها من طرق صحيحة فإذا كانت ثابتة فى وقت واحتمل أن تكون منسوخة بالخبر الذى فيه حذف الزيادة واحتمل أن تكون غير منسوخة لم يجز لنا إثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت ذلك وأمر الشارع ﷺ بالفصل بين التطليقة الموقعة فى الحيض وبين الأخرى التى أمره بإيقاعها بحيضة ولم يبح له إيقاعها فى الطهر الذى يلى الحيضة ثبت إيجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة وأنه غير جائز له الجمع بينهما فى طهر واحد لأنه ﷺ كما أمره بإيقاعها فى الطهر ونهاه عنها فى الحيض فقد أمره أيضاً بأن لا يوقعها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها فيه ولا فرق بينهما ۔ فإن قيل قد روى عن أبى حنيفة أنه إذا طلقها ثم راجعها فى ذلك الطهر جاز له إيقاع تطليقة أخرى فى ذلك الطهر فقد خالف بذلك ما أردت تأكيده من الزيادة المذكورة فى الخبر ۔ قيل له ذكرنا هذه المسألة فى الأصول ومنعه من إيقاع التطليقة الثانية فى ذلك الطهر وإن راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا هو الصحيح والرواية الأخرى غير معمول عليها وقد روى عن النبى ﷺ فى النهى عن إيقاع الثلاث مجموعة بما لا مساغ للتأويل فيه وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهرى قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق أن عطاء الخراسانى حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته تطليقة وهى حائض ثم أراد أن يتبعها بتطليقتين أخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال يا ابن عمر ما هكذا أمرك الله إنك قد أخطأت السنة والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فأمرنى رسول الله فراجعتها وقال إذا هى طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك فقلت يا رسول الله أرأيت لو كنت طلقتها ثلاثاً أكان لى أن أراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية فأخبر ﷺ نصاً فى هذا الحديث بكون الثلاث معصية ۔ فإن قيل لما قال النبى ﷺ فى سائر أخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذى هو وقت لإيقاع طلاق السنة ثم ليطلقها إن شاء ولم يخصص ثلاثا مما دونها كان ذلك إطلاقا للاثنتين والثلاث معاً قيل

له لما ثبت بما قدمنا من إيجابه الفصل بين التطليقتين بحيضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها إن شاء علمنا أنه إنما أراد واحدة لا أكثر منها لاستحالة إرادته نسخ ما أوجبه بدياً من إيجابه الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين إذ غير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد لأن النسخ لا يصح إلا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول في خطاب واحد قد أبحت لكم ذا الناب من السباع وقد حظرته عليكم لأن ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث وإذا ثبت ذلك علمنا أن قوله ثم ليطلقها إن شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء الخطاب وهو أن لا يجمع بين اثنتين في طهر واحد وأيضاً فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التطليقتين في طهر واحد لما دل على إباحته لوروده مطلقاً عارياً من ذكر ما تقدم لأن قوله ثم ليطلقها إن شاء لم يقتض اللفظ أكثر من واحد وكذلك نقول في نظائر ذلك من الأوامر أنه إنما يقتضي أدنى ما يتناوله الاسم وإنما يصرف إلى الأكثر بدلالة كقول الرجل لآخر طلق امرأتي إن الذي يجوز له إيقاعه بالأمر إنما هو تطليقة واحدة لا أكثر منها وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لعبده تزوج أنه يقع على امرأته واحدة فإن تزوج اثنتين لم يجز نكاح واحدة منهما إلا أن يقول المولى أردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها إن شاء لم يقتض إلا تطليقة واحدة وما زاد عليها فإنما يثبت بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والاثنتين في كلمة واحدة فقد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك ما روى الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله أنه قال طلاق السنة أن يطلقها تطليقة واحدة وهي طاهر في غير جماع فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى وقال إبراهيم مثل ذلك وروى زهير عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله قال من أراد الطلاق الذي هو الطلاق فليطلق عند كل طهر من غير جماع فإن بدا له أن يراجعها وأشهد رجلين وإذا كانت الثانية في مرة أخرى فكذلك فإن الله تعالى يقول الطلاق مرتان؛ وروى ابن سيرين عن علي قال لو أن الناس أصابوا أحد الطلاق ما ندم أحد على امرأة يطلقها وهي طاهر من غير جماع أو حاملا قد تبين حملها فإذا بدا له أن يراجعها راجعها وإن بدا له أن يخلي سبيلها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا إسماعيل قال أخبرنا أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد

قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال له إنه طلق امرأته ثلاثاً قال فسكت ابن عباس حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال يطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وإن الله تعالى قال [ومن يتق الله يجعل له مخرجا] وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وإن الله تعالى قال [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] أي قبل عدتهن وعن عمران بن حصين أن رجلا قال له إني طلقت امرأتي ثلاثاً فقال أثمت بربك وحرمت عليك امرأتك وأبو قلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها فقال لا أرى من فعل ذلك إلا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا ينكلون من طلق امرأته ثلاثاً في مقعد واحد وروى عن ابن عمران أنه كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد أوجعه ضرباً وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن أحد من الصحابة خلافه فصار إجماعا ، فإن قيل قد روى أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثاً في مرضه وإن ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلاث محظوراً لما فعله وتركهم النكير عليه دليل على أنهم رأوه سائغاً له قيل له ليس في الحديث الذي ذكرت ولا في غيره أنه طلق ثلاثاً في كلمة واحدة وإنما أراد أنه طلقها ثلاثاً على الوجه الذي يجوز عليه الطلاق وقد بين ذلك في أحاديث رواها جماعة عن الزهري عن طلحة بن عبد الله بن عوف أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر تطليقتين ثم قال لها في مرضه إن أخبرتيني بطهرك لأطلقنك فبين في هذا الحديث أنه لم يطلقها ثلاثاً مجتمعة وقد روي في حديث فاطمة بنت قيس شبيها بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا أبان ابن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن أبي كثير قال حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن فاطمة بنت قيس حدثته أن أبا حفص بن المغيرة طلقها وأن خالد بن الوليد ونفر من بني مخزوم أتوا النبي ﷺ فقالوا يا نبي الله إن أبا حفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثاً وإنه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لإباحة إيقاع الثلاث معاً بأنهم قالوا للنبي ﷺ إنه طلقها ثلاثاً فلم ينكره وهذا خبر قد أجمل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملي قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن فاطمة بنت قيس أنها أخبرته أنها كانت عند

أبي حفص بن المغيرة وأن أبا حفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت أنها جاءت رسول الله ﷺ وذكر الحديث قال أبو داود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن أبي حمزة كلهم عن الزهري فبين في هذا الحديث ما أجمل في الحديث الذي قبله أنه إنما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو أولى لما فيه من الإخبار عن حقيقة الأمر والأول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر إيقاعهن معاً فهو محمول على أنه فرقهن على ما ذكر في هذا الحديث الذي قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف أن جمع الثلاث محظور ه فإن قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى [الطلاق مرتان] على حظر جمع الإثنتين في كلمة واحدة أنه من حيث دل على ما ذكرت فهو دليل على أن له أن يطلقها في طهر واحد مرتين إذ ليس في الآية تفريقهما في طهرين وفيه إباحة تطليقتين في مرتين وذلك يقتضي إباحة تفريق الإثنتين في طهر واحد وإذا جاز ذلك في طهر واحد جاز جمعهما بلفظ واحد إذ لم يفرق أحد بينهما ه قيل له هذا غلط من قبل أن ذلك اعتبار يؤدي إلى إسقاط حكم اللفظ ورفعه رأساً وإزالة فائدته وكل قول يؤدي إلى رفع حكم اللفظ فهو ساقط وإنما صار مسقطاً لفائدة اللفظ وإزالة حكمه من قبل أن قوله تعالى [الطلاق مرتان] قد اقتضى تفريق الإثنتين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه وإباحتك لتفريقهما في طهر واحد يؤدي إلى إباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظرنا تفريقهما وجمعهما في طهر واحد وأبحناه في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله على الخصوص في بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق في طهرين إلى رفع حكمه وإنما أوجب تخصيصه إذ كان اللفظ موجباً للتفريق واتفق الجميع على أنه إذا أوجب التفريق فرقهما في طهرين فخصصنا تفريقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى أبحنا التفريق في طهر واحد أدى ذلك إلى رفع حكم اللفظ رأساً حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود ه واحتج من أباح ذلك أيضاً بحديث عويمر العجلاني حين لاعن النبي ﷺ بينه وبين امرأته فلما فرغا من لعانهما قال كذبت عليها إن أمسكتها هي طالق ثلاثاً ففارقها قبل أن يفرق النبي ﷺ بينهما قال فلما لم ينكر الشارع ﷺ إيقاع الثلاث معاً دل على إباحته وهذا الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لأن من مذهبه

أن الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه فإن قيل فما وجهه على مذهبك قيل له جائز أن يكون ذلك قبل أن يسن الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع ﷺ وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق وأما من قال سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك بن أنس والليث والحسن بن حي والأوزاعي فإن الذي يدل على إباحة الثلاث في الأطهار المتفرقة قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] وفي ذلك إباحة لإيقاع الإثنتين ولما اتفقنا على أنه لا يجمعهما في طهر واحد وجب استعمال حكمهما في الطهرين وقد روي في قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] أنه للثالثة وفي تخيير له في إيقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل عليه قوله تعالى [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] فدا انتظم إيقاع الثلاث للعدة وذلك لأنه معلوم أن المراد لأوقات العدة كما بينه الشارع ﷺ في قوله يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وإذا كان المراد به أوقات الأطهار تناول الثلاث كقوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس] قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها في سائر الأيام كذلك قوله [فطلقوهن لعدتهن] لما كان عبارة عن أوقات الأطهار اقتضى تكرار الطلاق في سائر الأوقات وأيضاً لما جاز له إيقاع الطلاق في الطهر الأول لأنها طاهر من غير جماع طهراً لم يوقع فيه طلاقا جاز إيقاعه في الطهر الثاني لهذه العلة وأيضاً لما اتفقوا على أنه لو راجعها جاز له إيقاع الطلاق في الطهر الثاني وجب أن يجوز ذلك له إذا لم يراجعها لوجود المعنى الذي من أجله جاز إيقاعه في الطهر الأول إذ لا حظ للرجعة في إباحة الطلاق ولا في حظره ألا ترى أنه لو راجعها ثم جامعها في ذلك الطهر لم يجز له إيقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير في إباحته فوجب أن يجوز له أن يطلقها في الطهر الثاني قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع * فإن قيل لا فائدة في الثانية والثالثة لأنه إن أراد أن يبينها أمكنه ذلك بالواحدة بأن يدعها حتى تنقضي عدتها وقال تعالى [ولا تتخذوا آيات الله هزواً] وهذا هو الفرق بينه إذا راجعها أو لم يراجعها في إباحة الثانية والثالثة إذا راجع وحظرها إذا لم يراجع * قيل له في إيقاع الثانية

والثالثة فوائد يتعجلها لولم يوقع الثانية والثالثة لم تحصل له وهو أن تبين منه بإيقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لو مات ويتزوج أختها وأربعاً سواها على قول من يجيز ذلك فى العدة فلم يخل فى إيقاع الثانية والثالثة من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغواً مطرحاً وجاز من أجلها إيقاع ما بقى من طلاقها فى أوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق .

ذكر الاختلاف فى الطلاق بالرجال

قال أبو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار على أن الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] واتفقوا على أن الرق يوجب نقصان الطلاق فقال على وعبد الله الطلاق بالنساء يعنى أن المرأة إن كانت حرة فطلاقها ثلاث حراً كان زوجها أو عبداً وأنها إن كانت أمة فطلاقها اثنتان حراً كان زوجها أو عبداً وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر ومحمد والثورى والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون أن الزوج إن كان عبداً فطلاقه اثنتان سواء كانت الزوجة حرة أو أمة وإن كان حراً فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة أو أمة وهو قول مالك والشافعى وقال ابن عمر أيهما رق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان البتى وقد روى هشيم عن منصور بن زاذان عن عطاء عن ابن عباس قال الأمر إلى المولى فى الطلاق أذن له العبد أو لم يأذن ويتلو هذه الآية [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] وروى هشام عن أبى الزبير عن أبى معبد مولى ابن عباس أن غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا أم لك فإنه ليس لك من الأمر شيء فأبى فقال هى لك فاتخذها فهذا يدل على أنه رأى طلاقه واقعاً لولاه لم يقل له ارجعها وقوله هى لك يدل على أنها كانت أمة وجائز أن يكون الغلام حراً لأنهما إذا كانا مملوكين فلا خلاف أن رقهما ينقص الطلاق ، وقد روى فى ذلك حديث يدل على أنه كان لا يرى طلاق العبد شيئاً ويرويه عن النبي ﷺ وهو ما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا على بن المبارك قال حدثنا يحيى بن أبى كثير أن عمر بن معتب أخبره أن أبا حسن مولى بنى نوفل أخبره أنه استفتى ابن عباس فى مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم أعتقا بعد

خلاف هل يصلح له أن يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله ﷺ قال أبو داود وقد سمعت أحمد بن حنبل قال قال عبد الرزاق قال ابن المبارك لمعمر من أبو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال أبو داود وأبو حسن هذا روى عنه الزهري وكان من الفقهاء .
قال أبو بكر وهذا الحديث يرده الإجماع لأنه لا خلاف بين الصدر الأول ومن بعدهم من الفقهاء أنهما إذا كانا مملوكين أنها تحرم بالإثنتين ولا تحل له إلا بعد زوج . والذي يدل على أن الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي ﷺ طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدة وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع ولم يفرق الشارع في قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حراً أو عبداً فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج ودليل آخر وهو أنه لما اتفق الجميع على أن الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار في نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب أن يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه أنه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وإن كان حراً إذا كانت الزوجة أمة ألا ترى أنه إذا أراد تفريق الثلاث عليها في أطهار متفرقة لم يمكنه إيقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفي ذلك دليل على أنه غير مالك الثلاث إذا كانت الزوجة أمة والله أعلم .

ذكر الحجاج لإيقاع الطلاق الثلاث معاً

قال أبو بكر قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] الآية يدل على وقوع الثلاث معاً مع كونه منهياً عنها وذلك لأن قوله [الطلاق مرتان] قد أبان عن حكمه إذا أوقع اثنين بأن يقول أنت طالق أنت طالق في طهر واحد وقد بينا أن ذلك خلاف السنة فإذا كان في مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الإثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو أوقعهما معاً لأن أحداً لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى [فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الإثنتين ولم يفرق بين إيقاعهما في طهر واحد أو في أطهار

فوجب الحكم بإيقاع الجميع على أي وجه أوقعه من مسنون أو غير مسنون ومباح أو محظور ، فإن قيل قدمت بدياً في معنى الآية أن المراد بها بيان المندوب إليه والمأمور به من الطلاق وإيقاع الطلاق الثلاث معاً خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها في إيقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه ، قيل له قد دلت الآية على هذه المعاني كلها من إيقاع الإثنتين والثلاث لغير السنة وأن المندوب إليه والمسنون تفريقها في الأطهار وليس يمتنع أن يكون مراد الآية جميع ذلك ألا ترى أنه لو قال طلقوا ثلاثاً في الأطهار وإن طلقتم جميعاً معاً وقعن كان جائزاً وإذا لم يتناف المعنيان واحتملتهما الآية وجب حملها عليهما فإن قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله [فطلقوهن لعدتهن] وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو أن يطلقها في ثلاثة أطهار إن أراد إيقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه ، قيل له نستعمل الآيتين على ما تقتضيانه من أحكامهما فنقول إن المندوب إليه المأمور به هو الطلاق للعدة على ما بينه في هذه الآية وإن طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقعن لما اقتضته الآية الأخرى وهي قوله تعالى [الطلاق مرتان] وقوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد] إذ ليس في قوله [فطلقوهن] نفي لما اقتضته هذه الآية الأخرى على أن في فحوى الآية التي فيها ذكر الطلاق للعدة دلالة على وقوعها إذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن - إلى قوله تعالى - وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه] فلولا أنه إذا طلق لغير العدة وقع ما كان ظالماً لنفسه بإيقاعه ولا كان ظالماً لنفسه بطلاقه وفي هذه الآية دلالة على وقوعها إذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى في نسق الخطاب [ومن يتق الله يجعل له مخرجا] يعني والله أعلم أنه إذا أوقع الطلاق على ما أمره الله كان له مخرجا مما أوقع إن لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال للسائل الذي سأله وقد طلق ثلاثاً إن الله يقول [ومن يتق الله يجعل له مخرجا] وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لو أن الناس أصابوا حد الطلاق ما ندم رجل طلق امرأته ، فإن قيل لما كان عاصياً في إيقاع الثلاث معاً لم يقع إذ ليس هو الطلاق المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بأن يطلق امرأته ثلاثاً في ثلاثة أطهار لم يقع إذا جمعهن في طهر واحد ، قيل له أما كونه عاصياً في الطلاق

غير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فإن الله جعل الظهار منكراً من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصياً لا يمنع لزوم حكمه والإنسان عاص لله فى ردته عن الإسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضراراً بقوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] فلوراجعها وهو يريد ضرارها اثبت حكمها وصحت رجعته وأما الفرق بينه وبين الوكيل فهو أن الوكيل إنما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك مايوقعه ألا ترى أنه لا يتعلق به شيء من حقوق الطلاق وأحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وإنما يصح إيقاعه لغيره من جهة الأمر إذ كانت أحكامه تتعلق بالأمر دونه لم يقع متى خالف الأمر وأما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق أحكامه وليس يوقع لغيره فوجب أن يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهى فى طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا فى الظهار والرجعة والردة وسائر مايكون به عاصياً ألا ترى أنه لو وطىء أم امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته وهذا المعنى الذى ذكرناه من حكم الزوج فى ملكه للثلاث من الوجوه التى ذكرنا يدل على أنه إذا أوقعهن معاً وقع إذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذى ذكرنا سنده حين قال أرأيت لو طلقتها ثلاثاً أكان لى أن أراجعها فقال النبى ﷺ لا كانت تبين ويكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده أنه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله ﷺ فقال ما أردت بالبتة قال واحدة قال آلله قال آلله قال هو على ما أردت فلو لم تقع الثلاث إذا أرادها لما استحلفه بالله ما أراد إلا واحدة وقد تقدم ذكر أقاويل السلف فيه وأنه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معاً وإن كانت معصية ٭ وذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف أنه قال كان الحجاج بن أرطاة خشناً وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشىء ٭ وقال محمد بن إسحاق الطلاق الثلاث ترد إلى الواحدة واحتج بما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثاً فى مجلس فحزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثاً قال فى مجلس واحد قال نعم قال فإنما تلك واحدة فارجعها إن شئت قال فرجعها وبما روى أبو عاصم عن ابن جريج عن

ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من خلافة عمر ترد إلى الواحدة قال نعم وقد قيل أن هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك ابن الحارث ومحمد بن إياس والنعمان بن أبي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً أنه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث أبي الصهباء على غير هذا الوجه وهو أن ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو أجزناه عليهم وهذا معناه عندنا أنهم إنما كانوا يطلقون ثلاثاً فأجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال أخبرني عياش بن عبد الله الفهري عن ابن شهاب عن سهل بن سعد أن عويمر العجلاني لما لاعن رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فهي طالق ثلاثاً فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله ﷺ فأنفذ رسول الله ﷺ ذلك عليه ه وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب إيقاع الطلاق في الحيض وإن كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافه أنه لا يقع إذا طلق في الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرني أبو الزبير أنه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير يسمع فقال كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً فقال طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال إن عبد الله طلق وهي حائض فقال فردها علي ولم يرها شيئاً وقال إذا طهرت فليطلق او ليمسك ه قيل له هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر أنه اعتد بتلك التطليقة من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا يزيد بن إبراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبد الله ابن عمر قال قلت رجل طلق امرأته وهي حائض قال تعرف عبد الله بن عمر قلت نعم قال فإنه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فسأله فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها في قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فمه أرأيت إن عجز واستحمق فهذا خبر ابن عمر في هذا الحديث أنه اعتد بتلك التطليقة ومع ذلك فقد روي في سائر أخبار ابن عمر أن الشارع أمره بأن يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعاً لما احتاج إلى الرجعة وكانت لا تصح

رجعته لأنه لا يجوز أن يقال راجع امرأته ولم يطلقها إذ كانت الرجعة لا تكون إلا بعد الطلاق ولو صح ماروى أنه لم يره شيئاً كان معناه أنه لم يبنها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية . قوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] قال أبو بكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] اقتضى ذلك كون الإمساك المذكور بعد الطلاق وهذا الإمساك إنما هو الرجعة لأنه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجبه التفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة إمساكا لبقاء النكاح بها بعد مضي ثلاث حيض ورفع حكم البينونة المتعلقة بانقضاء العدة وإنما أباح له إمساكها على وصف وهو أن يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره في قوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] وإنما أباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى أرجع بغير معروف كان عاصياً فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه] فلولا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظالماً بها وفي قوله تعالى [فإمساك بمعروف] دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لأن الإمساك على النكاح إنما هو الجماع وتوابعه من اللمس والقبلة ونحوها والدليل عليه أن من يحرم عليه جماعها تحريماً مؤبداً لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على أن الإمساك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكا لها وكذلك اللمس والقبلة للشهوة والنظر إلى الفرج بشهوة إذ كانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الأشياء فمتى فعل شيئاً من ذلك كان ممسكا لها بعموم قوله تعالى [فإمساك بمعروف] وأما قوله [أو تسريح بإحسان] فقد قيل فيه وجهان أحدهما أن المراد به الثالثة وروى عن النبي ﷺ حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر أيضاً وهو ما حدثنا عبد الله بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا الثوري عن إسماعيل بن سميع عن أبي رزين قال قال رجل يا رسول الله أسمع الله يقول [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] فأين الثالثة قال التسريح بإحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدي والضحاك أنه تركها حتى تنقضي عدتها وهذا التأويل أصح إذ لم يكن الخبر المروي عن النبي ﷺ في ذلك ثابتاً وذلك من وجوه أحدها أن سائر المواضع الذي ذكر الله فيها عقيب الطلاق الإمساك والفراق فإنما أراد به ترك الرجعة

حتى تنقضي عدتها منه ه قوله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] والمراد بالتسريح ترك الرجعة إذ معلوم أنه لم يرد فأمسكوهن بمعروف أو طلقوهن واحدة أخرى ومنه قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] ولم يرد به إيقاعا مستقبلا وإنما أراد به تركها حتى تنقضي عدتها والجهة الأخرى أن الثالثة مذكورة في نسق الخطاب في قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فإذا كانت الثالثة مذكورة في صدر هذا الخطاب مفيدة للبينونة الموجبة للتحريم إلا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] على فائدة مجددة وهي وقوع البينونة بالإثنتين بعد انقضاء العدة وأيضاً لما كان معلوما أن المقصد فيه عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزاً من إيقاع الطلاق وبلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو الثالثة لما أبان عن المقصد في إيقاع التحريم بالثلاث إذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة المحرمة لها إلا بعد زوج وإنما علم التحريم بقوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فوجب أن لا يكون قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو الثالثة وأيضاً لو كان التسريح بإحسان هو الثالثة لوجب أن يكون قوله تعالى [فإن طلقها] عقيب ذلك هي الرابعة لأن الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره فثبت بذلك أن قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو تركها حتى تنقضي عدتها . قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثاً حتى تنكح زوجا غيره مفيد في شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعاً لأن النكاح هو الوطء في الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبي ﷺ أخبار مستفيضة في أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثاني منها حديث الزهري عن عروة عن عائشة أن رفاعة القرظي طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت يا نبي الله إنها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وإنه يا رسول الله ما معه إلا مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله ﷺ وقال لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك

وروى ابن عمر وأنس بن مالك عن النبي ﷺ مثله ولم يذكرا قصة امرأة رفاعة وهذه أخبار وقد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهي عندنا في حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم نعلم أحداً تابعه عليه فهو شاذ ، وقوله تعالى [حتى تنكح زوجا غيره] غاية التحريم الموقع بالثلاث فإذا وطئها الزوج الثاني ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقي التحريم من جهة إنها تحت زوج كسائر النساء الأجنبيات فمتى فارقها الثاني وانقضت عدتها حلت للأول وقوله تعالى [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] مرتب على ما أوجب من العدة على المدخول بها في قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وقوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] ونحوها من الآي الحاظرة للنكاح في العدة وقوله تعالى [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] نص على ذكر الطلاق ولا خلاف أن الحكم في إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق وأن سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت أو ردة أو تحريم بمنزلة الطلاق وإن كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة أيضاً على جواز النكاح بغير ولي لأنه أضاف التراجع إليها من غير ذكر الولي وفيه أحكام أخر نذكرها عند ذكرنا لأحكام الخلع بعد ذلك ولكنا قدمنا ذكر الثالثة لأنه يتصل به في المعنى بذكر الإثنتين وإن تخللهما ذكر الخلع وبالله التوفيق .

باب الخلع

قال الله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] فحظر على الزوج بهذه الآية أن يأخذ منها شيئاً مما أعطاها إلا على الشريطة كما أن قوله تعالى [ولا تقل لهما أف] قد دل على حظر ما فوقه من ضرب أو شتم وقوله تعالى [إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] قال طاوس يعني فيما افترض على كل واحد منهما في العشرة والصحبة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو أن تقول المرأة والله لا أغتسل لك من جنابة وقال أهل اللغة إلا أن يخافا معناه إلا أن يظنا وقال أبو محجن الثقفي أنشده الفراء رحمه الله تعالى :

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة ... تروى عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنني بالعراء فإنني أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

وقال آخر :

أتاني كلام عن نصيب يقوله وما خفت يا سلام أنك عائبي

يعني ماظننت وهذا الخوف من ترك إقامة حدود الله على وجهين إما أن يكون أحدهما سيء الخلق أو جميعاً فيفضي بهما ذلك إلى ترك إقامة حدود الله فيما ألزم كل واحد منهما من حقوق النكاح في قوله تعالى [ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف] وإما أن يكون أحدهما مبغضاً للآخر فيصعب عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك إلى مخالفة أمر الله في تقصيره في الحقوق التي تلزمه وفيما ألزم الزوج من إظهار الميل إلى غيرها في قوله تعالى [فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة] فإذا وقع أحد هذين وأشفقا من ترك إقامة حدود الله التي حدها لهما حل الخلع وروى جابر الجعفي عن عبد الله بن يحيى عن علي كرم الله وجهه أنه قال كلمات إذا قالتهن المرأة حل له أن يأخذ الفدية إذا قالت له لا أطيع لك أمراً ولا أبر لك قسما ولا أغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن إبراهيم قال لا يحل للرجل أن يأخذ الفدية من امرأته إلا أن تعصيه ولا تبر له قسما وإذا فعلت ذلك وكان من قبلها حلت له الفدية وإن أبى أن يقبل منها الفدية وأبت أن تعطيه بعثا حكمين حكما من أهله وحكما من أهلها وذكر علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال تركها إقامة حدود الله استخفافا بحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا أبر لك قسما ولا أطأ لك مضجعاً ولا أطيع لك أمراً فإذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا يأخذ أكثر مما أعطاها شيئاً ويخلي سبيلها وإن كانت الإساءة من قبلها ثم قال [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيأ مريئاً] يقول إن كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنيء مريء كما قال الله تعالى ه وقد اختلف في نسخ هذه الآية فروى حجاج عن عقبة بن أبي الصهباء قال سألت بكر بن عبد الله عن رجل تريد منه امرأته الخلع قال لا يحل له أن يأخذ منها شيئاً قلت له يقول الله في كتابه [فلا جناح عليهما فيما افتدت به] قال هذه نسخت بقوله [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً] وروى أبو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء أرأيت إذا كانت لمظالمة مسيئة فدعاها إلى الخلع أيحل له قال لا إما أن يرضى فيمسك وإما أن يسرح ه قال أبو بكر وهو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق

السلف ومع ذلك فليس في قوله [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى [فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] لأن كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها فإنما حظر الخلع إذا كان النشوز من قبله وأراد استبدال زوج مكان زوج غيرها وأباحه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله بأن تكون مبغضة له أو سيئة الخلق أو كان هو سيء الخلق ولا يقصد مع ذلك الإضرار بها لكنهما يخافان أن لا يقيما حدود الله في حسن العشرة وتوفية ما ألزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس في إحداهما ما يعترض به على الأخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها أيضاً إذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه وكذلك قوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] إذا كان خطاباً للأزواج فإنما حظر عليهم أخذ شيء من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصداً الإضرار بها إلا أن يأتي بفاحشة مبينة فقال ابن سيرين وأبو قلابة يعني إن يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهري وعمرو ابن شعيب إن الخلع لا يحل إلا من الناشز فليس في شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل والله أعلم .

ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه بالخلع

روى عن علي رضي الله عنه أنه كره أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها وهو قول سعيد ابن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وإبراهيم والحسن رواية أخرى أنه جائز له أن يخلعها على أكثر مما أعطاها ولو بعقاصها وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد إذا كان النشوز من قبلها حل له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا يزداد وإن كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيئاً فإن فعل جاز في القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المبارأة إذا كانت من غير إضرار منه وإن كانت على إضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك إذا علم أن زوجها أضر بها وضيق عليها وأنه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك أنه جائز للرجل أن يأخذ منها في الخلع أكثر مما أعطاها ويحل له وإن كان النشوز من قبل الزوج حل له أن يأخذ ما أعطته على الخلع إذا رضيت بذلك ولم يكن في ذلك ضرر منه لها وعن الليث نحو ذلك وقال الثوري إذا كان الخلع من قبلها فلا بأس أن يأخذ منها شيئاً وإذا

كان من قبله فلا يحل له أن يأخذ منها شيئاً وقال الأوزاعي في رجل خالع امرأته وهي مريضة إن كانت ناشزة كان في ثلثها وإن لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وإن خالعها قبل أن يدخل بها على جميع ما أصدقها ولم يتبين منها نشوز أنهما إذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل أن يدخل بها فلا أرى بذلك بأساً وقال الحسن بن حي إذا كانت الإساءة من قبله فليس له أن يخلعها بقليل ولا كثير وإذا كانت الإساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له أن يخالعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتي وقال الشافعي إذا كانت المرأة مانعة ما يجب عليها لزوجها حلت الفدية للزوج وإذا حل له أن يأكل ما طابت به نفساً على غير فراق حل له أن يأكل ما طابت به نفساً وتأخذ الفراق به . قال أبو بكر قد أنزل الله تعالى في الخلع آيات منها قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً] فهذا يمنع أخذ شيء منها إذا كان النشوز من قبله فلذلك قال أصحابنا لا يحل له أن يأخذ منها في هذه الحال شيئاً . وقال تعالى في آية أخرى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] فأباح في هذه الآية الأخذ عند خوفهما ترك إقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها أو كان ذلك منهما فيباح له أخذ ما أعطاها ولا يزداد والظاهر يقتضي جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة وقال تعالى في آية أخرى [لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] قيل فيه إنه خطاب للزوج وحظر به أخذ شيء مما أعطاها إلا أن تأتي بفاحشة مبينة قيل فيها إنها هي الزنا وقيل فيها إنها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى [فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] وقال تعالى في آية أخرى [وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها] وسنذكر حكمها في مواضعها إن شاء الله تعالى . وذكر الله تعالى إباحة أخذ المهر في غير هذه الآية إلا أنه لم يذكر حال الخلع في قوله [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وقال [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى أحكامها فقلنا إذا كان النشوز من قبله لم يحل له

أخذ شيء منها بقوله تعالى [فلا تأخذوا منه شيئاً] وقوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] وإذا كان النشوز من قبلها أو خافا لسوء خلقها أو بغض كل واحد منهما لصاحبه أن لا يقيما جاز له أن يأخذ ما أعطاها لا يزداد وكذلك [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] وقد قيل فيه إلا أن تنشز فيجوز له عند ذلك أخذ ما أعطاها .

وأما قوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال إنه لما أجاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز والخلع خطأ لأن الله تعالى قد نص على الموضعين في أحدهما بالحظر وهو قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] وقوله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] وفي الآخر بالإباحة وهو قوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] فقول القائل لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب وقد روي عن النبي ﷺ في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الأنصارية أنها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس أن رسول الله ﷺ خرج إلى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس فقال رسول الله ﷺ من هذه قالت أنا حبيبة بنت سهل قال ما شأنك قالت لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها فلما جاءه ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ما شاء الله أن تذكر فقالت حبيبة كل ما أعطاني عندي فقال رسول الله ﷺ لثابت خذ منها فأخذ منها وجلست في أهلها وروي فيه ألفاظ مختلفة في بعضها خلي سبيلها وفي بعضها فارقها وإنما قالوا إنه لا يسعه أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها لما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن أبي سمينة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن رجلا خاصم امرأته إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ تردين إليه ما أخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي ﷺ أما الزيادة فلا . وقال أصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر الآية وإنما جاز تخصيص هذا الظاهر

بخبر الواحد من قبل أن قوله تعالى [فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] محتمل لمعان على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد وهو كقوله تعالى [أو لامستم النساء] وقوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن] لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به. وإنما قال أصحابنا إذا خلعها على أكثر مما أعطاها أو خلعها على مال والنشوز من قبله أن ذلك جائز في الحكم وإن لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل أنه أعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وأيضاً فإن النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وإنما تعلق بمعنى في غيره وهو أنه لم يعطها مثل ما أخذ منها ولو كان قد أعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروهاً فلما تعلق النهي بمعنى في غير العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند أذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقي الركبان ونحو ذلك وأيضاً لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على أكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جاز أن تضمنه المرأة بأكثر من مهر مثلها لأنه بدل من البضع في الحالين. فإن قيل لما كان الخلع فسخاً لعقد النكاح لم يجز بأكثر مما وقع عليه العقد كما لا يجوز الإقالة بأكثر من الثمن. قيل له قولك إن الخلع فسخ للعقد خطأ وإنما هو طلاق مبتدأ كهو لو لم يشرط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف أنه ليس بمنزلة الإقالة لأنه لو خلعها على أقل مما أعطاها جاز بالاتفاق والإقالة غير جائزة بأقل من الثمن ولا خلاف أيضاً في جواز الخلع بغير شيء. وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين إن الخلع لا يجوز إلا عند السلطان وقال سعيد بن جبير لا يكون الخلع حتى يعظها فإن اتعظت وإلا هجرها فإن اتعظت وإلا ضربها فإن اتعظت وإلا ارتفعا إلى السلطان فيبعث حكماً من أهله وحكماً من أهلها فيردان ما يسمعان إلى السلطان فإن رأى بعد ذلك أن يفرق فرق وإن رأى أن يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهري في آخرين أن الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد أول من

رد الخلع دون السلطان ، ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى [ولا جناح عليهما فيما افتدت به] وقال تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] فأباح الأخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي ﷺ لامرأة ثابت بن قيس أتردين عليه حديقته فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك أيضاً لأنه لو كان الخلع إلى السلطان شاء الزوجان أو أبيا إذا علم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي ﷺ عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وإن أبيا أو واحد منهما كما لما كانت فرقة المتلاعنين إلى الحاكم لم يقل للملاعن خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد أن النبي ﷺ فرق بين المتلاعنين كما قال في حديث آخر لا سبيل لك عليها ولم يرجع ذلك إلى الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ لا يحل مال امرىء إلا بطيبة من نفسه ، وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق فروى عن عمر وعبد الله وعثمان والحسن وأبي سلمة وشريح وإبراهيم والشعبي ومكحول إن الخلع تطليقة بائنة وهو قول فقهاء الأمصار لا خلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس أنه ليس بطلاق حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا شعبة قال أخبرني عبد الملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوساً عن الخلع فقال ليس بشيء فقلت لا تزال تحدثنا بشيء لا نعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا مما أخطأ فيه طاوس وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه يروى أشياء منكرة منها أنه روى عن ابن عباس أنه قال من طلق ثلاثاً كانت واحدة وروى من غير وجه عن ابن عباس أن من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان أيوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس وذكر ابن أبي نجيح عن طاوس أنه قال الخلع ليس بطلاق قال فأنكره عليه أهل مكة فجمع ناساً منهم واعتذر إليهم وقال إنما سمعت ابن عباس يقول ذلك ، وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا أبو همام قال حدثنا الوليد عن أبي سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن أبي عبد الرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله ﷺ الخلع تطليقة ويدل على أنه طلاق قوله ﷺ لثابت بن قيس حين

نشزت عليه امرأته خل سبيلها وفي بعض الألفاظ فارقها بعد ما قال للمرأة ردي عليه حديقته فقالت قد فعلت ومعلوم أن من قال لامرأته قد فارقتك أو قد خليت سبيلك ونيته الفرقة أنه يكون طلاقا فدل ذلك على أن خلعه إياها بأمر الشارع كان طلاقا وأيضاً لا خلاف أنه لو قال لها قد طلقتك على مال أو قد جعلت أمرك إليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان طلاقا كذلك إذا خلعها بمال ، فإن قيل إذا قال بلفظ الخلع كان بمنزلة الإقالة في البيع فتكون فسخاً لا بيعا مبتدأ ، قيل له لا خلاف في جواز الخلع بغير مال وعلى أقل من المهر والإقالة لا تجوز إلا بالثمن الذي كان في العقد ولو كان الخلع فسخاً كالإقالة لما جاز إلا بالمهر الذي تزوجها عليه وفي اتفاق الجميع على جوازه بغير مال وبأقل من المهر دلالة على أنه طلاق بمال وأنه ليس بفسخ وأنه لا فرق بينه وبين قوله قد طلقتك على هذا المال ، ومما يحتج به من يقول أنه ليس بطلاق إن الله تعالى لما قال [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] ثم عقب ذلك بقوله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً] إلى أن قال في نسق التلاوة [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فأثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على أن الخلع ليس بطلاق إذ لو كان طلاقا لكانت هذه رابعة لأنه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع وهذا ليس عندنا على هذا التقدير وذلك لأن قوله تعالى [الطلاق مرتان] أفاد حكم الاثنتين إذا أوقعهما على غير وجه الخلع وأثبت معهما الرجعة بقوله تعالى [فإمساك بمعروف] ثم ذكر حكمهما إذا كانتا على وجه الخلع وأبان عن موضع الحظر والإباحة فيهما والحال التي يجوز فيها أخذ المال أو لا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فعاد ذلك إلى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع أخرى فإذاً ليس فيه دلالة على أن الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع ، وهذا مما يستدل به على أن المختلعة يلحقها الطلاق لأنه لما اتفق فقهاء الأمصار على أن تقدير الآية وترتيب أحكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها وحرمتها عليه أبداً إلا بعد زوج فدل ذلك على أن المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة ، ويدل على أن الثالثة بعد الخلع قوله تعالى في نسق التلاوة [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله] عطف

على ما تقدم ذكره وقوله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] فأباح لهما التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ما كانا عليه من الخوف لترك إقامة حدود الله لأنه جائز أن يندما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما أن يعود إلى الألفة فدل ذلك على أن الثالثة مذكورة بعد الخلع ، وقوله تعالى [إن ظنا أن يقيما حدود الله] يدل على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث لأنه علق الإباحة بالظن فإن قيل قوله تعالى [فلا تحل له من بعد] عائد على قوله [الطلاق مرتان] دون الفدية المذكورة بعدها ، قيل له هذا يفسد من وجوه أحدها أن قوله [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً] خطاب مبتدأ بعد ذكر الاثنتين غير مرتب عليهما لأنه معطوف عليه بالواو وإذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره] وجب أن يكون مرتباً على الفدية لأن الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنتين المبدوء بذكرهما وترك عطفه على ما يليه إلا بدلالة تقتضى ذلك وتوجبه كما تقول فى الاستثناء بلفظ التخصيص أنه عائد على ما يليه ولا يرد ما تقدمه إلا بدلالة ألا ترى إلى قوله تعالى [وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم] إن شرط الدخول عائد على الربائب دون أمهات النساء إذ كان العطف بالفاء يليهن دون أمهات النساء مع أن هذا أقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى [فإن طلقها] على قوله تعالى [الطلاق مرتان] دون ما يليه فى الفدية لأنك لا تجعله عطفاً على ما يليه من الفدية وتجعله عطفاً على ما تقدم دون ما توسط بينهما من ذكر الفدية وأيضاً فإنا نجعله عطفاً على جميع ما تقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون منتظماً لفائدتين إحداهما جواز طلاقها بعد الخلع بتطليقتين والأخرى بعد التطليقتين إذا أوقعهما على غير وجه الفدية والله أعلم .

باب المضارة فى الرجعة

قال الله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] قال أبو بكر المراد بقوله [فبلغن أجلهن] مقاربة البلوغ والإشراف عليه لا حقيقته لأن الأجل المذكور هو العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن العدة بالأجل فى مواضع منها قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن

بمعروف أو فارقوهن بمعروف] ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] وقال [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن] وقال [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] فكان المراد بالآجال المذكورة في هذه الآي العدد ولما ذكره الله تعالى في قوله [فإذا بلغن أجلهن] والمراد مقاربته دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن واللغة قال الله تعالى [إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] ومعناه إذا أردتم الطلاق وقاربتم أن تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى [فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله] معناه إذا أردت قراءته وقال [وإذا قلتم فاعدلوا] وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على أن لا يقول إلا عدلا فمعنى هذا ذكر بلوغ الأجل وأراد به مقاربته دون وجود نهايته وإنما ذكر مقاربته البلوغ عند الأمر بالإمساك بالمعروف وإن كان عليه ذلك في سائر أحوال بقاء النكاح لأنه قرن إليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الأمر والتسريح إنما له حال واحد ليس يدوم فخص حال بلوغ الأجل بذلك لينتظم المعروف الأمرين جميعاً ٥ وقوله تعالى [فأمسكوهن بمعروف] المراد به الرجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ٥ وقوله تعالى [أو سرحوهن بمعروف] معناه تركها حتى تنقضي عدتها ٥ وأباح الإمساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه وأباح التسريح أيضاً على وجه يكون معروفا بأن لا يقصد مضارتها بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه عقيب ذلك بقوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً] ويجوز أن يكون من الفراق بالمعروف أن يمتعها عند الفرقة ومن الناس من يحتج بهذه الآية وبقوله [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] في إيجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لأن الله تعالى إنما خيره بين أحد شيئين إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان وترك الإنفاق ليس بمعروف فمتى عجز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما ٥ قال أبو بكر رحمه الله وهذا جهل من قائله والمحتج به لأن العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف إذ لم يكلف الإنفاق في هذا الحال قال الله تعالى [ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً] فغير جائز أن يقال إن المعسر غير ممسك بالمعروف إذ كان ترك الإمساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الإنفاق ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك

بمعروف لوجب أن يكون أصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا عن النفقة على أنفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف وأيضاً فقد علمنا أن القادر على الإنفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف أنه لا يستحق التفريق فكيف يجوز أن يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول قوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وإبراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة إذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فإذا قاربت انقضاء العدة راجعها فأمر الله بإمساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها وقوله تعالى [ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه] دل على وقوع الرجعة وإن قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظالماً لنفسه إذ لم يثبت حكمها وصارت رجعته لغواً لا حكم لها وقوله تعالى [ولا تتخذوا آيات الله هزواً] روى عن عمر وعن الحسن عن أبي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعباً فأنزل الله تعالى [ولا تتخذوا آيات الله هزواً] فقال رسول الله ﷺ من طلق أو حرر أو نكح فقال كنت لاعباً فهو جاد فأخبر أبو الدرداء إن ذلك تأويل الآية وأنها نزلت فيه فدل ذلك على أن لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لأنه ذكر عقيب الإمساك أو التسريح فهو عائد عليهما وقد أكده رسول الله ﷺ لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهك عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال أربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبد الله بن لحي عن علي أنه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال إذا تكلمت بالنكاح فإن النكاح جده ولعبه سواء كما أن جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافاً بين فقهاء الأمصار وهذا أصل في إيقاع طلاق المكره لأنه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا إنما يفترقان مع قصدهما إلى القول من جهة وجود إرادة أحدهما لإيقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مريد الإيقاع حكمه لم يكن للنية تأثير في دفعه وكان المكره قاصداً إلى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الإيقاع تأثير في دفعه فدل ذلك على أن شرط

وقوعه وجود لفظ الإيقاع من مكلف والله أعلم .

باب النكاح بغير ولي

قال الله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن] الآية وقوله تعالى [فبلغن أجلهن] المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والعضل يعتوره معنيان أحدهما المنع والآخر الضيق يقال عضل الفضاء بالجيش إذا ضاق بهم والأمر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفي التضييق يقال عضلت عليهم الأمراء أضيقت وعضلت المرأة بولدها إذا عسر ولادها وأعضلت والمعنيان متقاربان لأن الأمر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق ممتنع أيضاً وروى الشعبي سئل عن مسألة صعبة فقال زباء ذات وبر لا تنساب ولا تنقاد ولو نزلت بأصحاب محمد لأعضلت بهم وقوله تعالى [ولا تعضلوهن] معناه لا تمنعوهن أو لا تضيقوا عليهن في التزويج وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا إذن وليها أحدها إضافة العقد إليها من غير شرط إذن الولي والثاني نهيه عن العضل إذا تراضى الزوجان فإن قيل لولا أن الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الأجنبي الذي لا ولاية له عنه قيل له هذا غلط لأن النهي يمنع أن يكون له حق فيما نهي عنه فكيف يستدل به على إثبات الحق وأيضاً فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح فجائز أن يكون النهي عن العضل منصرفاً إلى هذا الضرب من المنع لأنها في الأغلب تكون في يد الولي بحيث تمكنه منعها من ذلك ووجه آخر من دلالة الآية على ما ذكرنا وهو أنه لما كان الولي منهياً عن العضل إذا زوجت هي نفسها من كفؤ فلا حق له في ذلك كما لو نهي عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهي عنه فلم يكن له فسخه وإذا اختصموا إلى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظالماً مانعاً مما هو محظور عليه منعه فيبطل حقه أيضاً في الفسخ فيبقى العقد لا حق لأحد في فسخه فينفذ ويجوز فإن قيل إنما نهى الله سبحانه الولي عن العضل إذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على أنه ليس بمعروف إذا عقده غير الولي قيل له قد علمنا أن المعروف مهما كان من شيء فغير جائز أن يكون عقد الولي وذلك لأن في نص الآية جواز عقدها ونهي الولي عن منعها فغير جائز أن يكون معنى المعروف أن لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب

الآية وذلك لا يكون إلا على وجه النسخ ومعلوم امتناع جواز الناسخ والمنسوخ فى خطاب لأن النسخ لا يجوز إلا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل فثبت بذلك أن المعروف المشروط فى تراضيهما ليس هو الولى وأيضاً فإن الباء تصحب الإبدال فإنما انصرف ذلك إلى مقدار المهر وهو أن يكون مهر مثلها لا نقص فيه ولذلك قال أبو حنيفة إنها إذا نقصت من مهر المثل فللأولياء أن يفرقوا بينهما ونظير هذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] قد حوى الدلالة من وجهين على ما ذكرنا أحدهما إضافته عقد النكاح إليها فى قوله [حتى تنكح زوجا غيره] والثانى [فلا جناح عليهما أن يتراجعا] فنسب التراجع إليهما من غير ذكر الولى ٥ ومن دلائل القرآن على ذلك قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف] فجاز فعلها فى نفسها من غير شرط الولى وفى إثبات شرط الولى فى صحة العقد نفى لموجب الآية ٥ فإن قيل إنما أراد بذلك اختيار الأزواج وأن لا يجوز العقد عليها إلا بإذنها ٥ قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما عموم اللفظ فى اختيار الأزواج وفى غيره والثانى أن اختيار الأزواج لا يحصل لها به فعل فى نفسها وإنما يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به أحكام النكاح وأيضاً فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله [إذا تراضوا بينهم بالمعروف] .

ذكر الاختلاف فى ذلك

اختلف الفقهاء فى عقد المرأة على نفسها بغير ولى فقال أبو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفواً وتستوفى المهر ولا اعتراض للولى عليها وهو قول زفر وإن زوجت نفسها غير كفو فالنكاح جائز أيضاً وللأولياء أن يفرقوا بينهما وروى عن عائشة أنها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن أبى بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب فهذا يدل على أن من مذهبها جواز النكاح بغير ولى وهو قول محمد بن سيرين والشعبى والزهرى وقتادة وقال أبو يوسف لا يجوز النكاح بغير ولى فإن سلم الولى جاز وإن أبى أن يسلم والزوج كفو أجازه القاضى وإنما يتم النكاح عنده حين يجيزه القاضى وهو قول محمد وقد روى عن أبى يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه قال الأوزاعى إذا ولت أمرها رجلا فزوجها كفواً فالنكاح جائز وليس للولى أن يفرق بينهما وقال ابن أبى ليلى والثورى والحسن بن

صالح والشافعي لا نكاح إلا بولي وقال ابن شبرمة لا يجوز النكاح وليس الوالدة بولي ولا أن تجعل المرأة وليها رجلا إلا قاض من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك إذا كانت امرأة معتقة أو مسكينة أو دنية لا حظ لها فلا بأس أن تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فإن تلك لا ينبغي أن يزوجها إلا الأولياء أو السلطان قال وأجاز مالك للرجل أن يزوج المرأة وهو من فخذها وإن كان غيره أقرب منه إليها وقال الليث في المرأة تزوج بغير ولي أن غيره أحسن منه يرفع أمرها إلى السلطان فإن كان كفوا أجازه ولم يفسخه وذلك في الثيب وقال في السوداء تزوج بغير ولي أنه جائز قال والبكر إذا زوجها غير ولي والولي قريب حاضر فهذا الذي أمره إلى الولي يفسخه له السلطان إن رأى لذلك وجها والولي من قبل هذا أولى من الذي أنكحها ه قال أبو بكر وجميع ما قدمنا من دلائل الآي الموجبة لجواز عقدها تقضي بصحة قول أبي حنيفة في هذه المسألة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال ليس للولي مع الثيب أمر قال أبو داود وحدثنا أحمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة قالا حدثنا مالك عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الأيم أحق بنفسها من وليها فقوله ليس للولي مع الثيب أمر يسقط اعتبار الولي في العقد وقوله الأيم أحق بنفسها من وليها يمنع أن يكون له حق في منعها العقد على نفسها كقوله ﷺ الجار أحق بصقبه وقوله لأم الصغير أنت أحق به ما لم تنكحي فنفى بذلك كله أن يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهري عن سهل بن سعد في المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ فقال ﷺ مالي في النساء من أرب فقام رجل فسأله أن يزوجها فزوجها ولم يسألها هل لها ولي أم لا ولم يشترط الولي في جواز عقدها وخطب النبي ﷺ أم سلمة فقالت ما أحد من أوليائي شاهد فقال لها النبي ﷺ ما أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكرهني فقالت لابنها وهو غلام صغير قم فزوج أمك رسول الله ﷺ فتزوجها ﷺ بغير ولي ه فإن قيل لأن النبي ﷺ كان وليها وولي المرأة التي وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) قيل له هو أولى بهم فيما يلزمه من اتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فأما أن يتصرف عليهم في

أنفسهم وأموالهم فلا ألا ترى أنه لم يقل لها حين قالت له ليس أحد من أوليائى شاهدوما عليك من أوليائك وأنا أولى بك منهم بل قال ما أحد منهم يكرهنى وفى هذا دلالة على أنه لم يكن وليا لها فى النكاح ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل إذا كان جائز التصرف فى ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف فى مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على أن العلة فى جواز نكاح الرجل ماوصفنا أن الرجل إذا كان مجنوناً غير جائز التصرف فى ماله لم يجز نكاحه فدل على صحة ماوصفنا واحتج من خالف فى ذلك بحديث شريك عن سماك عن أبى أخى معقل بن يسار عن معقل أن أخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم أراد أن يراجعها فأبى عليها معقل فنزلت هذه الآية [فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن] وقد روى عن الحسن أيضاً هذه القصة وأن الآية نزلت فيها وأنه ﷺ دعا معقلا وأمره بتزويجها وهذا الحديث غير ثابت على مذهب أهل النقل لما فى سنده من الرجل المجهول الذى روى عنه سماك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينف دلالة الآية على جواز عقدها من قبل أن معقلا فعل ذلك فنهاه الله عنه فبطل حقه فى العضل فظاهر الآية يقتضى أن يكون ذلك خطاباً للأزواج لأنه قال [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن] فقوله تعالى [فلا تعضلوهن] إنما هو خطاب لمن طلق وإذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الأزواج بتطويل العدة عليها كما قال [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] وجائز أن يكون قوله تعالى [ولا تعضلوهن] خطاباً للأولياء وللأزواج ولسائر الناس والعموم يقتضى ذلك واحتجوا أيضاً بما روى عن النبى ﷺ أنه قال أيما امرأة نكحت بغير وليها فنكاحها باطل وبما روى من قوله لا نكاح إلا بولى وبحديث أبى هريرة عن النبى ﷺ لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هى التى تزوج نفسها فأما الحديث الأول فغير ثابت وقد بينا علله فى شرح الطحاوى وقد روى فى بعض الألفاظ أيما امرأة تزوجت بغير إذن مواليها وهذا عندنا على الأمة تزوج نفسها بغير إذن مولاها وقوله لا نكاح إلا بولى لا يعترض على موضع الخلاف لأن هذا عندنا نكاح بولى لأن المرأة ولى نفسها كما أن الرجل ولى نفسه لأن الولى هو الذى يستحق الولاية على من يلى عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها فى مالها فكذلك فى بضعها وأما حديث أبى هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الاملاك لأنه

مأمور بإعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك الجمع وقد ذكر أن قوله الزانية هي التي تنكح نفسها من قول أبي هريرة وقد روي في حديث آخر عن أبي هريرة هذا الحديث وذكر فيه أن أبا هريرة قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها وعلى أن هذا اللفظ خطأ بإجماع المسلمين لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين والوطء غير مذكور فيه فإن حملته على أنها زوجت نفسها ووطئها الزوج فهذا أيضاً لا خلاف فيه أنه ليس بزنا لأن من لا يجيزه إنما يجعله نكاحاً فاسداً يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب إذا وطىء وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في شرح الطحاوي وقوله عز وجل [ذلكم أزكى لكم وأطهر] يعني إذا لم تعضلوهن لأن العضل ربما أدى إلى ارتكاب المحظور منهما على غير وجه العقد وهو معنى قول النبي ﷺ إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال سمعت عبد الله بن هرمز قال قال رسول الله ﷺ إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض .

باب الرضاع

قال الله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين] الآية قال أبو بكر ظاهره الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب أنه لم يرد به الخبر لأنه لو كان خبراً لوجد مخبره فلما كان في الوالدات من لا يرضع علم أنه لم يرد به الخبر ولا خلاف أيضاً في أنه لم يرد به الخبر وإذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذي هو الخبر لم يخل من أن يكون المراد إيجاب الرضاع على الأم وأمرها به إذ قد يرد الأمر في صيغة الخبر كقوله [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وأن يريد به إثبات حق الرضاع للأم وإن أبى الأب أو تقدير ما يلزم الأب من نفقة الرضاع فلما قال في آية أخرى [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] وقال تعالى [وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى] دل ذلك على أنه ليس المراد الرضاع شاءت الأم أو أبت وأنها مخيرة في أن ترضع أو لا ترضع فلم يبق إلا الوجهان الآخران وهو أن الأب إذا أبى استرضاع الأم أجبر عليه وإن أكثر ما يلزمه في نفقة الرضاع للحولين فإن أبى أن ينفق نفقة الرضاع أكثر منهما لم يجبر عليه

ثم لا يخلوا بعد ذلك قوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن] من أن يكون عموما فى سائر الأمهات مطلقات كن أو غير مطلقات أو أن يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فإن كان المراد سائر الأمهات المطلقات منهن والمزوجات فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هى نفقة الزوجية وكسوتها لا للرضاع لأنها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان إحداهما الزوجية والأخرى للرضاع وإن كانت مطلقة فنفقة الرضاع أيضاً مستحقة بظاهر الآية لأنه أوجبها بالرضاع وليست فى هذه الحال زوجة ولا معتدة منه لأنه يكون معطوفا على قوله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن] فتكون منقضية العدة بوضع الحمل وتكون النفقة المستحقة أجرة الرضاع وجائز أن يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة بالحيض ٭ وقد اختلفت الرواية من أصحابنا فى وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معاً فى إحدى الروايتين أنهما تستحقهما معاً وفى الأخرى أنها لا تستحق للرضاع شيئاً مع نفقة العدة فقد حوت الآية الدلالة على معنيين أحدهما أن الأم أحق برضاع ولدها فى الحولين وأنه ليس للأب أن يسترضع له غيرها إذا رضيت بأن ترضعه والثانى أن الذى يلزم الأب فى نفقة الرضاع إنما هو سنتان وفى الآية دلالة على أن الأب لا يشارك فى نفقة الرضاع لأن الله تعالى أوجب هذه النفقة على الأب للأم وهما جميعاً وارثان ثم جعل الأب أولى بإلزام ذلك من الأم مع اشتراكهما فى الميراث فصار ذلك أصلا فى اختصاص الأب بإلزام النفقة دون غيره كذلك حكمه فى سائر ما يلزمه من نفقة الأولاد الصغار والكبار الزمنى يختص هو بإيجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه ٭ وقوله تعالى [رزقهن وكسوتهن بالمعروف] يقتضى وجوب النفقة والكسوة لها فى حال الزوجية لشمول الآية لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات ٭ وقوله تعالى [بالمعروف] يدل على أن الواجب من النفقة والكسوة هو على قدر حال الرجل فى إعساره ويساره إذ ليس من المعروف إلزام المعسر أكثر مما يقدر عليه ويمكنه ولا إلزام الموسر الشىء الطفيف ٭ ويدل أيضاً على أنها على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك [لا تكلف نفس إلا وسعها] فإذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد

المتعارف فى مثلها لم تعط وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فى العرف والعادة لم يعط ذلك وأجبر على نفقة مثلها وفى هذه الآية دلالة على جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها لأن ما أوجبه الله تعالى فى هذه الآية للمطلقة هما أجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله تعالى [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] وفى هذه الآية دلالة على تسويغ اجتهاد الرأى فى أحكام الحوادث إذ لا توصل إلى تقدير النفقة بالمعروف إلا من جهة غالب الظن وأكبر الرأى إذ كان ذلك معتبراً بالعادة وكل ما كان مبنياً على العادة فسبيله الاجتهاد وغالب الظن إذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لا زيادة عليه ولا نقصان ومن جهة أخرى هو مبنى على الاجتهاد وهو اعتبار حاله فى إعساره ويساره ومقدار الكفاية والإمكان بقوله [لا تكلف نفس إلا وسعها] واعتبار الوسع مبنى على العادة ، وقوله تعالى [لا تكلف نفس إلا وسعها] يوجب بطلان قول أهل الإجبار فى اعتقادهم أن الله يكلف عباده ما لا يطيقون وإكذاب لهم فى نسبتهم ذلك إلى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون إليه من السفه والعبث علواً كبيراً ، قوله تعالى [لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده] روى عن الحسن ومجاهد وقتادة قالوا هو المضارة فى الرضاع وعن سعيد بن جبير وإبراهيم قالا إذا قام الرضاع على شيء خيرت الأم ، قال أبو بكر فمعناه لا تضار والدة بولدها بأن لا تعطى إذا رضيت بأن ترضعه بمثل ما ترضعه به الأجنبية بل تكون هى أولى على ما تقدم فى أول الآية من قوله [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] فجعل الأم أحق برضاع الولد هذه المدة ثم أكد ذلك بقوله تعالى [لا تضار والدة بولدها] يعنى والله أعلم أنها إذا رضيت بأن ترضع بمثل ما ترضع به غيرها لم يكن للأب أن يضارها فيدفعه إلى غيرها وهو كما قال فى آية أخرى [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] فجعلها أولى بالرضاع ثم قال [وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى] فلم يسقط حقها من الرضاع إلا عند التعاسر ويحتمل أن يريد به أنها لا تضار بولدها إذا لم تختر أن ترضعه بأن ينتزع منها ولكنه يؤمر الزوج بأن يحضر الظئر إلى عندها حتى ترضعه فى بيتها وكذلك قول أصحابنا ولما كانت الآية محتملة للمضارة فى نزع الولد منها واسترضاع غيرها وجب حمله على المعنيين فيكون الزوج ممنوعاً من استرضاع غيرها إذا رضيت هى بأن ترضعه بأجرة

مثلها وهي الرزق والكسوة بالمعروف وإن لم ترضع أجبر الزوج على إحضار المرضعة حتى ترضعه في بيتها حتى لا يكون مضاراً لها بولدها ه وفي هذا دلالة على أن الأم أحق بإمساك الولد مادام صغيراً وإن استغنى عن الرضاع بعد مايكون ممن يحتاج إلى الحضانة لأن حاجته إلى الأم بعد الرضاع كهي قبله فإذا كانت في حال الرضاع أحق به وإن كانت المرضعة غيرها علمنا في كونه عند الأم حقاً لها وفيه حق للولد أيضاً وهو أن الأم أرفق به وأحنى عليه وذلك في الغلام عندنا إلا أن يأكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفي الجارية حتى تحيض لأن الغلام إذا بلغ الحد الذي يحتاج فيه إلى التأديب ويعقله ففي كونه عند الأم دون الأب ضرر عليه والأب مع ذلك أقوم بتأديبه وهي الحال التي قال فيها النبي ﷺ مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فمن كان سنه سبعاً فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لأنه يعقلها فكذلك سائر الأدب الذي يحتاج إلى تعلمه وفي كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لأحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه وأما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الأم إلى أن تحيض بل كونها عندها انفع لها لأنها تحتاج إلى آداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها إلا بالبلوغ لأنها تستحقها عليها بالولادة ولاضرر عليها في كونها عندها فلذلك كانت أولى إلى وقت البلوغ فإذا بلغت احتاجت إلى التحصين والأب أقوم بتحصينها فلذلك كان أولى بها ه وبمثل دلالة القرآن على ماوصفنا ورد الأثر عن الرسول ﷺ وهو ماروى عن علي كرم الله وجهه وابن عباس أن علياً اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب في بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي ﷺ ادفعوها إلى خالتها فإن الخالة والدة فكان هذا الخبر أنه جعل الخالة أحق من العصبة كما حكمت الآية بأن الأم أحق بإمساك الولد من الأب وهذا أصل في أن ذوات الرحم المحرم أولى بإمساك الصبي وحضانته من حضانة العصبة من الرجال الأقرب فالأقرب منهم ه وقد حوى هذا الخبر معاني منها أن الخالة لها حق الحضانة وأنها أحق به من العصبة ومنها والدة ودل ذلك على أن كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق الأقرب فالأقرب إذ لم يكن هذا الحق مقصوراً على الولادة وقد روى عمر بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمر أن امرأة جاءت بابن لها إلى النبي ﷺ فقالت يارسول الله حين كان بطني له وعاء وثديي له

سقاء وحجري له حواء أراد أبوه أن ينتزعه مني فقال أنت أحق به مالم تتزوجي وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم علي وأبو بكر وعبدالله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعي يخير الغلام إذا أكل أو شرب وحده فإن اختار الأب كان أولى به وكذلك إن اختار الأم كان عندها وروى فيه حديث عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خير غلاما بين أبويه فقال له اختر أيهما شئت وروى عبدالرحمن ابن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير صبياً بين أبويه فأما ماروى عن النبي ﷺ فجائز أن يكون بالغاً لأنه قد يجوز أن يسمى غلاما بعد البلوغ وقد روى عن علي أنه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني أخاله صغيراً لخيرته فهذا يدل على أن الأول كان كبيراً وقد روى في حديث أبي هريرة أن امرأة خاصمت زوجها إلى النبي ﷺ وقالت إنه طلقني وأنه يريد أن ينزع مني ابني وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبة فقال رسول الله ﷺ استهما عليه فقال من يحاجني في ابني فقال رسول الله ﷺ ياغلام هذه أمك وهذا أبوك فاختر أيهما شئت فأخذ الغلام بيد أمه وقول الأم قد سقاني من بئر أبي عنبة يدل على أنه كان كبيراً وقد اتفق الجميع أنه لا اختيار للصغير في سائر حقوقه وكذلك في الأبوين قال محمد بن الحسن لا يخير الغلام لأنه لا يختار إلا شر الأمرين قال أبو بكر هو كذلك لأنه يختار اللعب والإعراض عن تعلم الأدب والخير وقال الله تعالى [قوا أنفسكم وأهليكم ناراً] ومعلوم أن الأب أقوم بتأديبه وتعليمه وأن في كونه عند الأم ضرراً عليه لأنه ينشأ على أخلاق النساء. وأما قوله تعالى [ولا مولود له بولده] فإنه عائد على المضارة نهى الرجل أن يضارها بولدها ونهى المرأة أيضاً أن تضار بولده والمضارة من جهتها قد تكون في النفقة وغيرها فأما في النفقة فأن تشتط عليه وتطلب فوق حقها وفي غير النفقة أن تمنعه من رؤيته والإلمام به ويحتمل أن تغترب به وتخرجه عن بلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل أن تريد أن لا يطيعه وتمتنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوي عليها قوله تعالى [ولا مولود له بولده] فوجب حمل الآية عليها قوله تعالى [وعلى الوارث مثل ذلك] هو عطف على جميع المذكور قبله من عند قوله [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] لأن الكلام كله معطوف بعضه على بعض بالواو وهي حرف الجمع فكان الجميع مذكوراً في حال واحدة النفقة والكسوة والنهي لكل واحد منهما عن مضارة الآخر

على ما اعتورها من المعانى التى قدمنا ذكرها ثم قال الله [وعلى الوارث مثل ذلك] يعنى النفقة والكسوة وأن لا يضارها ولا تضاره إذ كانت المضارة قد تكون فى غيرها فلما قال عطفاً على ذلك [وعلى الوارث مثل ذلك] كان ذلك موجباً على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وقتادة فى قوله تعالى [وعلى الوارث مثل ذلك] قالوا النفقة وعن ابن عباس والشعبى عليه أن لا يضار قال أبو بكر قولهما عليه أن لا يضار لا دلالة فيه على أنهما لم يريا النفقة واجبة على الوارث لأن المضارة قد تكون فى النفقة كما تكون فى غيرها فعوده على المضارة لا ينفى إلزامه النفقة ولولا أن عليه النفقة ما كان لتخصيصه بالنهى عن المضارة فائدة إذ هو فى ذلك كالأجنبى ويدل على أن المراد المضارة فى النفقة وفى غيرها قوله تعالى عقيب ذلك [وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم] فدل ذلك على أن المضارة قد انتظمت الرضاع والنفقة وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب إذا لم يكن له أب فنفقته على العصبات وذهب فى ذلك إلى أن الله تعالى أوجب النفقة على الأب دون الأم لأنه عصبة فوجب أن تختص بها العصبات بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال والنساء على قدر مواريثهم وهو قول أصحابنا وروى عن ابن عباس ما ذكرنا من أن على الوارث أن لا يضارها وقد بينا أن هذا يدل على أنه رأى على الوارث النفقة لأن المضارة تكون فيها وقال مالك لا نفقة على أحد إلا الأب خاصة ولا تجب على الجد وعلى ابن الابن للجد وتجب على الابن للأب وقال الشافعى لا تجب نفقة الصغير على أحد من قرابته إلا الوالد والولد والجد وولد الولد قال أبو بكر وظاهر قوله [وعلى الوارث مثل ذلك] واتفاق السلف على ما وصفنا من إيجاب النفقة يقضيان بفساد هذين القولين لأن قوله [وعلى الوارث مثل ذلك] عائد على جميع المذكورين فى النفقة والمضارة وغير جائز لأحد تخصيصه بغير دلالة وقد ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل أحد منهم أن الأخ والعم لا تجب عليهما النفقة وقول مالك والشافعى خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الأب وهو ذو رحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الأقرب فالأقرب لهذه العلة ويدل عليه قوله تعالى [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم - إلى قوله تعالى - أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم] فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم أن

يأكلوا من بيوتهم فدل على أنهم مستحقون لذلك لولاه لما أباحه لهم فإن قيل قد ذكرنا فيه [أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم] ولا يستحقان النفقة ه قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت نسخ ذوي الرحم المحرم فإن قيل فأوجبوا النفقة على ابن العم إذا كان وارثاً قيل له الظاهر يقتضيه وخصصناه بدلالة فإن قيل فإن كان قوله [وعلى الوارث مثل ذلك] موجباً للنفقة على كل وارث فالواجب إيجاب النفقة على الأب والأم على قدر مواريثهما منه قيل له إنما المراد وعلى الوارث غير الأب وذلك لأنه قد تقدم ذكر الأب في أول الخطاب بإيجاب جميع النفقة عليه دون الأم ثم عطف عليه قوله [وعلى الوارث مثل ذلك] وغير جائز أن يكون مراده الأب مع سائر الورثة لأنه نسخ ما قد تقدم وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في شيء واحد في خطاب إذ كان النسخ غير جائز إلا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل وذكر إسماعيل بن إسحاق أنه إذا ولد مولود وأبوه ميت أو معدوم فعلى أمه أن ترضعه لقوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن] فلا يسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الأب فإن انقطع لبنها بمرض أو غيره فلا شيء عليها وإن كان يمكنها أن تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها أن تسترضع لا من جهة ما على الأب لكن من جهة أن على كل واحد إعانة من يخاف عليه إذا أمكنه وهذا الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الإختلال أحدها أنه أوجب الرضاع على الأم لقوله [والوالدات يرضعن أولادهن] وأعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] فإنما جعل عليها الرضاع بحذاء ما أوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز إلزامها ذلك بغير بدل ومعلوم أن لزوم النفقة للأب بدلا من الرضاع يوجب أن تكون تلك المنافع في الحكم حاصلة للأب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال إيجابها على الأم وقد أوجبها الله تعالى على الأب بإلزامها بدل من النفقة والكسوة والثاني قوله [يرضعن أولادهن] ليس فيه إيجاب الرضاع عليها وإنما جعل به الرضاع حقاً لها لأنه لا خلاف أنها لا تجبر على الرضاع إذا أبت وكان الأب حياً وقد نص الله على ذلك في قوله [وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى] فلا يصح الاستدلال بالآية على إيجاب الرضاع عليها في حال فقد الأب وهو لم يقتض إيجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية ثم زعم أنه إن انقطع لبنها

مرض أو غيره فلا شيء عليها وإن أمكنها أن تسترضع وهذا أيضاً متنقض لأنها إن كانت منافع
الرضاع مستحقة عليها فهو لها في حال فقد الأب فواجب أن يكون ذلك عليها في مالها إذا تعذر
عليها الرضاع كما وجب على الأب استرضاعه وإن لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها
فغير جائز إلزامها الرضاع وما الفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك في مالها إذا
تعذر عليها ثم ما نقض فيه من وجه آخر وهو أنه لم يلزمها النفقة بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين
الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعاً من نفقة الصغير فمن أين أوجب الفرق بينهما
ولو جازت التفرقة من هذا الوجه لجاز مثله في الأب حتى يقال إن الذي يلزمه إنما هو نفقة
الرضاع فإذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لأن الله تعالى إنما أوجب عليه نفقتها
وكسوتها للرضاع ثم زعم أنه إذا أمكنها أن تسترضع وخافت عليه الموت فعليها أن تسترضع
على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فإن كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها
بإلزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله تخليط وتشبيه غير مقرون بدلالة
ولا مستند إلى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك أنه لا يوجب النفقة إلا على الأب للابن
وعلى الابن للأب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن أقاويل السلف
والخلف جميعاً لا نعلم أحداً عليه موافقاً ومع ذلك فإن ظاهر الكتاب يرده وهو قوله تعالى
ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن - إلى قوله تعالى - وإن جاهداك
على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً والجد داخل
في هذه الجملة لأنه أب قال الله تعالى [ملة أبيكم إبراهيم] وهو مأمور بمصاحبته بالمعروف
لا خلاف في ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعاً مع القدرة على سد جوعته
ويدل عليه أيضاً قوله [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم] فذكر
بيوت هؤلاء الأقرباء ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لأن قوله [من بيوتكم] قد
اقتضى ذلك كقوله أنت ومالك لأبيك فأضاف إليه ملك الابن كما أضاف إليه بيت الابن
واقتصر على إضافة البيوت إليه والدليل على أنه أراد بيوت الابن وابن الابن أنه قد
كان معلوماً قبل ذلك أن الإنسان غير محظور عليه مال نفسه فإنه لا وجه لقول القائل
لا جناح عليك في أكل مال نفسك فدل ذلك على أن المراد بقوله [أن تأكلوا من بيوتكم]
هي بيوت الأبناء وأبناء الأبناء إذ لم يذكرها جميعاً كما ذكر سائر الأقرباء وقد اختلف

موجبو النفقة على الورثة على قدر مواريثهم فقال أصحابنا هي على كل من كان من أهل الميراث على قدر ميراثه من الصبي إذا كان ذا رحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذا رحم محرم من الصبي وإن كان وارثاً ولذلك أوجبوا النفقة على الخال والميراث لابن العم لأن ابن العم ليس رحم محرم والخال وإن لم يكن وارثاً في هذه الحال فهو من أهل الميراث ذو رحم محرم وذلك لأنه معلوم أنه لم يرد به وارثاً في حال الحياة لأن الميراث لا يكون في حال الحياة وبعد الموت لا يدري من يرثه وعسى أن يكون هذا الصبي يرث هذا الذي عليه النفقة بموته قبله وجائز أن يحدث له من الورثة من يحجب من أوجبنا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا أنه ليس المراد حصول الميراث وإنما المعنى أنه ذو رحم محرم من أهل الميراث ، وقال ابن أبي ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذا رحم محرم كان أو غير ذي رحم محرم فيوجبها على ابن العم دون الخال ، والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على أن مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وإن كان وارثاً وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهي من يرثه فدل ذلك على أن كونه ذا رحم محرم شرط في إيجاب النفقة وأما قوله عز وجل [حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة] فإنه لا يخلو توقيت الحولين من أحد المعنيين إما أن يكون تقديراً لمدة الرضاع الموجب للتحريم أو لما يلزم الأب من نفقة الرضاع فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين [فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما] دل ذلك على أن الحولين ليسا تقديراً لمدة الرضاع الموجب للتحريم لأن الفاء للتعقيب فواجب أن يكون الفصال الذي علقه بإرادتهما بعد الحولين وإذا كان الفصال معلقاً بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على أن ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وإنه جائز أن يكون بعدهما رضاع ، وقد روى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة] ثم قال [فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح] إن أراد أن يفطماه قبل الحولين أو بعده فأخبر ابن عباس في هذا الحديث أن قوله تعالى [فإن أرادا فصالا] على ما قبل الحولين وبعده ، ويدل عليه قوله تعالى [وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم] وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لأنه معطوف على ذكر الفصال الذي علقه بتراضيهما

فأباحه لهما وأباح للأب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لهما الفصال إذا كان فيه صلاح الصبي ودل ما وصفنا على أن ذكر الحولين إنما هو توقيت لما يلزم الأب فى الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله أعلم .

ذكر اختلاف الفقهاء فى وقت الرضاع

قال أبو بكر قد كان بين السلف اختلاف فى رضاعة الكبير فروى عن عائشة أنها كانت ترى رضاع الكبير موجباً للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى فى ذلك حديث سالم مولى أبى حذيفة أن النبى ﷺ قال لسهلة بنت سهيل وهى امرأة أبى حذيفة أرضعيه خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عائشة إذا أرادت أن يدخل عليها رجل أمرت أختها أم كلثوم أن ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وأبى سائر نساء النبى ﷺ ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله ﷺ لسالم وحده وقد روى أن سهلة بنت سهيل قالت يا رسول الله إنى أرى فى وجه أبى حذيفة من دخول سالم على فقال النبى ﷺ أرضعيه يذهب ما فى وجه أبى حذيفة فيحتمل أن يكون ذلك خاصاً لسالم كما تأوله سائر نساء النبى ﷺ كما خص أبا زياد بن دينار بالجذعة فى الأضحية وأخبر أنها لا تجزى عن أحد بعده وقد روت عائشة عن النبى ﷺ ما يدل على أن رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن أشعث بن سليم عن أبيه عن مسروق عن عائشة أن رسول الله ﷺ دخل عليها وعندها رجل فقالت يا رسول الله إنه أخى من الرضاعة فقال ﷺ انظرن من إخوانكن فإنما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب أن يكون حكم الرضاع مقصوراً على حال الصغير وهى الحال التى يسد اللبن فيها جوعه ويكتفى فى غذائه وقد روى عن أبى موسى أنه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه ما يدل على رجوعه وهو ما روى أبو حصين عن أبى عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمجه ويصبه فدخل فى بطنه جرعة منه فسأل أبا موسى فقال بانت منك فأتى ابن مسعود فأخبره ففعل فأقبل بالأعرابى إلى الأشعرى فقال أرضيعاً ترى هذا الأشمط إنما يحرم من الرضاع ما ينبت اللحم والعظم فقال الأشعرى لا تسألونى عن شىء وهذا الحبر بين أظهركم وهذا يدل على أنه رجع عن قوله الأول إلى قول ابن مسعود

إذ لولا ذلك لم يقل لا تسألوني عن شيء وهذا الحبر بين أظهركم وكان باقياً على مخالفته وإن ما أفتى به حق وقد روى عن علي وابن عباس وعبد الله وأم سلمة وجابر بن عبد الله وابن عمر أن رضاع الكبير لا يحرم ولا نعلم أحداً من الفقهاء قال برضاع الكبير إلا شيء يروى عن الليث بن سعد يرويه عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لأنه قد روى عن عائشة ما يدل على أنه لا يحرم وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم وقد روى حرام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما قال قال رسول الله ﷺ لا يتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال وروى عن النبي ﷺ في حديث عائشة الذي قدمنا إنما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ما أنبت اللحم وأنشز العظم وهذا ينفي كون الرضاع في الكبير. وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه آخر وهو ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة كانت تأمر بنت عبد الرحمن بن أبي بكر أن ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها إذا صاروا رجالا فإذا ثبت شذوذ قول من أوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على أن رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق. وقد اختلف فقهاء الأمصار في مدة ذلك فقال أبو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين وبعدهما بستة أشهر وقد فطم أو لم يفطم فهو يحرم وبعد ذلك لا يحرم فطم أو لم يفطم وقال زفر ابن الهذيل ما دام يجتزىء باللبن ولم يفطم فهو رضاع وإن أتى عليه ثلاث سنين وقال أبو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولا يحرم بعدهما ولا يعتبر الفطام وإنما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم في الحولين وما كان بعد الحولين فإنه لا يحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر أو شهران بعد ذلك ولا ينظر إلى إرضاع أمه إياه إنما ينظر إلى الحولين وشهر أو شهرين قال وإن فصلته قبل الحولين وأرضعته قبل تمام الحولين فهو فطيم فإن ذلك لا يكون رضاعا إذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلا يكون ما أرضع بعده رضاعا وقال الأوزاعي إذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو أرضع ثلاث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين وقد روى عن السلف في ذلك أقاويل فروى عن علي لا رضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لا رضاع إلا ما كان في الصغر وهذا يدل من قولهم على

ترك اعتبار الحولين لأن علياً علق الحكم بالفصال وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت وعن أم سلمة أنها قالت إنما يحرم من الرضاع ما كان فى الثدى قبل الفطام وعن أبى هريرة لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء وكان فى الثدى قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فتق الأمعاء وهو نحو ما روى عن عائشة أنها قالت إنما يحرم من الرضاعة ما أنبت اللحم والدم فهذا كله يدل على أنه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس أنهما قالا لا رضاع بعد الحولين وما روى عن النبى ﷺ أنه قال الرضاعة من المجاعة يدل على أنه غير متعلق بالحولين لأنه لو كان الحولان توقيتاله لما قال الرضاعة من المجاعة ولقال الرضاعة فى الحولين فلما لم يذكر الحولين وذكر المجاعة ومعناها أن اللبن إذا كان يسد جوعه ويقوى عليه بدنه فالرضاعة فى تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين وفى حديث جابر أن النبى ﷺ قال لا رضاع بعد فصال وذلك يوجب أنه إذا فصل بعد الحولين أن ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال الرضاعة ما أنبت اللحم وأنشز العظم دلالته على نفى توقيت الحولين عدة الرضاع لدلالة الأخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست أثق بصحة النقل فيه هو أنه يعتبر ذلك بقوله تعالى [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] فإن ولدت المرأة لستة أشهر فرضاعه حولان كاملان وإن ولدت لتسعة أشهر فأحد وعشرون شهراً وإن ولدت لسبعة أشهر فثلاثة وعشرون شهراً يعتبر فيه تكملة ثلاثين شهراً بالحمل والفصال جميعاً ولا نعلم أحداً من السلف والفقهاء بعدهم اعتبر ذلك ولما كانت أحوال الصبيان تختلف فى الحاجة إلى الرضاع فمنهم من يستغنى عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفى الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حداً للصغير إذ لا يمتنع أحد أن يسميه صغيراً وإن أتى عليه حولان علمنا أن الحولين ليس بتوقيف لمدة الرضاع ألا ترى أنه ﷺ لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما أنبت اللحم وأنشز العظم فقد اعتبر معنى تختلف فيه أحوال الصغار وإن كان الأغلب أنهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين فى ذلك ثم مقدار الزيادة عليهما طريقة الاجتهاد لأنه تحديد بين الحال التى يكتفى فيها باللبن فى غذائه وينبت عليه

لحمه وبين الانتقال إلى الحال التي يكتفي فيها بالطعام ويستغني عن اللبن وكان عند أبي حنيفة أنه ستة أشهر بعد الحولين وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو تقويم المستهلكات وأروش الجنايات التي لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير متعة النساء بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لأحد مطالبة من غلب على ظنه شيء من هذه المقادير بإقامة الدلالة عليه فهذا أصل صحيح في هذا الباب يجري مسائله فيه على منهاج واحد ونظيره ما قال أبو حنيفة في حد البلوغ أنه ثماني عشرة سنة وأن المال لا يدفع إلى البالغ الذي لم يؤنس رشده إلا بعد خمس وعشرين سنة في نظائر لذلك من المسائل التي طريق إثبات المقادير فيها الاجتهاد. فإن قال قائل وإن كان طريقة الاجتهاد فلا بد من جهة يغلب معها في النفس اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذي أوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة أشهر بعد الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر قيل له أحد ما يقال في ذلك أن الله تعالى لما قال [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] ثم قال [وفصاله في عامين] فعقل من مفهوم الخطابين كون الحمل ستة أشهر ثم جازت الزيادة عليه إلى تمام الحولين إذ لا خلاف أن الحمل قد يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل أكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور في هذه الجملة من جملة الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جملة ثلاثين شهراً لأنهما جميعاً قد انتظمتهما الجملة المذكورة في قوله تعالى [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] وكان أبو الحسن يقول في ذلك لما كان الحولان هما الوقت المعتاد للفطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا وجب أن تكون مدة الانتقال من غذاء اللبن بعد الحولين إلى غذاء الطعام ستة أشهر كما كانت مدة انتقال الولد في بطن الأم إلى غذاء الطعام بالولادة ستة أشهر وذلك أقل مدة الحمل. فإن قال قائل قوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة] نص على أن الحولين تمام الرضاع فغير جائز أن يكون بعده رضاع قيل له إطلاق لفظ الإتمام غير مانع من الزيادة عليه ألا ترى أن الله تعالى قد جعل مدة الحمل ستة أشهر في قوله [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] وقوله تعالى [وفصاله في عامين] فجعل مجموع الآيتين الحمل ستة أشهر ثم لم تمتنع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة فقد تم حجه ولم تمتنع زيادة الفرض عليها تقديراً لها بلزوم الأب من

أجرة الرضاع وأنه غير مجبر على أكثر منهما لإثباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى [فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما] وبقوله تعالى [وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم] فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على أن حكم التحريم به غير مقصور عليهما ٥ فإن قيل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبره مالك في الحولين في حال استغناء الصبي عن اللبن بالطعام بدلالة ما روى عن النبي ﷺ لا رضاع بعد فصال وبما روى عن الصحابة فيه على نحو ما قدمنا ذكره مما يدل كله على اعتبار الفطام قيل له لو وجب ذلك لوجب اعتبار حال الصبي بعد الحولين في حاجته إلى اللبن واستغنائه عنه لأن من الصبيان من يحتاج إلى الرضاع بعد الحولين فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل على سقوط اعتباره في الحولين ووجب أن يكون حكم التحريم معلقاً بالوقت دون غيره ٥ فإن قال قائل قد روى في حديث جابر أن النبي ﷺ قال لا رضاع بعد الحولين ٥ قيل له المشهور عنه لا رضاع بعد فصال فجائز أن يكون هذا هو أصل الحديث وإن من ذكر الحولين حمله على المعنى وعنده وأيضاً لو ثبت هذا اللفظ احتمل أن يريد أيضاً لا رضاع على الأب بعد الحولين على نحو تأويل قوله تعالى [حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة] وقد تقدم ذكره وأيضاً لو كان الحولان هما مدة الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال تعالى [فإن أرادا فصالا] وهذا القول يدل من وجهين على أن الحولين ليسا توقيتاً للفصال أحدهما ذكره الفصال منكوراً في قوله تعالى [فصالا] ولو كان الحولان فصالا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال إليهما لأنه معهود مشار إليه فلما أطلق فيه لفظ النكرة دل على أنه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تعليقه الفصال بإرادتهما وما كان مقصوراً على وقت محدود لا يعلق بالإرادة والتراضي والتشاور وفي ذلك دليل على ما ذكرنا ٥ وقوله تعالى [فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور] يدل على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث لإباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدي إلى صلاح أمر الصغير وذلك موقوف على غالب ظنهما لا من جهة اليقين والحقيقة وفيه أيضاً دلالة على أن الفطام في مدة الرضاع موقوف على تراضيهما وأنه ليس لأحدهما أن يفطمه دون الآخر لقوله تعالى [فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور] فأجاز ذلك بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد وقد روى عن بعض السلف نسخ في هذه الآية روى شيبان عن قتادة في قوله تعالى

[والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين] ثم أنزل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى [لمن أراد أن يتم الرضاعة] قال أبو بكر كأنه عنده كان رضاع الحولين واجباً ثم خفف وأبيح الرضاع أقل من مدة الرضاع بقوله تعالى [لمن أراد أن يتم الرضاعة] وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس مثل قتادة وروى على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة] ثم قال فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج إن أرادا أن يفطما قبل الحولين أو بعدهما والله أعلم .

باب ذكر عدة المتوفى عنها زوجها

قال الله تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا] والتربص بالشيء الانتظار به قال الله تعالى [فتربصوا به حتى حين] وقال تعالى [ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر] يعنى ينتظر وقال تعالى [أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون] فأمرها الله تعالى بأن يتربصن بأنفسهن هذه المدة عن الأزواج ألا ترى أنه عقبه بقوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن] وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج] فتضمنت هذه الآية أحكاما منها توقيت العدة سنة ومنها أن نفقتها وسكناها كانت فى تركة زوجها مادامت معتدة بقوله تعالى [وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول] ومنها أنها كانت ممنوعة من الخروج فى هذه السنة فنسخ منها من المدة ما زاد على أربعة أشهر وعشراً ونسخ أيضاً وجوب نفقتها وسكناها فى التركة بالميراث لقوله تعالى [أربعة أشهر وعشرا] من غير إيجاب نفقة ولا سكنى ولم يثبت نسخ الإخراج فالمنع من الخروج فى العدة الثانية قائم إذ لم يثبت نسخه وقد حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخرسانى عن ابن عباس فى هذه الآية يعنى قوله تعالى [وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج] قال كان المتوفى عنها زوجها نفقتها وسكناها سنة فنسختها آية المواريث فجعل لهن الربع أو الثمن مما ترك الزوج قال وقال رسول الله ﷺ (لا وصية لوارث إلا أن يرضى الورثة)

قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع أنه سمع زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة وأم حبيبة أن امرأة أتت النبي ﷺ فذكرت أن بنتاً لها توفى عنها زوجها واشتكت عينها وهي تريد أن تكحلها فقال رسول الله ﷺ (قد كانت إحداكن ترمى بالبعرة عند رأس الحول وإنما هي أربعة أشهر وعشراً) قال حميد فسألت زينب وما رميها بالبعرة فقالت كانت المرأة في الجاهلية إذا توفى عنها زوجها عمدت إلى شر بيت لها فجلست فيه سنة فإذا مرت سنة خرجت فرمت ببعرة من ورائها ورواه مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو عن حميد عن نافع عن زينب بنت أبي سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة في الجاهلية إذا توفى عنها زوجها دخلت حفشاً ولبست شر ثيابها ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر سنة ثم تؤتى بدابة حمار وشاة أو طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء إلا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمى بها ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره فأخبر النبي ﷺ أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر وعشراً وأخبر ببقاء حظر الطيب عليها في العدة وعدة الحول وإن كانت متأخرة في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها لأن نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه واتفق أهل العلم على أن عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على ما وصفنا وأن وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة إذا لم تكن حاملا واختلفوا في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها أيضاً وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى ولا خلاف بين أهل العلم أيضاً في أن هذه الآية خاصة في غير الحامل . واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة أنحاء فقال علي وهي إحدى الروايتين عن ابن عباس عدتها أبعد الأجلين وقال عمر وعبد الله وزيد بن ثابت وابن عمر وأبو هريرة في آخرين عدتها أن تضع حملها وروى عن الحسن أن عدتها أن تضع حملها وتطهر من نفاسها ولا يجوز لها أن تتزوج وهي ترى الدم وأما علي فإنه ذهب إلى أن قوله تعالى [أربعة أشهر وعشراً] يوجب الشهور وقوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الآيتين في إثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل انقضاء عدتها أبعد الأجلين من وضع الحمل أو مضى الشهور وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته أن قوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] نزل بعد قوله [أربعة أشهر وعشراً]

فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على أن قوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن] عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها وإن كان مذكوراً عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل في انقضاء العدة لأنهم قالوا جميعاً أن مضى الشهور لا تنقضي به عدتها إذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب أن يكون قوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبار الشهور معه ويدل على ذلك أيضاً عدة الشهور خاصة في غير المتوفى عنها زوجها ويدل عليه أيضاً أن قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] مستعمل في المطلقات غير الحوامل وأن الإقراء غير مشروطة مع الحمل في الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الإقراء إليها وقد كان جائزاً أن يكون الحمل والإقراء مجموعين عدة لها بأن لا تنقضي عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلاث حيض فكذلك يجب أن تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي الحمل غير مضموم إليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول الله في هذه الآية حين نزلت [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيهما جميعاً وقد روت أم سلمة أن سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة فأمرها رسول الله ﷺ بأن تتزوج وروى منصور عن إبراهيم عن الأسود عن أبو السنابل بن بعكك أن سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين ليلة فأمرها رسول الله ﷺ أن تتزوج وهذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساغ لأحد في العدول عنه مع ما عضده من ظاهر الكتاب وهذه الآية خاصة في الحرائر دون الإماء لأنه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الأمصار في أن عدة الأمة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيام نصف عدة الحرة وقد حكى عن الأصم أنها عامة في الأمة والحرة وكذلك يقول في عدة الأمة في الطلاق أنهما ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف مخالف للسنة لأن السلف لم يختلفوا في أن عدة الأمة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة وقال النبي ﷺ (طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان) وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه في تنصيف عدة الأمة فهو في حيز التواتر الموجب للعلم عندنا * واختلف السلف في المتوفى عنها زوجها إذا لم تعلم بموته وبلغها الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر

وعطاء وجابر بن زيد عدتها منذ يوم يموت وكذلك فى الطلاق من يوم طلق وهو قول الأسود بن زيد فى آخرين وهو قول فقهاء الأمصار وقال على والحسن البصرى وخلاس ابن عمرو من يوم يأتيها الخبر فى الموت وفى الطلاق من يوم طلق وهو قول ربيعة وقال الشعبى وسعيد بن المسيب إذا قامت البينة فالعدة من يوم يموت وإذا لم تقم بينة فمن يوم يأتيها الخبر وجائز أن يكون مذهب على على هذا المعنى بأن يكون قد خفى عليها وقت الموت فأمرها بالاحتياط من يوم يأتيها الخبر وذلك لأن الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن] كما قال تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] فأوجب العدة فيهما بالموت وبالطلاق فواجب أن تكون العدة فيهما من يوم الموت والطلاق ولما اتفقوا على أن عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاة لأنهما جميعاً سببا وجوب العدة وأيضاً فإن العدة ليست هى فعلها فيعتبر فيها علمها وإنما هى مضى الأوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وأيضاً لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث وإنما يعتبر فى الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب أن تكون كذلك العدة وأن لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كما لا يختلف فى الميراث وأيضاً فإن أكثر ما فى العلم أن تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة إذا علمت فإذا لم تعلم فتركها اجتناب ما يلزم اجتنابه فى العدة لم يكن مانعاً من انقضاء العدة لأنها لو كانت عالمة بالموت فلم تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك فى انقضاء العدة فكذلك إذا لم تعلم به قوله تعالى [أربعة أشهر وعشراً] ذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه قال فى المتوفى عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور أنه إن وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالأهلة كان الشهر ناقصاً أو تاما وإن كانت العدة وجبت فى بعض شهر لم تعمل على الأهلة واعتدت تسعين يوما فى الطلاق وفى الوفاة مائة وثلاثين يوما وذكر أيضاً سليمان بن شعيب عن أبيه عن محمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة بخلاف ذلك قال إن كانت العدة وجبت فى بعض شهر فإنها تعتد بما بقى من ذلك الشهر أياما ثم تعتد لما يمر عليها من الأهلة شهوراً ثم تكمل الأيام الأول ثلاثين يوما وإذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالأهلة وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى وروى عن مالك فى الإجارة مثله وقال ابن

القاسم وكذلك قوله في الأيمان والطلاق وكذلك قال أصحابنا في الإجارة وروى عمرو ابن خالد عن زفر في الإيلاء في بعض الشهر أنها تعتد بكل شهر يمر عليها ناقصاً أو تاما قال وقال أبو يوسف تعتد بالأيام حتى تستكمل مائة وعشرين يوما ولا تنظر إلى نقصان الشهر ولا إلى تمامه قال أبو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد وأجل الإيلاء والأيمان والإجارات إذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال أنه تعتبر الأهلة في سائر شهوره سواء كانت ناقصة أو تامة وإذا كان ابتداء المدة في بعض الشهر فهو على الخلاف الذي ذكرنا وأما وجه من اعتبر في ذلك بقية الشهر الأول بالعدد ثلاثين يوماً وسائر الشهور بالأهلة ثم يكمله الشهر الآخر بالأيام مع بقية الشهر الأول فإنه ذهب إلى معنى قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على معنيين أحدهما أن كل شهر ابتداؤه وانتهاؤه بالهلال واحتجنا إلى اعتباره فواجب اعتباره بالهلال ناقصاً كان أو تاماً كما أمر النبي ﷺ باعتباره في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداؤه وانتهاؤه بالأهلة فهو ثلاثون وإنما ينقص بالهلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الأول بالهلال وجب فيه استيفاء ثلاثين يوماً من آخر المدة وسائر الشهور لما أمكن استيفاؤها بالأهلة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالأيام يقول لما لم يكن ابتداء المدة بالهلال وجب استيفاء هذا الشهر بالأيام ثلاثون يوماً فيكون انقضاؤه في بعض الشهر الذي يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز أن يجبر هذا الشهر من أحد الشهور ويجعل ما بينهما شهوراً بالأهلة لأن الشهور سبيلها أن تكون أيامها متصلة متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوماً منذ أول المدة أياما متوالية فيقع ابتداء الشهر الثاني في بعض الشهر الثاني فتكون الشهور وأيامها متوالية متصلة ومن يعتبر الأهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الأول فإنه يحتج بما قدمنا ذكره من أنه قد استقبل الشهر الذي يليه بالهلال فوجب أن يكون انتهاؤه بالهلال قال الله تعالى [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر] واتفق أهل العلم بالنقل أنها كانت عشرين من ذي الحجة والمحرم وصفر وربيع الأول وعشرا من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما يأتي من الشهور دون عدد الأيام فوجب مثله في نظائره من المدة . وقوله تعالى [وعشرا]

ظاهر هذا أنها الليالى والأيام مرادة معها ولكن غلبت الليالى على الأيام إذا اجتمعت فى التاريخ وغيره لأن ابتداء شهور الأهلة بالليالى منذ طلوع الأهلة فلما كان ابتداؤها الليل غلبت الليالى وخصت بالذكر دون الأيام وإن كانت تفيد مابإزائها من الأيام ولو ذكر جمعاً من الأيام أفادت مابإزائها من الليالى والدليل عليه قوله تعالى [ثلاثة أيام إلا رمزاً] وقال تعالى فى موضع آخر [ثلاث ليال سوياً] والقصة واحدة فاكتفى تارة بذكر الأيام عن الليالى وتارة بذكر الليالى عن الأيام وقال النبى ﷺ الشهر تسع وعشرون وفى لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على أن كل واحد من العددين إذا أطلق أفاد مابإزائه من الآخر ألاترى أنه لما اختلف العددان من الليالى والأيام فصل بينهما فى اللفظ فى قوله تعالى [سبع ليال وثمانية أيام حسوما] وذكر الفراء أنهم يقولون صمنا عشراً من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالى عن الأيام لأن عشراً لاتكون إلا الليالى ألا ترى أنه لو قال عشرة أيام لم يجز فيها إلا التذكير وأنشد الفراء :

أقامت ثلاثاً بين يوم وليلة وكان النكير أن تضيف وتجارا

فقال ثلاثاً وهى الليالى وذكر اليوم والليلة فى المراد وإذا ثبت ماوصفنا كان قوله تعالى [أربعة أشهر وعشراً] مفيداً لكون المدة أربعة أشهر على ماقدمنا من الاعتبار وعشرة أيام زائدة عليها وإن كان لفظ العدد وارداً بلفظ التأنيث .

ذكر الاختلاف فى خروج المعتدة من بيتها

قال أصحابنا لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذى كانت تسكنه وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبيت فى غير منزلها ولاتخرج المطلقة ليلا ولانهاراً إلا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لاتنتقل المطلقة المبتوتة ولاالرجعية ولاالمتوفى عنها ولا يخرجن بالنهار ولا يبتن عن بيوتهن وقال الشافعى ولم يكن الإحداد فى سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها زوجها أى بيت كانت فيه جدداً أو رديا وإنما الإحداد فى الزينة قال أبو بكر أما المطلقة فلقوله تعالى [لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] فحظر خروجها وإخراجها فى العدة إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فأباح خروجها لعذر وقد اختلف فى الفاحشة المذكورة فى هذه الآية وسنذكرها فى موضعها إن شاء الله تعالى وأما المتوفى عنها زوجها فإن الله تعالى قال فى العدة الأولى

[متاعا إلى الحول غير إخراج] ثم نسخ منها ما زاد على الأربعة الأشهر والعشر فبقى حكم هذه المدة الثانية على ما كان عليه من ترك الخروج إذ لم يرد لها نسخ وإنما النسخ فيما زاد وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن سلمة القعنبي عن مالك عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أخبرتها أنها جاءت إلى النبي ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة فإن زوجها قتله عبد له فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي فإنه لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة قالت فقال رسول الله ﷺ نعم قالت فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد دعاني فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي قالت فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله قالت فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً قالت فلما كان عثمان أرسل إلي وسألني عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به وقد روي عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن محمد المروزي قال حدثنا موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن أبي نجيح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهله فتعتد حيث شاءت وهو قول الله عز وجل [غير إخراج] قال عطاء إن شاءت اعتدت عند أهلها وسكنت في منزلها وإن شاءت خرجت لقول الله تعالى [فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن] قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت قال أبو بكر ليس في إيجاب الميراث ما يوجب نسخ السكون في المنزل وقد يجوز اجتماعهما فليس في ثبوت أحدهما نفي الآخر وقد ثبت ذلك أيضاً بسنة الرسول ﷺ بعد نسخ الحول وإيجاب الميراث لأن عدة الفريعة كانت أربعة أشهر وعشراً وقد نهاها النبي ﷺ عن النقلة وما روينا من قصة الفريعة قد دل على معنيين أحدهما لزوم السكون في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة والثاني جواز الخروج إذ لم ينكر النبي ﷺ الخروج ولو كان الخروج محظوراً لنهاها عنه وقد روى مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم عبد الله بن مسعود وعمر وزيد بن ثابت وأم سلمة وعثمان أنهم قالوا المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ولا تبيت عن بيتها وروى عبد الرزاق عن ابن كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم أحد فآمت نساؤهم وكن متجاورات في دار

فأتين رسول الله ﷺ فقلن نبيت عند إحدانا فقال تزاورن بالنهار فإذا كان الليل فلتأو كل واحدة منكن إلى بيتها وروى عن جماعة من السلف أن المتوفى عنها زوجها تعتد حيث شاءت منهم علي وابن عباس وجابر بن عبد الله وعائشة وما قدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الأول فإن قيل قال الله تعالى [متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف] فهذا يدل على أن لها أن تنتقل قيل له المعنى فإذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال في الآية الأخرى [فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن] ويدل على أن المراد ما ذكرنا أنها لو خرجت قبل انقضاء العدة لم يكن لها أن تتزوج بالاتفاق فدل ذلك على أن المراد فإذا خرجن بعد انقضاء العدة وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها * وإنما قالوا إن المطلقة لا تخرج ليلا ولا نهارا لقوله تعالى [ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن] وذلك عموم في جميعهن وحظر عن خروجهن في سائر الأوقات وخالفت المتوفى عنها زوجها فهي مستغنية عن الخروج والله أعلم .

باب ذكر إحداد المتوفى عنها زوجها

روى عن جماعة من الصحابة أن عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وأم سلمة وابن عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول أصحابنا وسائر فقهاء الأمصار لا خلاف بينهم فيه * وروى ذلك عن النبي ﷺ حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة أنها أخبرته بهذه الأحاديث قالت زينب دخلت على أم حبيبة حين توفي أبوها أبو سفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق أو غيره فدهنت منه جارية ثم مست بعارضيها ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي أخوها فدعت بطيب فمست منه ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على المنبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب وسمعت أمي أم سلمة تقول

جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إن ابنتي توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحلها فقال النبي ﷺ لا مرتين أو ثلاثاً كل ذلك يقول لا ثم قال رسول الله ﷺ إنما هي أربعة أشهر وعشراً وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول قال حميد فقلت لزينب وما ترمي بالبعرة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة إذا توفى عنها زوجها دخلت حفشاً ولبست شر ثيابها ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء إلا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره فحظر عليها رسول الله ﷺ الاكتحال في العدة وأخبر بالعدة التي كانت تعتد إحداهن وما تجتنبه من الزينة والطيب ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشراً فدل بذلك على أن هذه العدة معتداً بها العدة التي كانت سنة في اجتناب الطيب والزينة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير قال حدثنا يحيى بن أبي بكير قال حدثنا إبراهيم بن طهمان قال حدثني بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن أم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال (المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلية ولا تختضب ولا تكتحل) وروى أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل وروت أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال لها وهي معتدة من زوجها (لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب) قوله عز وجل [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم] الآية قد تضمنت هذه الآية أربعة أحكام أحدها الحول وقد نسخ منه ما زاد على أربعة أشهر وعشراً والثاني نفقتها وسكناها في مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ما روى عن ابن عباس وغيره لأن الله تعالى أوجبها لها على وجه الوصية لأزواجهم كما كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين فنسخت بالميراث وقول النبي ﷺ لا وصية لوارث ومنها الإحداد الذي دلت عليه الدلالة من الآية فحكمه باق بسنة رسول الله ﷺ ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق في حظره فنسخ من الآية حكمان وبقي حكمان ولا نعلم آية اشتملت على أربعة أحكام فنسخ منها اثنان وبقي اثنان غيرها ويحتمل أن يكون قوله تعالى [غير إخراج] منسوخاً لأن المراد به السكنى الواجبة في مال الزوج فقد نسخ كونها في مال الزوج فصار حظر

الإخراج منسوخا إلا أن قوله تعالى [غير إخراج] قد تضمن معنيين أحدهما وجوب السكنى في مال الزوج والثاني حظر الخروج والإخراج لأنهم إذا كانوا ممنوعين من إخراجها فهي لا محالة مأمورة باللبث فإذا نسخ وجوب السكنى في مال الزوج بقي حكم لزوم اللبث في البيت وقد اختلف أهل العلم في نفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبد الله نفقتها على نفسها حاملا كانت أو غير حامل وهو قول الحسن وسعيد ابن المسيب وعطاء وقبيصة بن ذؤيب وروى الشعبي عن علي وعبد الله قالا إذا مات عنها زوجها فنفقتها من جميع المال وروى الحكم عن إبراهيم قال كان أصحاب عبد الله يقضون في الحامل المتوفى عنها زوجها إن كان المال كثيراً فنفقتها من نصيب ولدها وإن كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال أصحابنا جميعاً لا نفقة لها ولا سكنى في مال الميت حاملا كانت أو غير حامل وقال ابن أبي ليلى هي في مال الزوج بمنزلة الدين على الميت إذا كانت حاملا وقال مالك بن أنس نفقتها على نفسها وإن كانت حاملا ولها السكنى إن كانت الدار للزوج وإن كان عليه دين فالمرأة أحق بسكناها حتى تنقضي عدتها وإن كانت في بيت بكراء فأخرجوها لم يكن لها سكنى في مال الزوج هذا رواية ابن وهب عنه وقال ابن القاسم عنه لا نفقة لها في مال الميت ولها السكنى إن كانت الدار للميت وإن كان عليه دين فهي أحق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشتري وقال الثوري إن كانت حاملا أنفق عليها من جميع المال حتى تضع فإذا وضعت أنفق على الصبي من نصيبه هذه رواية الأشجعي عنه وروى عنه المعافى أن نفقتها من حصتها وقال الأوزاعي في المرأة يموت زوجها وهي حامل فلا نفقة لها وإن كانت أم ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد في أم الولد إذا كانت حاملا منه فإنه ينفق عليها من المال فإن ولدت كان ذلك في حظ ولدها وإن لم تلد كان ذلك دينا يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المتوفى عنها زوجها قولين أحدهما لها النفقة والسكنى والآخر لا نفقة لها ولا سكنى ٭ قال أبو بكر لا تخلو نفقة الحامل من أحد ثلاثة أوجه إما أن تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا في قوله تعالى [وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج] أو أن تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المبتوتة أو تجب للحامل

دون غيرها لأجل الحمل والوجه الأول باطل لأنها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه الثانى لا يصح أيضاً من قبل أن النفقة لم تكن واجبة فى حال الحياة وإنما تجب حالا فحالا على حسب مضى الأوقات وتسليم نفسها فى بيت الزوج ولا يجوز إيجابها بعد الموت من وجهين أحدهما أن سبيلها أن يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها فى ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجز أخذها من ماله إذا لم تثبت عليه والثانى أن ذلك الميراث قد انتقل إلى الورثة بالموت إذا لم يكن هناك دين عند الموت فغير جائز إثباتها فى مال الورثة ولا فى مال الزوج فتؤخذ منه وإن كانت حاملا لم يخل إيجاب النفقة لها فى مال الزوج من أحد وجهين إما أن يكون وجوبها متعلقاً بكونها فى العدة أو لأجل الحمل وقد بينا أن إيجابها لأجل العدة غير جائز ولا يجوز إيجابها لأجل الحمل لأن الحمل نفسه لا يستحق نفقة على الورثة إذ هو موسر مثلهم بميراثه ولو ولدته لم تجب نفقته على الورثة فكيف تجب له فى حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله أعلم .

باب التعريض بالخطبة فى العدة

قال الله تعالى [ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم] الآية وقد قيل فى الخطبة أنها الذكر الذى يستدعى به إلى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب من التأليف وقد قيل أيضاً إن الخطبة ما له أول وآخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل فى التعريض أنه ما تضمن الكلام من الدلالة على شيء من غير ذكر له كقول القائل ما أنا بزان يعرض بغيره أنه زان ولذلك رأى عمر فيه الحد وجعله كالتصريح والكناية العدول عن صريح اسمه إلى ذكر يدل عليه كقوله تعالى [إنا أنزلناه فى ليلة القدر] يعنى القرآن فالهاء كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة أن يقول لها إنى أريد أن أتزوج امرأة من أمرها وأمرها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو أن يقول لها إنى بك لمعجب وإنى فيك لراغب ولا تفوتينا نفسك وقال النبي ﷺ لفاطمة بنت قيس وهى فى العدة لا تفوتينا نفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على أسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال هو أن يقول لها وهى فى العدة إنك لكريمة وإنى فيك لراغب وإن الله لسائق إليك خيراً أو نحو هذا من القول

وقال عطاء هو أن يقول إنك لجميلة وإنى فيك لراغب وإن قضى الله شيئاً كان فكان التعريض أن يتكلم بكلام يدل فحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد ابن جبير فى قوله تعالى [إلا أن تقولوا قولا معروفاً] أن يقول إنى فيك لراغب وإنى لأرجو أن نجتمع وقوله تعالى [أو أكننتم فى أنفسكم] يعنى أضمرتموه من التزويج بعد انقضاء عدتها فأباح التعريض بالخطبة وإضمار نكاحها من غير إفصاح به وذكر إسماعيل ابن إسحاق عن بعض الناس أنه احتج فى نفى الحد فى التعريض بالقذف بأن الله تعالى لم يجعل التعريض فى هذا الموضع بمنزلة التصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف كالتصريح ٭ قال إسماعيل فاحتج بما هو حجة عليه إذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد القائل فإذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف ٭ قال وإنما يزيل الحد عن المعرض بالقذف من يزيله لأنه لم يعلم بتعريضه أنه أراد القذف إذ كان محتملا لغيره ٭ قال وينبغى على قوله هذا أن يزعم أن التعريض بالقذف جائز مباح كما أبيح التعريض بالخطبة بالنكاح ٭ قال وإنما اختير التعريض بالنكاح دون التصريح لأن النكاح لا يكون إلا منهما ويقتضى خطبته جواباً منها ولا يقتضى التعريض جواباً فى الأغلب فلذلك افترقا قال أبو بكر الكلام الأول الذى حكاه عن خصمه فى الدلالة على نفى الحد بالتعريض صحيح ونقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفى الحد بالتعريض أنه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحاً وأبيح له التعريض بها اختلف حكم التعريض والتصريح فى ذلك على أن التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح وغير جائز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما فى خطبة النكاح وذلك لأنه معلوم أن الحدود مما يسقط بالشبهة فهى فى حكم السقوط والنفى آكد من النكاح فإذا لم يكن التعريض فى النكاح كالتصريح وهو آكد فى باب الثبوت من الحد كان الحد أولى أن لا يثبت بالتعريض من حيث دل على أنه لو خطبها بعد انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد مخالفاً للتصريح فالحد أولى أن لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا أن الإقرار فى العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتصريح لأن الله فرق بينهما فى النكاح فكان الحد أولى أن لا يثبت به وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما فى سائر ما يتعلق حكمه بالقول وهى كافية مغنية فى جهة الدلالة على ما وصفنا وإن أراد رده إليه من جهة القياس

لعلة تجمعهما كان سائغاً وذلك أن النكاح حكمه متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه بالتعريض وإن كان حكمه ثابتاً بالإفصاح والتصريح كما حكم الله به في النكاح . وأما قوله إن التعريض بالقذف ينبغي أن يكون بمنزلة التصريح لأنه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح فإني أظنه نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة إذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما لأنه إن كان الحكم متعلقاً بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود في الخطبة فينبغي أن يستوي حكمهما فيها فإذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض هذا الإلزام وصح الإستدلال به على ما وصفنا وأما قوله إن من أزال الحد عن المعرض بالقذف فإنما أزاله لأنه لم يعلم بتعريضه أنه أراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فإنها وكالة لم تثبت عن الخصم وقضاء على غائب بغير بينة وذلك لأن أحداً لا يقول بأن حد القذف متعلق بإرادته وإنما يتعلق عند خصومه بالإفصاح به دون غيره فالذي يحيل به خصمه من أنه أزال الحد لأنه لم يعلم مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه . وأما إلزامه خصمه أن يبيح التعريض بالقذف كما يبيح التعريض بالنكاح فإنه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله ولا ناظر في عاقبة ما يئول إليه حكم إلزامه له فنقول إن خصمه الذي احتج به لم يجعل ما ذكره علة للإباحة حتى يلزم عليه إباحة التعريض بالقذف وإنما استدل بالآية على إيجاب الفرق بين التعريض والتصريح فأما الحظر والإباحة فموقوفان على دلالتهما من غير هذا الوجه . وأما قوله إنما حسن التعريض بالنكاح دون التصريح لأن النكاح لا يكون إلا منهما ويقتضي خطبته جواباً منها ولا يقتضي التعريض جواباً في الأغلب فإنه كلام فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك التعريض بالنكاح والتصريح به لا يقتضي واحد منهما جواباً لأن النهي إنما انصرف إلى خطبتها لوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله تعالى [ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولا معروفاً] وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي التعريض ولم يجر الخطاب عن النهي عن العقد المقتضي للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد بان بذلك أنه لا فرق بين التعريض والتصريح في نفي اقتضاء الجواب وهذا الموضع هو الذي فرقت الآية فيه بين الأمرين فأما العقد المقتضي للجواب فإنما هو منهي عنه بقوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] وإن كان نهيه عن العقد نفسه فقد

اقتضاه نهيه عن الإفصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى [ولا تقل لهما أف] على حظر الشتم والضرب * وأما وجه اقتضائه فإنه لا خلاف أن العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك الإقرارات لا تصح بالتعريض وإن لم تقتض جواباً من المقر له فلم يختلف حكم ما يقتضى من ذلك جواباً وما لا يقتضيه فعلمت أن اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرق بينهما * وأما قوله تعالى [ولكن لا تواعدوهن سراً] فإنه مختلف فى المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة السر أن يأخذ عليها عهداً أو ميثاقاً أن تحبس نفسها عليه ولا تنكح زوجاً غيره وقال الحسن وإبراهيم وأبو مجلز ومحمد وجابر بن زيد [لا تواعدوهن سراً] الزنا وقال زيد بن أسلم [لا تواعدوهن سراً] لا تنكح المرأة فى عدتها ثم تقول سأسره ولا يعلم به أو يدخل عليها فيقول لا يعلم بدخولي حتى تنقضي العدة * قال أبو بكر اللفظ محتمل لهذه المعانى كلها لأن الزنا قد يسمى سراً قال الحطيئة :

ويحرم سر جارتهم عليهم ... ويأكل جارهم أنف القصاع

وأراد بالسر الزنا وصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة يصف حمار الوحش وأتانه لما كف عنها حين حملت :

قد أحصنت مثل دعاميص الرنق ... أجنة فى مستكنات الحلق

فعف عن أسرارها بعد العسق

يعنى بعد اللزوق يقال عسق به إذا لزق به وأراد بالسر ههنا الغشيان وعقد النكاح نفسه يسمى سراً كما يسمى به الوطء ألا ترى أن الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحاً ولذلك ساغ تأويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد انقضاء العدة * وأظهر الوجوه وأولاها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالخطبة وأخذ العهد عليها أن تحبس نفسه عليه ليتزوجها بعد انقضاء العدة لأن التعريض المباح إنما هو فى عقد يكون بعد انقضاء العدة وكذلك التصريح واجب أن يكون حظره من هذا الوجه بعينه ومن جهة أخرى أن ذلك معنى لم نستفده إلا بالآية فهو لا محالة مرادها وأما حظر إيقاع العقد فى العدة فمذكور باسمه فى نسق التلاوة بقوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] فإذا كان ذلك

مذكوراً في نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالإفصاح دون الكناية فإنه يبعد أن يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله [سراً] هو والذى قد أفصح به في المخاطبة وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد لأن المواعدة بالزنا محظورة في العدة وغيرها إذ كان تحريم الله الزنا تحريماً مبهماً مطلقاً غير مقيد بشرط ولا مخصوص بوقت فيؤدى ذلك إلى إبطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها في العدة وليس يمتنع أن يكون الجميع مراداً لاحتمال اللفظ له بعد أن لا يخرج منه تأويل ابن عباس الذى ذكرناه . وقوله تعالى [علم الله أنكم ستذكرونهن] يعنى إن الله علم أنكم ستذكرونهن بالتزويج لرغبتكم فيهن ولخوفكم أن يسبقكم إليهن غيركم وأباح لهم التوصل إلى المراد من ذلك بالتعريض دون الإفصاح وهذا يدل على ما اعتبره أصحابنا في جواز التوصل إلى استباحة الأشياء من الوجوه المباحة وإن كانت محظورة من وجوه أخر ونحوه ما روى عن النبي ﷺ حين أتاه بلال بتمر جيد فقال أكل تمر خيبر هكذا فقال لا إنما نأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال النبي ﷺ لا تفعلوا ولكن بيعوا تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر فأرشدهم إلى التوصل إلى أخذ التمر الجيد ولهذا الباب موضع غير هذا سنذكره إن شاء الله . وقوله تعالى [علم الله أنكم ستذكرونهن] كقوله تعالى [علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم] وأباح لهم الأكل والجماع في ليالى رمضان علمنا أنه لو لم يبح لهم لكان فيهم من يواقع المحظور فخفف عنهم رحمة منه بهم وكذلك قوله تعالى [علم الله أنكم ستذكرونهن] هو على هذا المعنى قوله عز وجل [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] قيل فيه أن أصل العقدة في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت العقد تشبيهاً له بعقد الحبل في التوثق وقوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح] معناه ولا تعقدوه ولا تعزموا عليه أن تعقدوه في العدة وليس المعنى أن لا تعزموا بالضمير على إيقاع العقد بعد انقضاء العدة لأنه قد أباح إضمار عقد بعد انقضاء العدة بقوله [ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم] والإكنان في النفس هو الإضمار فيها فعلمنا أن المراد بقوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح] إنما تضمن النهى عن إيقاع العقد في العدة وعن العزيمة عليه فيها وقوله تعالى [حتى يبلغ الكتاب أجله] يعنى به انقضاء العدة وذلك في مفهوم الخطاب غير محتاج إلى بيان ألا ترى أن فريعة بنت مالك حين سألت النبي ﷺ أجابها

بأن قال لا حتى يبلغ الكتاب أجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء العدة ولم يحتج إلى بيان من غيره ولا خلاف بين الفقهاء أن من عقد على امرأة نكاحا وهى فى عدة من غيره أن النكاح فاسد * وقد اختلف السلف ومن بعدهم فى حكم من تزوج امرأة فى عدتها من غيره فروى ابن المبارك قال حدثنا أشعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمر أن امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف فى عدتها فأرسل إليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال لا ينكحها أبداً وجعل الصداق فى بيت المال وفشا ذلك بين الناس فبلغ علياً كرم الله وجهه فقال رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال إنهما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما إلى السنة قيل فما تقول أنت فيها قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الأول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون خاطباً فبلغ ذلك عمر فقال يا أيها الناس ردوا الجهالات إلى السنة وروى ابن أبى زائدة عن أشعث مثله وقال فيه فرجع عمر إلى قول على * قال أبو بكر قد اتفق على وعمر على قول واحد لما روى أن عمر رجع إلى قول على واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك أيضاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر يفرق بينهما ولها مهر مثلها فإذا انقضت عدتها من الأول تزوجها الآخر إن شاء وهو قول الثورى والشافعى وقال مالك والأوزاعى والليث بن سعد لا تحل له أبداً قال مالك والليث ولا بملك اليمين * قال أبو بكر لا خلاف بين من ذكرنا قولهم من الفقهاء أن رجلا لو زنى بامرأة جاز له أن يتزوجها والزنا أعظم من النكاح فى العدة فإذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريماً مؤبداً فالوطء بشبهة أحرى أن لا يحرمها عليه وكذلك من تزوج أمة على حرة أو جمع بين أختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريماً مؤبداً فكذلك الوطء عن عقد كان فى العدة لا يخلو من أن يكون وطأ بشبهة أو زنا وأيهما كان فالتحريم غير واقع به * فإن قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريماً مؤبداً عندكم كالذى يطأ أم امرأته أو ابنتها فتحرم عليه تحريماً مؤبداً قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لأن كلامنا إنما هو فى وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها فأما وطء يوجب تحريم غيرها فإن ذلك حكم كل وطء عندنا زنا كان أو وطء بشبهة أو مباحا وأنت لم تجد فى الأصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجا عن الأصول وعن أقاويل السلف أيضاً لأن عمر قد رجع إلى قول على فى هذه المسألة وأما ما روى عن عمر أنه جعل المهر فى بيت المال

فإنه ذهب إلى أنه مهر حصل لها من وجه محظور فسبيله أن يتصدق به فلذلك جعله فى بيت المال ثم رجع فيه إلى قول على رضى الله عنه ومذهب عمر فى جعل مهرها لبيت المال إذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ماروى عن النبي ﷺ فى الشاة المأخوذة بغير إذن مالكها قدمت إليه مشوية فلم يكد يسيغها حين أراد الأكل منها فقال إن هذه تخبرنى أنها أخذت بغير حق فأخبروه بذلك فقال أطعموها الأسارى ووجه ذلك عندنا إنما صارت لهم بضمان القيمة فأمرهم بالصدقة بها لأنها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد أدوا القيمة إلى أصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار أن مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهرى الصداق لها على ماروى عن على وفى اتفاق عمر وعلى على أن لا حد عليهما دلالة على أن النكاح فى العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لأن المرأة كانت عالمة بكونها فى العدة ولذلك جلدها عمر وجعل مهرها فى بيت المال وما خالفهما فى ذلك أحد من الصحابة فصار ذلك أصلا فى أن كل وطء عن عقد فاسد أنه لا يوجب الحد سواء كانا عالمين بالتحريم أو غير عالمين به وهذا يشهد لأبى حنيفة فيمن وطىء ذات محرم منه بنكاح أنه لا حد عليه ، وقد اختلف الفقهاء فى العدة إذا وجبت من رجلين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك فى رواية ابن القاسم عنه والثورى والأوزاعى إذا وجبت عليها العدة من رجلين فإن عدة واحدة تكون لهما جميعاً سواء كانت العدة بالحبل أو بالحيض أو بالشهور وهو قول إبراهيم النخعى وقال الحسن بن صالح والليث والشافعى تعتد لكل واحد عدة مستقبلة والذى يدل على صحة القول الأول قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء إذا طلقها زوجها ووطئها رجل بشبهة لأنها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو أوجبنا عليها أكثر من ثلاثة قروء كنا زائدين فى الآية ماليس فيها إذ لم تفرق بين من وطئت بشبهة من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن] ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها أجنبى بشبهة وبين من لم توطأ فاقتضى ذلك أن تكون عدتها ثلاثة أشهر فى الوجهين جميعاً ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل أو رجلين ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل هى

مواقيت للناس والحج] لأن العدة إنما هي بمضى الأوقات والأهلة والشهور وقد جعلها الله وقتاً لجميع الناس فوجب أن تكون الشهور والأهلة وقتاً لكل واحد منهما لعموم الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على أن الأول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء عدتها منه فعلمنا أنها فى عدة من الثانى لأن العدة منه لا تمنع من تزويجها ، فإن قيل منع من ذلك لأن العدة منه تلزمها عدة من غيرها ، قيل له فقد يجوز أن يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها مواضع الاعتداد من الثانى فلا تلزمها عدة من الثانى فلو لم تكن فى هذه الحال معتدة منه لما منع العقد عليها لأن عدة تجب فى المستقبل لا ترفع عقداً ماضياً ويدل عليه أن الحيض إنما هو استبراء للرحم من الحبل فإذا طلقها الأول ووطئها الثانى بشبهة قبل أن تحيض ثم حاضت ثلاث حيض فقد حصل الإستبراء ويستحيل أن يكون استبراء من حمل الأول غير استبراء من حمل الثانى فوجب أن تنقضى به العدة منهما جميعاً ويدل عليه أن من طلق امرأته وأبانها ثم وطئها فى العدة بشبهة أن عليها عدتين عدة من الوطء وتعتد بما بقى من العدة الأولى من العدتين ولا فرق بين أن تكون العدة من رجلين أو رجل واحد ، فإن قيل إن هذا حق واجب لرجل واحد والأول واجب لرجلين ، قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لأن الحقين إذا وجبا لرجل واحد فواجب إيفاؤهما إياه جميعاً كوجوبهما لرجلين فى لزوم توفيتهما إياهما ألا ترى أنه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد فى آجال الديون ومواقيت الحج والإجارات ومدد الإيلاء فى أن مضى الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفياً لحقه فتكون الشهور التى لهذا هى بعينها للآخر وقد روى أبو الزناد عن سليمان بن يسار عن عمر فى التى تزوجت فى العدة أنه أمرها أن تعتد منهما وظاهر ذلك يقتضى أن تكون عدة واحدة منهما ، فإن قيل روى الزهرى عن سليمان بن يسار عن عمر أنه قال تعتد بقية عدتها من الأول ثم تعتد من الآخر ، قيل له ليس فيه أنها تعتد من الآخر عدة مستقبلة فوجب أن يحمل معناه على بقية العدة ليوافق أبى الزناد والله أعلم .

باب متعة المطلقة

قال الله عز وجل [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن] تقديره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة ألا ترى أنه عطف

عليه قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] فلو كان الأول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة أو لم تفرضوا لما عطف عليها المفروض لها فدل ذلك على أن معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وقد تكون أو بمعنى الواو قال الله تعالى [ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً] معناه ولا كفوراً وقال تعالى [وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط] والمعنى وجاء أحد منكم من الغائط وأنتم مرضى ومسافرون وقال تعالى [وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون] معناه ويزيدون فهذا موجود في اللغة وهي النفي أظهر في دخولها عليه أنها بمعنى الواو منه ما قدمنا من قوله تعالى [ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً] معناه ولا كفوراً لدخولها على النفي وقال تعالى [حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم] أو في هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا أن يكون قوله تعالى [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة] لما دخلت على النفي أن تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعاً من عدم المسيس والتسمية جميعاً بعد الطلاق وهذه الآية تدل على أن للرجل أن يطلق امرأته قبل الدخول بها في الحيض وأنها ليست كالمدخول بها لإطلاقه إباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض * وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار في وجوب المتعة فروى عن علي أنه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهري مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة إلا التي تطلق وقد فرض لها صداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله وقال شريح وإبراهيم والحسن تخير التي تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شريح وقد سألوه في متاع فقال لا تأبى أن تكون من المتقين فقال إني محتاج فقال لا تأبى أن تكون من المحسنين وقد روى عن الحسن وأبي العالية لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن أبي الزناد عن أبيه في كتاب البيعة وكانوا لا يرون المتاع للمطلقة واجباً ولكنها تخصيص من الله وفضل وروى عطاء عن ابن عباس قال إذا فرض الرجل وطلق قبل أن يمس فليس لها إلا المتاع وقال محمد بن علي المتعة التي لم يفرض لها والتي قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن إسحاق عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة واجبة إلا للتي أنكحت بالعوض ثم يطلقها قبل أن

يدخل بها وروى معمر عن الزهري قال متعتان إحداهما يقضي بها السلطان والأخرى حق على المتقين من طلق قبل أن يفرض ولم يدخل أخذ المتعة لأنه لا صداق عليه ومن طلق بعد ما يدخل أو يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها وأما فقهاء الأمصار فإن أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً وزفر قالوا المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وإن دخل بها فإنه يمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثوري والحسن بن صالح والأوزاعي إلا أن الأوزاعي زعم أن أحد الزوجين إذا كان مملوكاً لم تجب المتعة وإن طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وقال ابن أبي ليلى وأبو الزناد المتعة ليست واجبة إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ولا يجبر عليها ولم يفرقا بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سمى لها وبين من لم يسم لها وقال مالك والليث لا يجبر أحد على المتعة سمى لها أو لم يسم لها دخل بها أو لم يدخل وإنما هي مما ينبغي أن يفعله ولا يجبر عليها قال مالك وليس للملاعنة متعة على حال من الحالات وقال الشافعي المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة إذا كان الفراق من قبله أو يتم به إلا التي سمى لها وطلق قبل الدخول قال أبو بكر نبدأ بالكلام في إيجاب المتعة ثم نعقبه بالكلام على من أوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين] وقال تعالى في آية أخرى [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا] وقال في آية أخرى [وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين] فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه أحدها قوله تعالى [فمتعوهن] لأنه أمر والأمر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب والثاني قوله تعالى [متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين] وليس في ألفاظ الإيجاب آكد من قوله حقاً عليه والثالث قوله تعالى [حقاً على المحسنين] تأكيد لإيجابه إذ جعلها من شرط الإحسان وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالى [حقاً على المتقين] قد دل قوله حقاً عليه على الوجوب وقوله تعالى [حقاً على المتقين] تأكيداً لإيجابها وكذلك قوله تعالى [فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا] قد دل على الوجوب من حيث هو أمر وقوله تعالى [وللمطلقات متاع

بالمعروف] يقتضي الوجوب أيضاً لأنه جعلها لهم وما كان للإنسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد ، فإن قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر في إيجاب المتعة عليهم دل على أنها غير واجبة وأنها ندب لأن الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم ، قيل له إنما ذكر المتقين والمحسنين تأكيداً لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفياً على غيرهم كما قال تعالى [هدى للمتقين] وهو هدى للناس كافة وقوله تعالى [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس] فلم يكن قوله تعالى [هدى للمتقين] موجباً لأن لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى [حقاً على المتقين] و [حقاً على المحسنين] غير ناف أن يكون حقاً على غيرهم وأيضاً فإنا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى [فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلا] وذلك عام في الجميع بالاتفاق لأن كل من أوجبها من فقهاء الأمصار على المحسنين والمتقين أوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل أن لا يجعلها ندباً أيضاً لأن ما كان ندباً لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فإذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب إليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جائز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الإيجاب ويكونون هم وغيرهم فيه سواء ، فإن قيل لما لم يخصص المتقين والمحسنين في سائر الديون من الصداق وسائر عقود المداينات عند إيجابهم عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المتعة دل على أنها ليست بواجبة قيل له إذا كان لفظ الإيجاب موجوداً في الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه بعض من أوجب عليه الحق بذكر التقوى والإحسان إنما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فمنها ما يكون ذكر بتقييد التقوى والإحسان ومنها ما يكون بتخصيص لفظ الأداء نحو قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] وقوله تعالى [فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه] ومنها ما يكون بالأمر بالإشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التأكيد على نفي الإيجاب وأيضاً فإنا وجدنا عقد النكاح لا يخلو من إيجاب البدل إن كان مسمى فالمسمى وإن لم يكن فيه تسمية فمهر المثل ثم كانت حاله إذا كان فيه تسمية أن البضع لا يخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى سائر العقود لأن عود المبيع إلى ملك البائع يوجب سقوط الثمن كله وسقوط حق الزوج عن بضعها بالطلاق قبل الدخول لا يخرجه من استحقاق بدل ما هو نصف المسمى فوجب

أن يكون ذلك حكمه إذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود الطلاق قبل الدخول
وأيضاً فإن مهر المثل مستحق بالعقد والمتعة هي بعض مهر المثل فتجب كما يجب نصف
المسمى إذا طلق قبل الدخول فإن قيل مهر المثل دراهم ودنانير والمتعة إنما هي أثواب قيل
له المتعة أيضاً عندنا دراهم ودنانير لو أعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذي ذكرناه من
أنها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لأنه يقول إذا رهنها بمهر المثل رهناً ثم طلقها
قبل الدخول كان رهناً بالمتعة محبوساً بها إن هلك هلك بها وأبو يوسف فإنه لا يجعله
رهناً بالمتعة فإن هلك هلك بغير شيء والمتعة واجبة باقية عليه فهذا يدل على أنه لم يرها
بعض مهر المثل ولكنه أوجبها بمقتضى ظاهر القرآن وبالاستدلال وبالأصول على أن
البضع لا يخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول وأنه لا فرق بين وجود التسمية
في العقد وبين عدمها إذ غير جائز حصول ملك البضع له بغير بدل فوجوب مهر المثل
بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب أن يستوي فيه حكمهما في وجوب
بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وأن تكون المتعة قائمة مقام بعض مهر المثل
وإن لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال إبراهيم في المطلقة قبل الدخول
وقد سمى لها أن لها نصف الصداق هو متعتها فكانت المتعة اسماً لما يستحق بعد الطلاق
قبل الدخول ويكون بدلا من البضع فإن قيل إذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض
من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل الطلاق فكذلك بعده ه قيل له لم نقل إنه لم يدل
منه وإن قام مقامه كما لا نقول أن قيم المستهلكات أبدال لها بل كأنها هي حين قامت مقامها
ألا ترى أن المشتري لا يجوز له أخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا غيره ولو كان استهلكه
مستهلك كان له أخذ القيمة منه لأنها تقوم مقامه كأنها هو لا على معنى العوض فكذلك
المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع
مع الطلاق ه فإن قيل لو كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب
اعتبارها بالمرأة كما يعتبر مهر المثل بحالها دون حال الزوج فلما أوجب الله تعالى اعتبار
المتعة بحال الرجل في قوله تعالى [ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره] دل على
أنها ليست بدلا من البضع وإذا لم تكن بدلا من البضع لم يجز أن تكون بدلا من الطلاق
لأن البضع يحصل لها بالطلاق فلا يجوز أن تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على أنها

ليست بدلا عن شيء وإذا كان كذلك علمنا أنها ليست بواجبة قيل له أما قولك في اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك عندنا وأصحابنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة أيضاً وليس فيه خلاف الآية لأنا نستعمل حكم الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا يلزمه سؤال هذا السائل أيضاً لأنه يقول إن مهر المثل إنما وجب اعتباره بها في الحال التي يحصل البضع للزوج إما بالدخول وإما بالموت القائم مقام الدخول في استحقاق كمال المهر فكان بمنزلة قيم المتلفات في اعتبارها بأنفسها وأما المتعة فإنها لا تجب عندنا إلا في حال سقوط حقه من بضعها بسبب من قبله قبل الدخول أو ما يقوم مقامه فلم يجب اعتبار حال المرأة إذ البضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وأيضاً لو سلمنا لك أنها ليست بدلا عن شيء لم يمنع ذلك وجوبها لأن النفقة ليست بدلا عن شيء بدلالة أن بدل البضع هو المهر وقد ملكه بعقد النكاح والدخول والاستمتاع إنما هو تصرف في ملكه وتصرف الإنسان في ملكه لا يوجب عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة أبيه وابنه الصغير بنص الكتاب والاتفاق ليس ببدل عن شيء ولم يمنع ذلك وجوبها والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شيء وهي واجبات فالمستدل بكونها غير بدل عن شيء على نفي إيجابها مغفل وأيضاً فاعتبارها بالرجل وبالمرأة إنما هو كلام في تقديرها والكلام في التقدير ليس متعلق بالإيجاب ولا بنفيه وأيضاً لو لم تكن واجبة لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى [على الموسع قدره وعلى المقتر قدره] دل على الوجوب إذ ما ليس بواجب غير معتبر بحال الرجل إذ له أن يفعل ما شاء منه في حال اليسار والإعسار فلما قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل في المسألة وقال هذا القائل أيضاً لما قال تعالى [على الموسع قدره وعلى المقتر قدره] اقتضى ذلك أن لا تلزم المقتر الذي لا يملك شيئاً وإذا لم تلزمه لم تلزم الموسر ومن ألزمها المقتر فقد خرج من ظاهر الكتاب لأن من لا مال له لم تقتض الآية إيجابها عليه إذ لا مال له فيعتبر قدره فغير جائز أن تجعلها ديناً عليه وأن لا يكون مخاطباً بها ه قال أبو بكر هذا الذي ذكره هذا القائل إغفال منه لمعنى الآية لأن الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله

وعلى المقتر على قدر ماله وإنما قال تعالى [على الموسع قدره وعلى المقتر قدره] وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في ذمته حتى يجد فيسلمه كما قال الله تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] فأوجبها عليه بالمعروف ولو كان معسراً لا يقدر على شيء لم يخرج عن حكم الآية لأن له ذمة تثبت فيها النفقة بالمعروف حتى إذا وجدها أعطاها كذلك المقتر في حكم المتعة وكسائر الحقوق التي تثبت في الذمة وتكون الذمة كالأعيان ألا ترى أن شراء المعسر بمال في ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين في باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح إثبات المتعة فيها كما تثبت فيها النفقات وسائر الديون قال أبو بكر في هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية مهر لأن الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع إلا في نكاح صحيح وقد تضمنت الدلالة على أن شرطه أن لا صداق لها لا يفسد النكاح لأنها لم تفرق بين من سكت عن التسمية وبين من شرط أن لا صداق فهي على الأمرين جميعاً وزعم مالك أنه إذا شرط أن لا مهر لها فالنكاح فاسد فإن دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد قضت الآية بجواز النكاح وشرطه أن لا مهر لها ليس بأكثر من ترك التسمية فإذا كان عدم التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه أن لا مهر لها وإنما قال أصحابنا أنها غير واجبة للمدخول بها لأنا قد بينا أن المتعة بدل من البضع وغير جائز أن تستحق بدلين فلما كانت مستحقة بعد الدخول المسمى أو مهر المثل لم يجز أن تستحق معه المتعة ولا خلاف أيضاً بين فقهاء الأمصار أن المطلقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب إذا وجب لها نصف المهر فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا أحدهما أنها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فأن لا تستحقه مع وجوب جميعه أولى والثاني أن المعنى فيه أنها قد استحقت شيئاً من المهر وذلك موجود في المدخول بها ء فإن قيل لما وجبت المتعة حين لم يجب شيء من المهر وجب أن يكون وجوبها عند استحقاق المهر أولى قيل فينبغي أن تستحقها إذا وجب نصف المهر لوجوبها عند عدم شيء منه وأيضاً فإنما استحقها عند فقد شيء من المهر لعلة أن البضع لا يخلو من بدل قبل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت المتعة ولما استحقت بدلا آخر لم يجز أن تستحقها فإن قيل قال الله تعالى [وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين] وذلك عام في سائرهن إلا ما خصه الدليل قيل له هو كذلك إلا أن المتاع اسم لجميع ما ينتفع به قال الله تعالى

[وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم] وقال تعالى [متاع قليل ثم مأويهم جهنم] وقال تعالى [إنما هذه الحياة الدنيا متاع] وقال الأفوه الأودى :

إنما نعمة قوم متعة وحياة المرء ثوب مستعار

فالمتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن فنى أوجبنا للمطلقات شيئاً مما ينتفع به من مهر أو نفقة فقد قضينا عهدة الآية فتعة التى لم يدخل بها نصف المهر المسمى والتى لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة وللمدخول بها تارة المسمى وتارة المثل إذا لم يكن مسمى وذلك كله متعة وليس بواجب إذا أوجبنا لها ضرباً من المتعة أن توجب لها سائر ضروبها لأن قوله تعالى [وللمطلقات متاع] إنما يقتضى أدنى ما يقع عليه الاسم فإن قيل قوله تعالى [وللمطلقات متاع] يقتضى إيجابه بالطلاق ولا يقع على ما استحقته قبله من المهر قيل له ليس كذلك لأنه جائز أن تقول وللمطلقات المهور التى كانت واجبة لهن قبل الطلاق فليس فى ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفى وجوبه قبله إذ لو كان كذلك لما جاز ذكر وجوبه فى الحالين مع ذكر الطلاق فيكون فائدة وجوبه بعد الطلاق إعلامنا أن مع الطلاق يجب المتاع إذ كان جائزاً أن يظن ظان أن الطلاق يسقط ما وجب فأبان عن إيجابه بعده كهو قبله وأيضاً إن كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة أنحاء إما نفقة العدة للمدخول بها أو المتعة أو نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك متعلق بالطلاق لأن النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج] فسمى النفقة والسكنى الواجبتين لها متاعا ومما يدل على أن المتعة غير واجبة مع المهر اتفاق الجميع على أنه ليس لها المطالبة بها قبل الطلاق فلو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لوجبت قبل الطلاق إذ كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفى ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر فإن قيل فأنتم توجبونها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا توجبونها قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا فى المدخول بها ه قيل له إن المتعة بعض مهر المثل إذ قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صحت ببعضه بعده وأنت فلست تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل إيجابها من أن تكون بدلا من البضع أو من الطلاق فإن كانت بدلا من البضع مع

مهر المثل فواجب أن تستحقها قبل الطلاق وإن لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق فى حال حصول البضع لها والله تعالى أعلم .

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى [ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف] وإثبات المقدار على اعتبار حاله فى الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك فى الأزمان أيضاً لأن الله تعالى شرط فى مقدارها شيئين أحدهما اعتبارها بيسار الرجل وإعساره والثانى أن يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين فى ذلك وإذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفاً على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتتغير وجب بذلك مراعاة العادات فى الأزمان وذلك أصل فى جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث إذ كان ذلك حكما مؤدياً إلى اجتهاد رأينا وقد ذكرنا أن شيخنا أبا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة وذكر ذلك أيضاً على بن موسى القمى فى كتابه واحتج بأن الله تعالى علق الحكم فى تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره وإعساره وأن يكون مع ذلك بالمعروف قال فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عارياً من اعتبار حال المرأة لوجب أن يكون لو تزوج امرأتين أحدهما شريفة والأخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول ولم يسم لهما أن تكونا متساويتين فى المتعة فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر فى عادات الناس وأخلاقهم غير معروف قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهو أنه لو كان رجلا موسراً عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار أنه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها إذا لم يسم لها شيئاً دينار واحد ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك أضعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق أكثر مما تستحقه بعد الدخول وهذا خلف من القول لأن الله تعالى قد أوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما أوجبه لها بعد الدخول فإذا كان القول باعتبار حال دونها يؤدى إلى مخالفة معنى الكتاب ودلالته وإلى خلاف المعروف فى العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه ويفسد أيضاً من وجه آخر وهو أنه لو تزوج رجلان موسران أختين فدخل أحدهما بامرأته كان لها مهر مثلها ألف درهم إذ لم يسم لها مهراً وطلق الآخر امرأته قبل الدخول من غير تسمية أن تكون المتعة لها على قدر

حال الرجل وجائز أن يكون ذلك ضعاف مهر أختها فيكون ما تأخذه المدخول بها أقل مما تأخذه المطلقة وقيمة البضعين واحدة وهما متساويتان فى المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضرراً ونقصاناً فى البدن وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه وقال أصحابنا أنه إذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت متعتها أكثر من نصف مهر مثلها أنها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الأقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لأن الله تعالى لم يجعل المسمى لها أكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز أن يعطيها عند عدم التسمية أكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك أكثر من مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق أكثر من النصف فى مهر المثل أولى ولم يقدر أصحابنا لها مقداراً معلوماً لا يتجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هى على قدر المعتاد المتعارف فى كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة أثواب درع وخمار وإزار والإزار هو الذى تستتر به بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف فى مقدارها أقاويل مختلفة على حسب ما غلب فى رأى كل واحد منهم فروى إسماعيل بن أمية عن عكرمة عن ابن عباس قال أعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى أياس بن معاوية عن أبى مجلز قال قلت لابن عمر أخبرنى على قدرى فانى موسر أكسو كذا أكسو كذا فحسبت ذلك فوجدته قيمته ثلاثين درهما وروى عمرو عن الحسن قال ليس فى المتعة شيء يوقت على قدر الميسرة وكان حماد يقول يمتعها بنصف مهر مثلها وقال عطاء أوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبى كسوتها فى بيتها درع وخمار وملحفة وجلبابة وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة أثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال أفضل المتعة خماراً وأوضعها ثوب وروى الحجاج عن أبى إسحاق أنه سأل عبد الله بن مغفل عنها فقال لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ما صار إليه من مخالفته فيه فدل على أنها عندهم موضوعة على ما يؤديه إليه اجتهاده وهى بمنزلة تقويم المتلفات وأروش الجنايات التى ليس لها مقادير معلومة فى النصوص قوله عز وجل [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف

ما فرضتم] قيل إن أصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفرضة العلامة في قسم الماء على خشب أو جص أو حجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمي الشط الذي ترفأ فيه السفن فرضة لحصول الأثر فيه بالنزول إلى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعاً على المقدار وعلى ما كان في أعلى مراتب الإيجاب من الواجبات وقوله تعالى [إن الذي فرض عليك القرآن] معناه أنزل وأوجب عليك أحكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر المواريث [فريضة من الله] ينتظم الأمرين من معنى الإيجاب لمقادير الأنصباء التي بينها لذوي الميراث وقوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة] المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الإبل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار أعدادها وأسنانها فسمي التقدير فرضاً تشبيهاً له بالحز الواقع في القداح التي تتميز به من غيرها وكذلك سبيل ما كان مقداراً من الأشياء فقد حصل التميز به بينه وبين غيره والدليل على أن المراد بقوله تعالى [وقد فرضتم لهن فريضة] تسمية المقدار في العقد أنه قدم ذكر المطلقة التي لم يسم لها بقوله تعالى [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة] ثم عقبه بذكر من فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الأول على نفي التسمية كان الثاني على إثباتها فأوجب الله لها نصف المفروض بنص التنزيل • وقد اختلف فيمن سمي لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال أبو حنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان أبو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع إلى قولهما وقال مالك والشافعي لها نصف الفرض والدليل على أن لها مهر مثلها أن موجب هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك أن هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وإن كان واجباً به فلما كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطاً لمهر المثل بعد وجوبه إذ لم يكن مسمى في العقد وجب أن يكون كذلك حكم المفروض بعده إذ لم يكن مسمى فيه • فإن قيل مهر المثل لم يوجبه العقد وإنما وجب بالدخول • قيل له هذا غلط لأنه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك أنه لو شرط في العقد أنه لا مهر لها لوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجز نفيه بالشرط وجب أن يكون

من حيث استباح البضع أن يلزمه المهر ويدل على ذلك أن الدخول بعد صحة العقد إنما هو تصرف فيما قد ملكه وتصرف الإنسان في ملكه لا يلزمه بدلا ألا ترى أن تصرف المشترى في السلعة لا يوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاقها لمهر المثل بالعقد ويدل على ذلك أيضاً اتفاق الجميع على أن لها أن تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالعقد كيف كان يجوز لها أن تمنع نفسها بما لم يجب بعد ويدل على ذلك أيضاً أن لها المطالبة به ولو خاصمته إلى القاضي لقضى به لها والقاضي لا يبتدىء إيجاب مهر لم تستحقه كما يبتدىء إيجاب سائر الديون إذا لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على أن التي لم يفرض لها مهر قد استحقت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها المسمى لو كانت في العقد تسمية * فإن قيل لو كان مهر المثل واجباً بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع المسمى * قيل له لم يسقط كله لأن المتعة بعضه على ما قدمنا وهي بإزاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول * وزعم إسماعيل بن إسحاق أن المهر لا يجب بالعقد وإن استباح الزوج البضع قال لأن الزوج بإزاء الزوجة كالثمن بإزاء المبيع فإن كان كما قال فواجب أن لا يلزمه المهر بالدخول لأن الوطء كان مستحقاً لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها إذ ما استباحه كل واحد منهما بإزاء ما استباحه الآخر فمن أين صار الزوج مخصوصاً بإيجاب المهر إذا دخل بها وينبغي أن لا يكون لها أن تحبس نفسها بالمهر إذا لم تستحق ذلك بالعقد وواجب أيضاً أن لا تصح تسمية المهر لأنه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لا يلزمها له شيء وواجب على هذا أن لا يقوم البضع عليها بالدخول وبالوطء بالشبهة وأن لا يصح أخذ البدل منها لسقوط حقه عن بعضها وهذا كله مع ما عقلت الأمة من أن الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبي ﷺ في حديث سهل ابن سعد الساعدي حين قال للرجل الذي خطب إليه المرأة التي وهبت نفسها منه قد ملكتها بما معك من القرآن يدل على أن الزوج في معنى المالك لبضعها ومن الدليل على أن الفرض الواقع بعد العقد يسقطه الطلاق قبل الدخول أن الفرض إنما أقيم مقام مهر المثل لأنه غير جائز إيجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب أن يسقطه الطلاق قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهة أخرى أن الفرض إنما ألحق بالعقد ولم يكن موجوداً فيه فمن حيث بطل العقد بطل

ما ألحق به ، فإن قيل فالمسمى فى العقد ثبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه ، قيل له قد كان أبو الحسن رحمه الله يقول إن المسمى قد بطل وإنما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال إبراهيم النخعى هذا متعتها ، ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى أن المهر قد يكون أقل من عشرة دراهم لأن الله تعالى قال [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] فإذا سمى درهمين فى العقد وجب بقضية الآية أن لا تستحق بعد الطلاق أكثر من درهم ، وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا وذلك لأن تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لأن العشرة لا تتبعض فى العقد وتسمية لبعضها تسمية لجميعها كما أن الطلاق لما لم يتبعض كان إيقاعه لنصف تطليقة إيقاعا لجميعها والذى قد فرض أقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فيجب نصفها بعد الطلاق وأيضاً فإن الذى اقتضته الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة إلى تمام خمسة دراهم بدلالة أخرى والله أعلم .

ذكر اختلاف أهل العلم فى الطلاق بعد الخلوة

قال أبو بكر تنازع أهل العلم فى معنى قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] واختلفوا فى المسيس المراد بالآية فروى عن على وابن عمر وزيد بن ثابت إذا أغلق بابا وأرخى ستراً ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثورى عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول على بن الحسين وإبراهيم فى آخرين من التابعين وروى فراس عن الشعبى عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وإن قعد بين رجليها والشعبى عن ابن مسعود مرسل وروى عن شريح مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثورى عن عمر عن عطاء عن ابن عباس إذا فرض الرجل قبل أن يمس فليس لها إلا المتاع فمن الناس من ظن أن قوله فى هذا كقول عبد الله ابن مسعود وليس كذلك لأن قوله فرض يعنى أنه لم يسم لها مهراً وقوله قبل أن يمس يريد قبل الخلوة لأنه قد تأوله على الخلوة فى حديث طاوس عنه فأوجب لها المتعة قبل الخلوة ، واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك أيضاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شىء من المهر بعد الطلاق وطىء أو لم يطأ وهى أن لا يكون أحدهما محرماً أو مريضاً أو لم تكن حائضاً أو صائمة فى رمضان أو رتقاء فإنه إن كان

كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر إذا لم يطأها والعدة واجبة فى هذه الوجوه كلها إن طلقها فعليها العدة. وقال سفيان الثورى لها المهر كاملا إذا خلا بها ولم يدخل بها إذا جاء ذلك من قبله وإن كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك إذا خلا بها وقبلها وكشفها إن كان ذلك قريباً فلا أرى لها إلا نصف المهر وإن تطاول ذلك فلها المهر إلا أن تضع له ماشاءت وقال الأوزاعى إذا تزوج امرأة فدخل بها عند أهلها قبلها ولمسها ثم طلقها ولم يجامعها أو أرخى عليها ستراً أو أغلق باباً فقد تم الصداق وقال الحسن بن صالح إذا خلا بها فلها نصف المهر إذ لم يدخل بها وإن ادعت الدخول بعد الخلوة فالقول قولها بعد الخلوة وقال الليث إذا أرخى عليها ستراً فقد وجب الصداق وقال الشافعى إذا خلا بها ولم يجامعها حتى طلق فلها نصف المهر ولا عدة عليها قال أبو بكر مما يحتج به فى ذلك من طريق الكتاب قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] فأوجب إيفاء الجميع فلا يجوز إسقاط شيء منه إلا بدليل ويدل عليه قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض] فيه وجهان من الدلالة على ما ذكرنا أحدهما قوله تعالى [فلا تأخذوا منه شيئاً] والثانى [وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض] وقال الفراء الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل وهو حجة فى اللغة وقد أخبر أن الإفضاء اسم للخلوة فمنع الله تعالى أن يأخذ منه شيئاً بعد الخلوة وقد دل على أن المراد هو الخلوة الصحيحة التى لا تكون ممنوعاً فيها من الإستمتاع لأن الإفضاء مأخوذ من الفضاء من الأرض وهو الموضع الذى لا بناء فيه ولا حاجز يمنع من إدراك ما فيه فأفاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهى التى لا حائل بينها ولا مانع من التسليم والاستمتاع إذ كان لفظ الإفضاء يقتضيه ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف] وقوله تعالى [فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة] يعنى مهورهن وظاهره يقتضى وجوب الإيتاء فى جميع الأحوال إلا ماقام دليله قال أبو بكر ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال أخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن لهيعة قال حدثنا أبو الأسود عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ من كشف خمار امرأة ونظر إليها وجب الصداق دخل بها أو لم

يدخل وهو عندنا اتفاق الصدر الأول لأن حديث فراس عن الشعبي عن عبد الله بن مسعود لا يثبته كثير من الناس من طريق فراس وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوذة بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن أوفى قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون أنه من أغلق باباً وأرخى ستراً فقد وجب المهر ووجبت العدة فأخبر أنه قضاء الخلفاء الراشدين وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ • ومن طريق النظر أن المعقود عليه من جهتها لا يخلو إما أن يكون الوطء أو التسليم فلما اتفق الجميع على جواز نكاح المجبوب مع عدم الوطء دل ذلك على أن صحة العقد غير متعلقة بالوطء إذ لو كان كذلك لوجب أن لا يصح العقد عند عدم الوطء ألا ترى أنه لما تعلقت صحته بصحة التسليم كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد وإذا كانت صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب أن تستحق كمال المهر بعد صحة التسليم بحصول ما تعلقت به صحة العقد له وأيضاً فإن المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع الوطء إنما هو من قبل الزوج فعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر ولذلك قال عمر رضي الله عنه فى المخلو بها لها المهر كاملا ما ذنبهن إن جاء العجز من قبلكم وأيضاً لو استأجر دار أو خلى بينهما وبينه استحق الأجر لوجود التسليم كذلك الخلوة فى النكاح وإنما قالوا إنها إذا كانت محرمة أو حائضاً أو مريضة إن ذلك لا تستحق به كمال المهر من قبل أن هناك تسليم آخر صحيحاً تستحق به كمال المهر إذ ليس ذلك تسليما صحيحاً ولما لم يوجد التسليم المستحق بعقد النكاح لم تستحق كمال المهر • واحتج من أبى ذلك بظاهر قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] وقال تعالى فى آية أخرى [إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب العدة بوجود المسيس وهو الوطء إذ كان معلوما أنه لم يرد به وجود المس باليد • والجواب عن ذلك أن قوله تعالى [من قبل أن تمسوهن] قد اختلف الصحابة فيه على ما وصفنا فتأوله على وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الخلوة فليس يخلو هؤلاء من أن يكونوا تأولوها من طريق اللغة أو من جهة أنه اسم له فى الشرع إذ غير جائز تأويل اللفظ على ما ليس باسم له فى الشرع ولا فى اللغة فإن كان ذلك عندهم

اسما له من طريق اللغة فهم حجة فيها لأنهم أعلم باللغة ممن جاء بعدهم وإن كان من طريق الشرع فأسماء الشرع لا تؤخذ إلا توقيفاً وإذا صار ذلك اسما لها صار تقدير الآية وإن طلقتموهن من قبل الخلوة فنصف ما فرضتم وأيضاً لما اتفقوا على أنه لم يرد به حقيقة المس باليد وتأوله بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلوة ومتى كان اسما للجماع كان كناية عنه وجائز أن يكون حكمه كذلك وإذا أريد به الخلوة سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على أنه لم يرد حقيقة معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما ذكرناه من الدلالة يقتضى أن مراد الآية هو الخلوة دون الجماع فأقل أحواله أن لا يخص به ما ذكرنا من ظواهر الآى والسنة وأيضاً لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى ذلك أن يكون لو خلا بها ومسها بيده أن تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس وإذا لم يخل بها ومسها بيده خص معناه بالإجماع وأيضاً لو كان المراد الجماع فليس يمتنع أن يقوم مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كما قال تعالى [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] وما قام مقامه من الفرقة فحكمه حكمه في إباحتها للزوج الأول وقد حكى عن الشافعى في المجبوب إذا جامع امرأته أن عليه كمال المهر إن طلق من غير وطء فعلمنا أن الحكم غير متعلق بوجود الوطء وإنما هو متعلق بصحة التسليم • فإن قيل لو كان التسليم قائماً مقام الوطء لوجب أن يحلها للزوج الأول كما يحلها الوطء • قيل له هذا غلط لأن التسليم إنما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لإحلالها للزوج الأول ألا ترى أن الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحقت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول ولا يحلها ذلك للزوج الأول • قوله تعالى [إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح] قوله تعالى [إلا أن يعفون] المراد به الزوجات لأنه لو أراد الأزواج لقال إلا أن يعفوا ولا خلاف في ذلك وقد روى أيضاً عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف ويكون عفوها أن تترك بقية الصداق وهو النصف الذى جعله الله لها بعد الطلاق بقوله تعالى [فنصف ما فرضتم] فإن قيل قد يكون الصداق عرضاً بعينه وعقاراً لا يصح فيه العفو • قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع أن تقول قد عفوت وإنما العفو هو التسهيل أو الترك والمعنى فيه أن تتركه له على الوجه الجائز في عقود التمليكات فكان تقدير الآية أن تملكه إياه وتتركه له تمليكا بغير عوض تأخذه منه فإن قال قائل في هذا دلالة على جواز

هبة المشاع فيما يقسم لإباحة الله تعالى لها تمليك نصف الفريضة إياه بعد الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عيناً أو ديناً ولا بين ما يحتمل القسمة أو لا يحتملها فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع فيقال له ليس الأمر كما ظننت لأنه ليس المعنى في العفو أن تقول قد عفوت إذ لا خلاف أن رجلا لو قال لرجل قد عفوت لك عن داري هذه أو قد أبرأتك من داري هذه أن ذلك لا يوجب تمليكا ولا يصح به عقد هبة وإذا كان كذلك وما نص عليه في الآية من العفو غير موجب لجواز عقود التمليكات به علم أن المراد به تمليكها على الوجه الذي تجوز عليه عقود الهبات والتمليكات إذ كان اللفظ الذي به يصح التمليك غير مذكور فصار حكمه موقوفاً على الدلالة فما جاز في الأصول جاز في ذلك وما لم يجز في الأصول من عقود الهبات لم يجز في هذا ومع هذا فإن كان هذا السائل عن ذلك من أصحاب الشافعي فإنه يلزمه أن يجيز الهبة غير مقبوضة لأن الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فإذا عفت وقد قبضت فواجب أن يجوز من غير تسليمه إلى الزوج وإذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شروط الهبات كذلك في المشاع وإن كان من أصحاب مالك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان الكلام على ما قدمناه وأما قوله تعالى [أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] فإن السلف قد اختلفوا فيه فقال علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب وقتادة ونافع هو الزوج وكذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري وابن شبرمة والأوزاعي والشافعي قالوا عفوه أن يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى [إلا أن يعفون] البكر والثيب وقد روى عن ابن عباس في ذلك روايتان إحداهما ما رواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار بن أبي عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس قال رضى الله بالعفو وأمر به وإن عفت فكما عفت وإن ضنت وعفى وليها جاز وإن أبت وقال علقمة والحسن وإبراهيم وعطاء وعكرمة وأبو الزناد هو الولي وقال مالك بن أنس إذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو أبيها عن نصف الصداق وقوله تعالى [إلا أن يعفون] اللاتي قد دخل بهن قال ولا يجوز لأحد أن يعفو عن شيء من الصداق إلا الأب وحده لا وصي ولا غيره وقال الليث لأبي البكر أن يضع من صداقها عند عقدة

النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقدة النكاح ليس له أن يضع شيئاً من صداقها ولا يجوز أيضاً عفوه عن شيء من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها وهي كارهة إذا كان ذلك نظراً من أبيها لها فكما لم يجز للأب أن يضع شيئاً من صداقها بعد النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك أن مبارأته عليها جائزة . قال أبو بكر قوله تعالى [أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] متشابه لاحتماله الوجهين اللذين تأولها السلف عليهما فوجب رده إلى المحكم وهو قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وقال تعالى في آية أخرى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً] وقال تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهي قوله تعالى [أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] إليها لأمر الله تعالى الناس برد المتشابه إلى المحكم وذم متبعي المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى [فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة] وأيضاً لما كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حمله على موافقة الأصول ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لأنه مالها وقول من حمله على الولي خارج عن الأصول لأن أحداً لا يستحق الولاية على غيره في هبة مالها فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً للأصول خارجاً عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها إذ ليس ذلك أصلا بنفسه لاحتماله للمعاني وما ليس بأصل في نفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها وأيضاً فلو كان المعنيان جميعاً في حيز الاحتمال ووجد نظائرهما في الأصول لكان في مقتضى اللفظ ما يوجب أن يكون الزوج أولى بظاهر اللفظ من الولي وذلك لأن قوله تعالى [أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] لا يجوز أن يتناول الولي بحال لا حقيقة ولا مجازاً لأن قوله تعالى [الذي بيده عقدة النكاح] يقتضي أن تكون العقدة موجودة وهي في يد من هي في يده فأما عقدة غير موجودة فغير جائز إطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب أن يكون حمله على الزوج أولى منه على الولي فإن قيل إنما حكم

الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق قيل له يحتمل اللفظ بأن يريد الذى كان بيده عقدة النكاح والولى لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هى فى يده فى الحال فكان الزوج أولى بمعنى الآية من الولى ويدل على ذلك قوله تعالى فى نسق التلاوة [ولا تنسوا الفضل بينكم] فندبه إلى الفضل وقال تعالى [وأن تعفوا أقرب للتقوى] وليس فى هبة مال الغير أفضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها أفضال وفى تجويز عفو الولى إسقاط معنى الفضل المذكور فى الآية وجعله تعالى بعد العفو أقرب للتقوى ولا تقوى له فى هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد إلى العفو فلا يستحق به سمة التقوى وأيضاً فلا خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه فوجب أن يكون مراداً بها وإذا كان الزوج مراداً انتفى أن يكون الولى مراداً بها لأن السلف تأولوه على أحد معنيين إما الزوج وإما الولى وإذ قد دللنا على أن الزوج مراد وجب أن تمتنع إرادة الولى فإن قال قائل على ماقدمنا فيما تضمنته الآية من الندب إلى الفضل وإلى مايقرب من التقوى وإن كان ذلك خطاباً مخصوصاً به المالك دون من يهب مال الغير ليس يمتنع فى الأصول أن تلحق هذه التسمية الولى وإن فعل ذلك فى مال من يلى عليه والدليل على ذلك أنه يستحق الثواب بإخراج صدقة الفطر عن الصغير من مال الصغير وكذلك الأضحية والختان قيل أغفلت موضع الحجاج بما قدمناه وذلك أنا قلنا هو غير مستحق للثواب والفضل بالتبرع بمال الغير فعارضتنا بمن وجب عليه حق فى ماله فأخرجه عنه وليه وهو الأب ونحن نجيز الوصى ولغير الوصى أن يخرج عنه هذه الحقوق ولا نجيز عفوهم عنه فكيف تكون الأضحية وصدقة الفطر والحقوق الواجبة بمنزلة التبرع وإخراج مالا يلزم من ملكها ٭ وزعم بعض من احتج لمالك أنه لو أراد الزوج لقال إلا أن يعفون أو يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين فيكون الكلام راجعاً إليهما جميعاً فلما عدل عن ذلك إلى ذكر من لا يعرف إلا بالصفة علم أنه لم يرد الزوج ٭ قال أبو بكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لأن الله تعالى يذكر إيجاب الأحكام تارة بالنصوص وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه وتارة بلفظ يحتمل المعانى وهو فى بعضها أظهر وبه أولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معانى مختلفة يحتاج فى الوصول إلى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله فى القرآن ٭ وقوله لو أراد الزوج

لقال أو يعفو حتى يرجع الكلام إلى الزوج دون غيره ولما عدل عنه إلى لفظ محتمل خلف من القول لا معنى له ويقال له لو أراد الولى لقال الولى ولم يورد لفظاً يشترك فيه الولى وغيره . وقال هذا القائل أن العافى هو التارك لحقه وهى إذا تركت النصف الواجب لها فهى عافية وكذلك الولى فإن الزوج إذا أعطاها شيئاً غير واجب لها لا يقال له عاف وإنما هو واهب وهذا أيضاً كلام ضعيف لأن الذين تأولوه على الزوج قالوا إن عفوه هو إتمام الصداق لها وهم الصحابة والتابعون وهم أعلم بمعانى اللغة وما تحتمله من هذا القائل وأيضاً فإن العفو فى هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وإنما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج أو تمليك المرأة النصف الباقى بعد الطلاق إياه ألا ترى أن المهر لو كان عبداً بعينه لكان حكم الآية مستعملا فيه والندب المذكور فيها قائماً فيه ويكون عفو المرأة أن تملكه النصف الباقى لها بعد الطلاق لا بأن تقول قد عفوت ولكن على الوجه الذى يجوز فيه عقود التمليكات فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو أن يقول قد عفوت لكن بتمليك مبتدأ على حسب ما تجوز التمليكات وكذلك لو كانت المرأة قد قبضت المهر واستهلكته كان عفو الزوج فى هذه الحالة إبراءها من الواجب عليها ولو كان المهر ديناً فى ذمة الزوج كان عفوها إبراءه من الباقى فكل عفو أضيف إلى المرأة فمثله يضاف إلى الزوج ويقال لما تقول فى عفو الولى على أى صفة هو فإنا نجعل عفو الزوج على مثلها فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدى نفعاً لأن ذلك كلام فى لفظ العفو والمأول عنه وهو مع ذلك منتقض على قائله إلا أنى ذكرته إبانة عن اختلال قول المخالفين ولجاهم إلى تزويق الكلام بما لا دلالة فيه . وقوله تعالى [إلا أن يعفون] يدل على بطلان قول من يقول إن البكر إذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق إنه لا يجوز وهو قول مالك لأن الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب فى قوله تعالى [إلا أن يعفون] ولما كان قوله وابتداء خطابه حين قال تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] عاما فى الأبكار والثيب وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله تعالى [إلا أن يعفون] عاما فى الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه . وقوله تعالى [فنصف ما فرضتم] يوجب أن يكون إذا تزوجها على ألف درهم ودفعها إليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا أن يكون لها نصف الألف وتضمن

للزوج النصف وقال مالك يأخذ الزوج نصف المتاع الذى اشترته والله تعالى إنما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز أن يؤخذ منها مالم يكن مفروضاً ولا هو قيمة له وهو أيضاً خلاف الأصول لأن رجلا لو اشترى عبداً بألف درهم وقبض البائع ألف واشترى بها متاعا ثم وجد المشترى بالعبد عيباً فرده لم يكن له على المتاع الذى اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه أن يرد على المشترى ألفاً مثلها فالنكاح مثله لافرق بينهما إذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه وإنما وقع على الألف والله تعالى أعلم .

باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام فى الصلاة

قال الله تعالى [حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى] فيه أمر بفعل الصلاة وتأكيد وجوبها بذكر المحافظة وهى الصلوة الخمس المكتوبات المعهودات فى اليوم والليلة وذلك لدخول الألف واللام عليها إشارة بها إلى معهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها وفعلها فى مواقيتها وترك التقصير فيها إذ كان الأمر بالمحافظة يقتضى ذلك كله وأكد الصلاة الوسطى بإفرادها بالذكر مع ذكره سائر الصلوات وذلك يدل على معنيين إما أن تكون أفضل الصلوات وأولاها بالمحافظة عليها فلذلك أفردها بالذكر عن الجملة وإما أن تكون المحافظة عليها أشد من المحافظة على غيرها وقد روى فى ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الأول وبعضها على الوجه الثانى فمنها ما روى عن زيد بن ثابت أنه قال هى الظهر لأن رسول الله ﷺ كان يصلى بالهجير ولا يكون وراءه إلا الصف أو الصفان والناس فى قائلتهم وتجارتهم فأنزل الله تعالى [حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى] وفى بعض ألفاظ الحديث فكانت أثقل الصلوات على الصحابة فأنزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وإنما سماها وسطى لأن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين . وروى عن ابن عمر وابن عباس أن الصلوة الوسطى صلاة العصر وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها صلاة الفجر وقد روى عن عائشة وحفصة وأم كلثوم أن فى مصحفهن حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وروى عن البراء بن عازب قال نزلت حافظوا على الصلوات وصلوة العصر وقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ثم نسخها الله تعالى فأنزل [حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى] فأخبر البراء أن ما فى مصحف

هؤلاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن علي قال قاتلنا الأحزاب فشغلونا عن صلاة العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فقال النبي ﷺ (اللهم املأ قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى ناراً) قال علي كنا نرى أنها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعيد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي ﷺ وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنها صلاة العصر وكذلك روى سمرة بن جندب عن رسول الله ﷺ وروى عن علي من قوله أنها صلاة العصر وكذلك عن أبي بن كعب وعن قبيصة بن ذؤيب المغرب وقيل إنما سميت صلاة العصر الوسطى لأنها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل إن أول الصلوات وجوباً كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب ومن قال إن الوسطى الظهر يقول لأنها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لأنها تصلى في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن الناس من يستدل بقوله تعالى [والصلوة الوسطى] على نفي وجوب الوتر لأنها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لأنها تكون حينئذ ستاً فيقال له إن كانت الوسطى العصر فوجهه ما قيل أنها وسطى في الإيجاب وإن كانت الظهر فلأنها بين صلاتي النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفي وجوب الوتر التي هي من صلاة الليل وأيضاً فإنها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وإن كانت واجبة لأنه ليس كل واجب فرضاً إذا كان الفرض هو أعلى في مراتب الوجوب وأيضاً فإن فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله ﷺ إن الله زادكم إلى صلاتكم صلاة وهي الوتر وإنما سميت وسطى قبل وجوب الوتر * وأما قوله عز وجل [وقوموا لله قانتين] فإنه قد قيل في معنى القنوت في أصل اللغة أنه الدوام على الشيء وروى عن السلف فيه أقاويل روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبي [وقوموا لله قانتين] مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ [أمن هو قانت آناء الليل] وروى عن النبي ﷺ أنه قال أفضل الصلاة طول القنوت يعني القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان أصل القنوت الدوام على الشيء جاز أن يسمى مديم الطاعة قانتاً وكذلك من أطال القيام والقراءة والدعاء في الصلاة أو أطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلو القنوت وروى عن النبي ﷺ قنت شهراً يدعوا فيه

على حي من أحياء العرب والمراد به أطال قيام الدعاء . وقد روى الحارث عن شبل عن أبي عمرو الشيباني قال كنا نتكلم في الصلاة على عهد رسول الله ﷺ فنزلت [وقوموا لله قانتين] فأمرنا بالسكوت فاقتضى ذلك النهي عن الكلام في الصلاة وقال عبدالله بن مسعود كنا نسلم على النبي ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا قبل أن نأتي أرض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد علي فذكرت ذلك له فقال إن الله يحدث من أمره ما يشاء وأنه قضى أن لا تتكلموا في الصلاة وروى عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رجلا سلم على النبي ﷺ فرد عليه بالإشارة فلما سلم قال كنا نرد السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك . وروى إبراهيم الهجري عن ابن عياض عن أبي هريرة قال كانوا يتكلمون في الصلاة فنزل [فإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي أن النبي ﷺ قال إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن . ففي هذه الأخبار حظر الكلام في الصلاة ولم تختلف الرواة أن الكلام كان مباحا في الصلاة إلى أن حظره واتفق الفقهاء على حظره إلا أن مالكا قال يجوز فيها لإصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق أصحابنا بين شيء منه وأفسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع أو لإصلاح الصلاة والدليل عليه أن الآية التي تلونا من قوله تعالى [وقوموا لله قانتين] ورواية من روى أنها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتماله له لو لم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه إذا قصد به إصلاح الصلاة أو لم يقصد وكذلك سائر الأخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به إصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع . فإن قيل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد دون الناسي لاستحالة نهي الناسي . قيل له حكم النهي قد يجوز أن يتعلق على الناسي كهو على العامد وإنما يختلفان في المأثم واستحقاق الوعيد فأما في الأحكام التي هي فساد الصلاة وإيجاب قضائها فلا يختلفان ألا ترى أن الناسي بالأكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من أحكام هذه الأفعال من إيجاب القضاء وإفساد الصلاة وإن كانا مختلفين في حكم المأثم واستحقاق الوعيد وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من إيجاب القضاء متعلقا بالناسي كهو بالعامد لا فرق

بينهما فيه وإن اختلفا في حكم المأثم والوعيد . فقد دلت هذه الأخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به الإصلاح للصلاة وبين ما لم يقصد به إصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ في حديث معاوية بن الحكم إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك إخباراً من النبي ﷺ بأن الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي مصلياً بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه فثبت بذلك أن ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خبراً موجوداً في سائر ما أخبر به ومن وجه آخر أن ضد الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابلته فإذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة إذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير إفساد وذلك خلاف مقتضى الخبر واحتج الفريقان جميعاً من مخالفينا الذين حكينا من قولهما بحديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين وروى من طرق قال صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي الظهر أو العصر ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها إحداهما على الأخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا أقصرت الصلاة وفي الناس أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه فقام رجل طويل اليدين كان رسول الله ﷺ يسميه ذا اليدين فقال يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال له لم أنس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت فأقبل على القوم فقال أصدق ذو اليدين قالوا نعم فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم وسجد سجدتي السهو قالوا فأخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمتنع من البناء وقد كان أبو هريرة متأخر الإسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا إسماعيل ابن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال أتينا أبا هريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت رسول الله ﷺ ثلاث سنين وقد روى عنه أنه قدم المدينة والنبي ﷺ بخيبر فخرج خلفه وقد فتح النبي ﷺ خيبر قالوا فإذا كانت هذه القصة بعد إسلام أبي هريرة ومعلوم أن نسخ الكلام كان بمكة لأن عبد الله بن مسعود لما قدم على رسول الله ﷺ من أرض الحبشة كان الكلام في الصلاة محظوراً لأنه سلم عليه فلم يرد عليه وأخبره بنسخ الكلام في الصلاة فثبت بذلك أن ما في حديث ذي اليدين كان بعد حظر الكلام في الصلاة وقال أصحاب مالك إنما لم تفسد به الصلاة لأنه كان لإصلاحها وقال الشافعي لأنه وقع ناسياً

فيقال لهم لو كان حديث ذى اليدين بعد نسخ الكلام لكان مبيحاً للكلام فيها ناسخاً لحظره المتقدم له لأنه لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال وقد روى سفيان ابن عيينة عن أبى حازم عن سهل بن سعد أن النبى ﷺ قال من نابه فى صلاته شيء فليقل سبحان الله إنما التصفيق للنساء والتسبيح للرجال وروى سفيان عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فمنع رسول الله ﷺ لمن نابه شيء فى صلاته من الكلام وأمر بالتسبيح فلما لم يكن من القول تسبيح فى قصة ذى اليدين ولا أنكر عليهم النبى ﷺ تركه دل ذلك على أن قصة ذى اليدين كانت قبل أن يعلمهم التسبيح إذ غير جائز أن يكون قد علمهم التسبيح ثم يخالفونه إلى غيره ولو كانوا خالفوا ما أمروا به من التسبيح فى مثل هذه الحال لظهر فيه النكير عليهم فى تركهم التسبيح المأمور به إلى الكلام المحظور وفى هذا دليل على أن قصة ذى اليدين كانت على على أحد وجهين إما قبل حظر الكلام ثم حظر الكلام فى الصلاة وإما أن تكون بعد حظر الكلام بدياً منه ثم أبيح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء وقد كان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة ويدل عليه ماروى معمر عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة قال صلى رسول الله ﷺ الظهر أو العصر وذكر الحديث قال الزهرى فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعده وقال زيد بن أرقم كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزلت [وقوموا لله قانتين] فأمرنا بالسكوت وقال أبو سعيد الخدرى سلم رجل على النبى ﷺ فرد عليه إشارة وقال كنا نرد السلام فى الصلاة فنهينا عن ذلك وأبو سعيد الخدرى من أصاغر أصحاب النبى ﷺ ويدل على صغر سنه ماروى هشام عن أبيه عن عائشة قالت وما علم أبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك بحديث رسول الله ﷺ وإنما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبد الله بن مسعود على النبى ﷺ من الحبشة إنما كان بالمدينة وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب وأبى بكر بن عبد الرحمن وعروة ابن الزبير أن عبد الله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا على رسول الله ﷺ بالمدينة وقد روى أهل السير أن عبدالله بن مسعود لما قتل أبا جهل يوم بدر بعد ما أثخنه ابنا عفراء وإذا كان كذلك فقد أخبر عبد الله بن مسعود بحظر الكلام فى الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبى ﷺ يريد الخروج إلى بدر وروى عبد الله بن وهب

عن عبدالله بن العمرى عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كان إسلام أبى هريرة بعد ماقتل ذو اليدين ثبت بذلك أن مارواه أبو هريرة كان قبل إسلامه لأن إسلامه كان عام خيبر فثبت أن أبا هريرة لم يشهد تلك القصة وإن حدث بها كما قال البراء ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه ولكن سمعنا وحدثنا أصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن أنس قال والله ما كل مانحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن كان يحدث بعضنا بعضاً ولا يتهم بعضنا بعضاً وقد روى ابن جريج قال أخبرنى عمرو عن يحيى بن جعدة أنه أخبره عن عبد الرحمن بن عبد القارى أنه سمع أبا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما أنا قلت من أدرك الصبح وهو جنب فليفطر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة أن النبى ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا علم لى بهذا إنما أخبرنى به الفضل بن العباس فليس فى روايته بحديث ذى اليدين مايدل على مشاهدته • فإن قيل فقد روى فى بعض أخباره أنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ • قيل له يحتمل أن يكون مراده أنه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة قال قال لنا رسول الله ﷺ أنا وإياكم كنا ندعى بنى عبد مناف فأنتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله إنما يعنى أنه قال ذلك لقومه فإن قيل لو كان حظر الكلام فى الصلاة متقدماً لبدر لما شهده زيد بن أرقم لأنه كان صغير السن وكان يتيماً فى حجر عبدالله بن رواحة حين خرج إلى مؤتة ومثله لا يدرك قصة كانت قبل بدر قيل له إن كان زيد بن أرقم قد شهد إباحة الكلام فى الصلاة فإنه جائز أن يكون قد أبيح بعد الحظر وجائز أن يكون أبو هريرة أيضاً قد شهد إباحة الكلام فى الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك إلا أن أخباره عن قصة ذى اليدين لا محالة لم يكن عن مشاهدة لأنه أسلم بعدها وجائز أن يكون زيد بن أرقم أخبر عن حال المسلمين فى كلامهم فى الصلاة إلى نزول قوله تعالى [وقوموا لله قانتين] ويكون معنى قوله كنا نتكلم فى الصلاة أخباراً عن المسلمين وهو منهم كما قال النزال بن سبرة قال لنا رسول الله ﷺ وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ إنما طرىء عليها بعده ومما يدل على أن قصة ذى اليدين كانت فى حال إباحة الكلام أن فيها أن النبى ﷺ استند إلى جذع فى المسجد وأن سرعان الناس خرجوا فقالوا أقصرت الصلاة وأن النبى ﷺ

أقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمداً وبعضه كان لغير إصلاح الصلاة فدل على أنها كانت فى حال إباحة الكلام وجملة الأمر فى ذلك إن كان فى حال إباحة الكلام بدياً قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وإن كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع أن يكون أبيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر أمره الحظر ونسخ به مافى حديث أبى هريرة وقد بينا أن قوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث أبى هريرة إذ لو كان متقدماً لأنكر عليه ترك المأمور به من التسبيح ولكان القوم لايخالفونه إلى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والأمر بالتسبيح وفى ذلك دليل على أن الأمر بالتسبيح ناسخ لحظر الكلام متأخر عنه فوجب أن يكون ما فى حديث أبى هريرة مختلفاً فى استعماله فوجب أن تقضى عليه الأخبار الواردة فى الحظر لأن من أصلنا أنه متى ورد خبران أحدهما خاص والآخر عام واتفقوا على استعمال العام واختلفوا فى استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضياً على المختلف فيه فإن قيل قد فرقتم بين حدث الساهى والعامد فهلا فرقتم بين سهو الكلام وعمده « قيل له هذا سؤال فارغ لا يستحق الجواب إلا أن يتبين وجه الدلالة فى إحدى المسألتين على الأخرى ومع ذلك فإنه لافرق عندنا بين حدث الساهى والعامد فى إفساد الصلاة بعد أن يكون من فعله وإنما الفرق بين ما كان من فعله أو سبقه من غير فعله فأما لو سها فحك قرحة وخرج منها دم أو تقيأ فسدت صلاته وإن كان ساهياً « فإن قيل فقد فرقتم بين سلام الساهى والعامد وهو كلام فى الصلاة فكذلك سائر الكلام فيها « قيل له إنما السلام ضرب من الذكر مسنون به الخروج من الصلاة فإذا قصد إليه عامداً فسدت به الصلاة كما يخرج به منها فى آخر وإذا كان ساهياً فهو ذكر من الأذكار لا يخرج به من الصلاة وإنما كان ذكر لأنه سلام على الملائكة وعلى حضرة من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال أو على نبي الله لا تفسد صلاته فلما كان ضرباً من الأذكار لم يخرج به من الصلاة إلا أن يكون عامداً له ويدل على هذا أنه موجود مثله فى الصلاة لا يفسدها وهو قوله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وإذا كان مثله قد يوجد فى الصلاة ذكراً مسنوناً لم يكن مفسداً لها إذا وقع منه ناسياً لأن النبي ﷺ قال إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما أبيح فى الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه

فلا تفسد به الصلاة ولم يتناوله الخبر وإنما أفسدنا به الصلاة إذا تعمد لا من حيث كان من كلام الناس المحظور فى الصلاة ولكن من جهة أنه مسنون للخروج من الصلاة فإذا عمده فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته وأيضاً لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها ومتى تعمد الكلام لم تكن صلاة عند الجميع إذا لم يقصد به إلى إصلاحها وجب أن يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من أن تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها فى ترك الطهارة سهواً أو عمداً وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وسائر فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لأن الصلاة لما كانت اسما شرعياً وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائطه متى عدمت زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب أن يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة الشرعية ولم يكن فاعلا للصلاة فلم تجزه فإن ألزمونا على ذلك الصيام وما شرط فيه من ترك الأكل وتعلق الاسم الشرعى به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد قيل له نقول إن القياس فيهما سواء ولذلك قال أصحابنا لولا الأثر لوجب أن لا يختلف فيه حكم الأكل سهواً أو عمداً وإذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت . قوله عز وجل [فإن خفتم فرجالا أو ركبانا] الآية ذكر الله تعالى فى أول الخطاب الأمر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم استيفاء فروضها والقيام بحدودها لاقتضاء ذكر المحافظة لها وأكد الصلاة الوسطى بإفرادها بالذكر لما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى [وقوموا لله قانتين] فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشى والعمل فيها وذلك فى حال الأمن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وأمر بفعلها على الأحوال كلها ولم يرخص فى تركها لأجل الخوف فقال تعالى [فإن خفتم فرجالا أو ركبانا] قوله فرجالا جمع راجل لأنك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب وقائم وقيام وأمر بفعلها فى حال الخوف راجلا ولم يعذر فى تركها كما أمر المريض بفعلها على الحال التى يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وأمره بفعل الصلاة راكبا فى حال الخوف إباحة لفعلها بالإيماء لأن الراكب إنما يصلى بالإيماء لا يفعل فيها قياماً ولا ركوعا ولا سجوداً وقد روى عن ابن عمر فى صلاة الخوف قال فإن كان خوفاً أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم وركباناً مستقبلى القبلة وغير مستقبليها قال نافع

لا أرى ابن عمر وقال ذلك إلا عن رسول الله ﷺ والمذكور فى هذه الآية إنما هو الخوف دون القتال فإذا خاف وقد حصره العدو جاز له فعلها كذلك ولما أباح له فعلها راكباً لأجل الخوف لم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها لأن الله تعالى أمر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من أمكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على أن من لا يمكنه استقبالها جائز له فعلها على الحال التى يقدر عليها ويدل من جهة أخرى على ذلك وهو أن القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد أباح تركها حين أمره بفعلها راكباً فترك القبلة أحرى بالجواز إذا كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة فإذا جاز الركوع والسجود فترك القبلة أحرى بالجواز فإن قيل على ما ذكرناه من أن الله لم يبح ترك الصلاة فى حال الخوف وأمر بها على الحال التى يمكن فعلها قد كان النبى ﷺ ترك أربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى الليل ثم قضاهن على الترتيب وفى ذلك دليل على جواز ترك الصلاة فى حال الخوف قيل له إن الذى اقتضته هذه الآية الأمر بالصلاة فى حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لأنه عطف على قوله تعالى [حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى] ثم زادها تأكيداً بقوله تعالى [وقوموا لله قانتين] فأمر فيها بالدوام على الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال إلا إلى حال هى الصلاة من الركوع والسجود ولو اقتصر على ذلك لكان جائزاً أن يظن ظان أن شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الأوصاف فبين حكم هذه الصلوات المكتوبات فى حال الخوف فقال تعالى [فإن خفتم فرجالا أو ركبانا] فأمر بفعلها فى هذه الحال ولم يعذر أحداً من المكلفين فى تركها ولم يذكر حال القتال إذ ليس جميع أحوال الخوف هى أحوال القتال لأن حضور العدو يوجب الخوف وإن لم يكن قتال قائم فإنما أمر بفعلها فى هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبى ﷺ إنما لم يصل يوم الخندق لأنه كان مشغولا بالقتال والاشتغال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال ﷺ ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً كما شغلونا عن الصلوة الوسطى وكذلك يقول أصحابنا أن الاشتغال بالقتال يفسدها ٭ فإن قيل ما أنكرت من أن يكون النبى ﷺ إنما لم يصل يوم الخندق لأنه لم يكن نزلت صلاة الخوف ٭ قيل له قد ذكر محمد بن إسحاق والواقدى جميعاً أن غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبى

ﷺ فيها صلاة الخوف فدل ذلك على أن ترك النبي ﷺ صلاة الخوف إنما كان للقتال لأنه يمنع صحتها وينافيها ، ويستدل بهذه الآية من يقول إن الخائف تجوز له الصلاة وهو ماش وإن كان طالباً لقوله تعالى [فإن خفتم فرجالا أو ركباناً] وليس هذا كذلك لأنه ليس في الآية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لأنه إن انصرف لم يخف والله سبحانه إنما أباح ذلك للخائف وإذا كان مطلوباً فجائز له أن يصلي راكباً وماشياً إذا خاف ، وأما قوله [فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون] لما ذكر الله تعالى حال الخوف وأمر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكب ثم عطف عليه حال الأمن بقوله تعالى [فإذا أمنتم فاذكروا الله] دل ذلك على أن المراد ماتقدم بيانه في حال الخوف وهو الصلاة فاقتضى ذلك إيجاب الذكر في الصلاة وهو نظير قوله تعالى [فاذكروا الله قياماً وقعوداً] ونظيره أيضاً قوله تعالى [وذكر اسم ربه فصلى] وقوله تعالى [وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً] فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى [حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى] الأمر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله تعالى [وقوموا لله قانتين] تضمن إيجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسماً يقع على الطاعة اقتضى أن يكون جميع أفعال الصلاة طاعة وأن لا يتخللها غيرها لأن القنوت هو الدوام على الشيء فأفاد ذلك النهي عن الكلام فيها وعن المشي وعن الاضطجاع وعن الأكل والشرب وكل فعل ليس بطاعة لما تضمنه اللفظ من الأمر بالدوام على الطاعات التي هي من أفعال الصلاة والنهي عن قطعها بالاشتغال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى أيضاً الدوام على الخشوع والسكون لأن اللفظ ينطوي عليه ويقتضيه فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع أفعال الصلاة وأذكارها ومفروضها ومسنونها واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها والله الموفق والمعين .

باب الفرار من الطاعون

قال الله تعالى [ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم] قال ابن عباس كانوا أربعة آلاف خرجوا فراراً من الطاعون فماتوا فمر عليهم نبي من الأنبياء فدعا ربه أن يحييهم فأحياهم الله ، وروى عن الحسن أيضاً أنهم

فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على أن الله تعالى كره فرارهم من الطاعون ء وهو نظير قوله تعالى [أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة] وقوله تعالى [قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم] وقوله تعالى [قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل] وقوله تعالى [فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون] وإذا كانت الآجال موقتة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تأخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والإيمان بالنجوم كل ذلك فراراً من قدر الله عز وجل الذى لا محيص لأحد عنه ء وقد روى عن عمرو بن جابر الحضرمى عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف والصابر فيه كالصابر فى الزحف ء روى يحيى بن أبى كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد عن النبى ﷺ أنه قال لا عدوى ولا طيرة وإن تكن الطيرة فى شيء فهى فى الفرس والمرأة والدار وإذا سمعتم بالطاعون بأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليه وإذا كان وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً عنه وروى عن أسامة بن زيد عن النبى ﷺ مثله فى الطاعون وروى الزهرى عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث ابن عبد الله بن نوفل عن ابن عباس أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الأرض سقيمة فاستشار المهاجرين والأنصار فاختلفوا عليه فعزم على الرجوع فقال له أبو عبيدة أفراراً من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا أبا عبيدة نفر من قدر الله إلى قدر الله أرأيت لو كان لك إبل فهبطت بها وادياً له عدوتان أحدهما خصيبة والأخرى جديبة ألست إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله فجاء عبد الرحمن بن عوف فقال عندى من هذا علم سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا سمعتم به فى أرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه فحمد الله عمر وانصرف فى هذه الأخبار النهى عن الخروج عن الطاعون فراراً منه والنهى عن الهبوط عليه أيضاً فإن قال قائل إذا كانت الآجال مقدرة محصورة لا تتقدم ولا تتأخر عن وقتها فما وجه نهى النبى ﷺ عن دخول أرض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بديا لأجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها قيل له إنما وجه النهى أنه إذا دخلها وبها الطاعون فجائز أن تدركه منيته وأجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها ما مات فإنما نهاه

عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم] فكره النبي ﷺ أن يدخلها فعسى يموت فيها بأجله فيقول قوم من الجهال لو لم يدخلها لم يمت * وقد أصاب بعض الشعراء في هذا المعنى حين قال .

يقولون لي لو كان بالرمل لم تمت بثينة والأنباء يكذب قيلها
ولو أنني استودعتها الشمس لاهتدت إليها المنايا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذي قدمنا ما روى عن النبي ﷺ لا يوردن ذو عاهة على مصح مع قوله لا عدوى ولا طيرة فلا يقال إذا أصاب الصحيح عاهة بعد إيراد ذي عاهة عليه إنما أعداه ما ورد عليه وقيل له يا رسول الله إن النقبة تكون بمشفر البعير فتجرب لها الإبل فقال النبي ﷺ فما أعدى الأول وقد روى هشام بن عروة عن أبيه أن الزبير استفتح مصراً فقيل له إن هنا طاعوناً فدخلها وقال ما جئنا إلا للطعن والطاعون وقد روى أن أبا بكر لما جهز الجيوش إلى الشام شيعهم ودعا لهم وقال اللهم أفنهم بالطعن والطاعون * فاختلف أهل العلم في معنى ذلك فقال قائلون لما رآهم على حال الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار خشي عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها أحب أن يكون موتهم على الحال التي خرجوا عليها قبل أن يفتتنوا بالدنيا وزهرتها وقال آخرون قد كان النبي ﷺ قال فناء أمتي بالطعن والطاعون يعني عظم الصحابة وأخبر أن الله سيفتح البلاد بمن هذه صفته فرجا أبو بكر أن يكون هؤلاء الذين ذكرهم النبي ﷺ وأخبر عن حالهم ولذلك لم يحب أبو عبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقسم لنا حظاً منه ولما طعن في كفه أخذ يقبلها ويقول ما يسرني بها كذا وكذا وقال لئن كنت صغيراً فرب صغير يبارك الله فيه أو كلمة نحوها يتمنى الطاعون ليكون من أهل الصفة التي وصف النبي ﷺ بها أمته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الإسلام وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول من أنكر عذاب القبر وزعم أنه من القول بالتناسخ لأن الله أخبر أنه أمات هؤلاء القوم ثم أحياهم فكذلك يحييهم في القبر ويعذبهم إذا استحقوا ذلك وقوله تعالى [وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن

الله سميع عليم] هو أمر بالقتال في سبيل الله وهو مجمل إذ ليس فيه بيان السبيل المأمور بالقتال فيه وقد بينه في مواضع غيره وسنذكره إذا انتهينا إليه إن شاء الله تعالى وقوله تعالى [من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة] إنما هو تأكيداً لاستحقاق الثواب به إذ لا يكون قرضاً إلا والعوض مستحق به وجهلت اليهود ذلك أو تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا إن الله يستقرض منا فنحن أغنياء وهو فقير إلينا فأنزل الله تعالى [لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء] وعرف المسلمون معناه ووثقوا بثواب الله ووعده وبادروا إلى الصدقات فروى أنه لما نزلت هذه الآية جاء أبو الدحداح إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله ألا ترى ربنا يستقرض منا مما أعطانا لأنفسنا وإن لى أرضين إحداهما بالعالية والأخرى بالسافلة وإنى قد جعلت خيرهما صدقة .

وقوله تعالى [إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا] الآية يدل على أن الإمامة ليست وراثة لإنكار الله تعالى عليهم ما أنكروه من التمليك عليهم من ليس من أهل النبوة ولا الملك وبين أن ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك أيضاً على أنه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وأنها مقدمة عليه لأن الله أخبر أنه اختاره عليهم لعلمه وقوته وإن كانوا أشرف منه نسباً وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لأن في العادة من كان أعظم جسما فهو أكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لأن ذلك لاحظ له في القتال بل هو وبال على صاحبه إذا لم يكن ذا قوة فاضلة قوله عز وجل [فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف] يدل على أن الشرب من النهر إنما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لأنه قد كان حظر الشرب وحظر الطعم منه إلا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على صحة قول أبى حنيفة فيمن قال إن شربت من الفرات فعبدى حر أنه على أن يكرع فيه وإن اغترف منه أو شرب بإناء لم يحنث لأن الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك أن يطعم منه واستثنى من الطعم الاغتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على أن الاغتراف ليس بشرب منه * قوله تعالى [لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى] روى عن الضحاك والسدى وسليمان بن موسى إنه منسوخ بقوله تعالى [يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين] وقوله تعالى [فاقتلوا المشركين] وروى عن الحسن وقتادة أنها خاصة في أهل

الكتاب الذين يقرون على الجزية دون مشركي العرب لأنهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وقيل إنها نزلت في بعض أبناء الأنصار كانوا يهوداً فأراد آباؤهم إكراههم على الإسلام وروي ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه أي لا تقولوا لمن أسلم بعد حرب أنه أسلم مكرهاً لأنه إذا رضي وصح إسلامه فليس بمكره * قال أبو بكر [لا إكراه في الدين] أمر في صورة الخبر وجائز نزول ذلك قبل الأمر بقتال المشركين فكان في سائر الكفار كقوله تعالى [ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم] وكقوله تعالى [ادفع بالتي هي أحسن السيئة] وقوله تعالى [وجادلهم بالتي هي أحسن] وقوله تعالى [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] فكان القتال محظوراً في أول الإسلام إلى أن قامت عليهم الحجة بصحة نبوة النبي ﷺ فلما عاندوه بعد البيان أمر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركي العرب بقوله تعالى [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وسائر الآي الموجبة لقتال أهل الشرك وبقي حكمه على أهل الكتاب إذا أذعنوا بأداء الجزية ودخلوا في حكم أهل الإسلام وفي ذمتهم ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لم يقبل من المشركي العرب إلا الإسلام أو السيف وجائز أن يكون حكم هذه الآية ثابتاً في الحال على أهل الكفر لأنه ما من مشرك إلا وهو لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام وأقررناه على دينه بالجزية وإذا كان ذلك حكماً ثابتاً في سائر من انتحل دين أهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعي حين قال من تهود من المجوس أو النصارى أجبرته على الرجوع إلى دينه أو إلى الإسلام والآية دالة على بطلان هذا القول لأن فيها الأمر بأن لا نكره أحداً على الدين وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا * فإن قال قائل فمشركو العرب الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم أن من دخل في الدين مكرهاً فليس بمسلم فما وجه إكراههم عليه * قيل له إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على اعتقاده لأن الاعتقاد لا يصح منا الإكراه عليه ولذلك قال النبي ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله فأخبر ﷺ أن القتال إنما كان على إظهار الإسلام وأما الاعتقادات فكانت موكولة إلى الله تعالى ولم يقتصر بهم النبي ﷺ على القتال

دون أن أقام عليهم الحجة والبرهان فى صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد وإظهار الإسلام معاً لأن تلك الدلائل من حيث ألزمتهم اعتقاد الإسلام فقد اقتضت منه الإظهار والقتال لإظهار الإسلام ؛ وكان فى ذلك أعظم المصالح منها أنه إذا أظهر الإسلام وإن كان غير معتقد له فإن مجالسته المسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته لدلائل الرسول ﷺ مع ترادفها عليه تدعوه إلى الإسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها أن يعلم الله أن فى نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد فلم يجز أن يقتلوا مع العلم بأنه سيكون فى أولادهم من يعتقد الإيمان ؛ وقال أصحابنا فيمن أكره من أهل الذمة على الإيمان أنه يكون مسلماً فى الظاهر ولا يترك والرجوع إلى دينه إلا أنه لا يقتل إن رجع إلى دينه ويجبر على الإسلام من غير قتل لأن الإكراه لا يزيل عنه حكم الإسلام إذا أسلم وإن كان دخوله فيه مكرهاً دالا على أنه غير معتقد له لما وصفنا من إسلام من أسلم من المشركين بقتال النبى ﷺ وقوله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها فجعل النبى ﷺ إظهار الإسلام عند القتال إسلاماً فى الحكم فكذلك المكره على الإسلام من أهل الذمة واجب أن يكون مسلماً فى الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافاً أن أسيراً من أهل الحرب لو قدم ليقتل فأسلم أنه يكون مسلماً ولم يكن إسلامه خوفاً من القتل مزيلا عنه حكم الإسلام فكذلك الذمى ؛ فإن قال قائل قوله تعالى [لا إكراه فى الدين] يحظر إكراه الذمى على الإسلام وإذا كان الإكراه على هذا الوجه محظوراً أوجب أن لا يكون مسلماً فى الحكم وأن لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذمى فى هذا حكم الحربى لأن الحربى يجوز أن يكره على الإسلام لإبائه الدخول فى الذمة ومن دخل فى الذمة لم يجز إكراهه على الإسلام ؛ قيل له إذا ثبت أن الإسلام لا يختلف حكمه فى الإكراه والطوع لمن يجوز إجباره عليه أشبه فى هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله ثم لا يختلف بعد ذلك أن يكون الإكراه مأموراً به أو مباحاً كما لا يختلف حكم العتق والطلاق فى ذلك لأن رجلا لو أكره رجلا على طلاق أو عتاق ثبت حكمهما عليه وإن كان المكره ظالماً فى إكراهه منهياً عنه وكونه منهياً عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من أمر الإكراه على الإسلام .

قوله عز وجل [ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك] الآية قال أبو بكر

إن إيتاء الله الملك للكافر إنما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز أن ينعم الله على الكافرين به في الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك ألا ترى إلى قوله تعالى [من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً] فهذا الضرب من الملك جائز أن يؤتيه الله الكافر وأما الملك الذي هو تمليك الأمر والنهي وتدبير أمور الناس فإن هذا لا يجوز أن يعطيه الله أهل الكفر والضلال لأن أوامر الله تعالى وزواجره إنما هي استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد مجانب للصلاح ولأنه لا يجوز أن يأتمن أهل الكفر والضلال على أوامره ونواهيه وأمور دينه كما قال تعالى في آية أخرى [لا ينال عهدي الظالمين] وكانت محاجة الملك الكافر لإبراهيم عليه السلام وهو النمروذ بن كنعان أنه دعاه إلى اتباعه وحاجه بأنه ملك يقدر على الضر والنفع فقال إبراهيم عليه السلام فإن ربي الذي يحيي ويميت وأنت لا تقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج إبراهيم عليه السلام إلى معارضته بالإشراك في العبارة دون حقيقة المعنى لأن إبراهيم عليه السلام حاجه بأن أعلمه أن ربه هو الذي يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر برجلين فقتل أحدهما وقال قد أمته وخلى الآخر وقال قد أحييته على سبيل مجاز الكلام لا على الحقيقة لأنه كان عالماً بأنه غير قادر على اختراع الحياة والموت . فلما قرر عليه الحاجة وعجز الكافر عن معارضته بأكثر مما أورد زاده حجاجاً لا يمكنه مع معارضته ولا إيراد شبهة يموه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالماً بأن ما ذكره ليس بمعارضة لكنه أراد التمويه على أغمار أصحابه كما قال فرعون حين آمنت السحرة عند إلقاء موسى عليه السلام العصا وتلقفها جميع ما ألقوا من الحبال والعصي وعلموا أن ذلك ليس بسحر وأنه من فعل الله فأراد فرعون التمويه عليهم فقال إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها يعني تواطأتم عليه مع موسى قبل هذا الوقت حتى إذا اجتمعتم أظهرتم العجز عن معارضته والإيمان به وكان ذلك مما موه به على أصحابه وكذلك الكافر الذي حاج إبراهيم عليه السلام ولم يدعه إبراهيم عليه السلام وما رام حتى أتاه بما لم يمكنه دفعه بحال ولا معارضة فقال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانقطع وبهت ولم يمكنه أن يلجأ إلى معارضة أو شبهة وفي حجاج إبراهيم عليه السلام بهذا اللطف دليل وأوضح برهان لمن عرف معناه وذلك أن القوم الذين

بعث فيهم إبراهيم عليه السلام كانوا صابئين عبدة أوثان على أسماء الكواكب السبعة وقد حكى الله عنهم فى غير هذا الموضع أنهم كانوا يعبدون الأوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون حوادث العالم كلها فى حركات الكواكب السبعة وأعظمها عندهم الشمس ويسمونها وسائر الكواكب آلهة والشمس عندهم هو الإله الأعظم الذى ليس فوقه إله وكانوا لا يعترفون بالبارى جل وعز وهم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب أن لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين إحداهما من المغرب إلى المشرق وهى حركتها التى تختص بها لنفسها والأخرى تحريك الفلك لها من المشرق إلى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا أمر مقرر عند من يعرف مسيرها فقال له إبراهيم عليه السلام إنك تعترف أن الشمس التى تعبدها وتسميها إلهاً لها حركة قسرابس هى حركة نفسها بل هى بتحريك غيرها لها يحركها من المشرق إلى المغرب والذى أدعوك إلى عبادته هو فاعل هذه الحركة فى الشمس ولو كانت إلهاً لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة إلا قوله [حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين] وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها فى حال واحدة لاستحالة وجود ذلك فى جسم واحد فى وقت واحد ولكنها لا بد من أن تتخلل إحداهما سكون فتوجد الحركة الأخرى فى وقت لا توجد فيه الأولى * قال أبو بكر فإن قيل كيف ساغ لإبراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الأول إلى غيره قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتاً عليه وإنما أردفه بحجاج آخر كما أقام الله الدلائل على توحيده من عدة وجوه وكل ما فى السموات والأرض دلائل عليه وأيد نبيه ﷺ بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو انفردت لكانت كافية مغنية وقد حاجهم إبراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج فى قوله تعالى [وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى] روى فى التفسير أنه أراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال [هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين] وكان ذلك فى ليلة يجتمعون فيها فى هيا كلهم وعند أصنامهم عيداً لهم فقررهم ليلا على أمر الكواكب عند ظهوره وأفوله وحركته وانتقاله وأنه لا يجوز أن يكون مثله إلهاً لما ظهرت فيه من آيات الحدث ثم كذلك فى القمر ثم لما أصبح قررهم على مثله فى

الشمس حتى قامت الحجة عليهم ثم كسر أصنامهم وكان من أمره ماحكاه الله عنه ، وهذه الآية تدل على صحة المحاجة فى الدين واستعمال حجج العقول والإستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى وتدل على أن المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة وترك ما هو عليه من المذهب الذى لاحجة له فيه وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى إثبات الدين لأنه لوكان كذلك لما حاجه إبراهيم عليه السلام وتدل على أن المحجوج عليه أن ينظر فيما ألزم من الحجاج فإذا لم يجد منه مخرجا صار إلى مايلزمه وتدل على أن الحق سبيله أن لا يقبل بحجته إذ لا فرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل وإلا فلولا الحجة التى بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة فى الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على أن الله تعالى لا يشبهه شيء وأن طريق معرفته مانصب من الدلائل على توحيده لأن أنبياء الله عليهم السلام إنما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وإنما وصفوه بأفعاله واستدلوا بها عليه قوله عز وجل [قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام] قول هذا القائل لم يكن كذباً وقد أماته الله مائة عام لأنه أخبر عما عنده فكأنه قال عندى إنى لبثت يوماً أو بعض يوم ونظيره أيضاً ماحكاه الله تعالى عن أصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما أخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا فى ظنوننا إنما لبثنا يوماً أو بعض يوم ونظيره قول النبى ﷺ حين صلى ركعتين وسلم فى إحدى صلاة العشاء فقال له ذواليدين أقصرت الصلاة أم نسيت فقال لم تقصر ولم أنس وكان ﷺ صادقا لأنه أخبر عما عنده فى ظنه وكان عنده أنه قد أتمها فهذا كلام سائغ جائز غير ملوم عليه قائله إذا أخبر عن اعتقاده وظنه لا عن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله عن الحالف بلغو اليمين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله أو يقول بلى والله وإن اتفق مخبره خلافه لأنه إنما أخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق .

باب الامتنان بالصدقة

قال الله تعالى [الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى] الآية وقال تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق

ماله رئاء الناس] وقال تعالى [قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى] وقال تعالى [وما آتيتم من رباً ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون] أخبر الله تعالى فى هذه الآيات أن الصدقات إذا لم تكن خالصة لله عارية من من وأذى فليست بصدقة لأن إبطالها هو إحباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة إلى الله تعالى فغير جائز أن يشوبه رياء ولا وجه غير القربة فإن ذلك يبطله كما قال تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] وقال تعالى [وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء] فما لم يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله ونظيره أيضاً قوله تعالى [من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب] ومن أجل ذلك قال أصحابنا لا يجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الأفعال التى شرطها أن تفعل على وجه القربة لأن أخذ الأجر عليها يخرجها عن أن تكون قربة لدلائل هذه الآيات ونظائرها وروى عمرو عن الحسن فى قوله تعالى [لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى] قال هو المتصدق يمن بها فنهاه الله عن ذلك وقال ليحمد الله إذ هداه للصدقة وعن الحسن فى قوله تعالى [مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم] قال يتثبتون أين يضعون أموالهم وعن الشعبى قال تصديقاً ويقيناً من أنفسهم وقال قتادة ثقة من أنفسهم والمن فى الصدقة أن يقول المتصدق قد أحسنت إلى فلان ونعشته وأغنيته فذلك ينغصها على المتصدق بها عليه والأذى قوله أنت أبداً فقير وقد بليت بك وأراحنى الله منك ونظيره من القول الذى فيه تعيير له بالفقر فقال تعالى [قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى] يعنى والله أعلم رداً جميلا ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السائل وقيل العفو عمن ظلمه خير من صدقة يتبعها أذى لأنه يستحق المأثم بالمن والأذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فأخبر الله تعالى أن ترك الصدقة برد جميل خير من صدقة يتبعها أذى وامتنان وهو نظير قوله تعالى [وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسوراً] والله تعالى الموفق .

باب المكاسبة

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض] فيه إباحة المكاسب وأخبار أن فيها طيباً والمكاسب وجهان أحدهما إبدال الأموال وأرباحها والثانى إبدال المنافع وقد نص الله تعالى على إباحتها فى مواضع من كتابه نحو قوله تعالى [وأحل الله البيع] وقوله تعالى [وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله] وقال تعالى [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] يعنى والله أعلم من يتجر ويكرى ويحج مع ذلك وقال تعالى فى إبدال المنافع [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] وقال شعيب عليه السلام [إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج] وقال النبي ﷺ من استأجر أجيراً فليعلمه أجره وقال ﷺ لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه وقد روى الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة عن النبي ﷺ قال إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف فى قوله تعالى [أنفقوا من طيبات ما كسبتم] أنه من التجارات منهم الحسن ومجاهد ه وعموم هذه الآية يوجب الصدقة فى سائر الأموال لأن قوله تعالى [ما كسبتم] ينتظمها وإن كان غير مكتف بنفسه فى المقدار الواجب فيها فهو عموم فى أصناف الأموال مجمل فى المقدار الواجب فيها فهو مفتقر إلى البيان ولما ورد البيان من النبي ﷺ بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها فى كل مال اختلفنا فى إيجاب الحق فيه نحو أموال التجارة ويحتج بظاهر الآية على من ينفى إيجاب الزكاة فى العروض ويحتج فيه أيضاً فى إيجاب صدقة الخيل وفى كل ما اختلف فيه من الأموال وذلك لأن قوله تعالى [أنفقوا] المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] يعنى تتصدقون ولم يختلف السلف والخلف فى أن المراد به الصدقة ومن أهل العلم من قال إن هذا فى صدقة التطوع لأن الفرض إذا أخرج عنه الردىء كان الفضل باقياً فى ذمته حتى يؤدى وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب إلى النفل من وجوه أحدها أن قوله [أنفقوا] أمر والأمر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وقوله [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] لا دلالة فيه على أنه ندب إذ لا يختص

النهى عن إخراج الردى بالنفل دون الفرض وأن يجب عليه إخراج فضل ما بين الردى إلى الجيد لأنه لا ذكر له فى الآية وإنما يعلم ذلك بدلالة أخرى فلا يعترض ذلك على مقتضى الآية فى إيجاب الصدقة ومع ذلك لو دلت الدلالة من الآية على أنه ليس عليه إخراج غير الردى الذى أخرجه لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الإيجاب إلى الندب لأنه جائز أن يبتدىء الخطاب بالإيجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص فى بعض ما اقتضاه عمومه ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها فى مواضع وقوله تعالى [ومما أخرجنا لكم من الأرض] عموم فى إيجابه الحق فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره فى سائر الأصناف الخارجة منها ويحتج به لأبى حنيفة رضى الله عنه فى إيجابه العشر فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره فى سائر الأصناف الخارجة منها مما تقصد الأرض بزراعتها ومما يدل من فحوى الآية على أن المراد بها الصدقات الواجبة قوله تعالى فى نسق التلاوة [ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه] وهذا إنما هو فى الديون إذا اقتضاها صاحبها لا يتسامح بالردى عن الجيد إلا على إغماض وتساهل فدل ذلك على أن المراد الصدقة الواجبة والله أعلم إذا ردها إلى الإغماض فى اقتضاء الدين ولو كان تطوعا لم يكن فيها إغماض إذ له أن يتصدق بالقليل والكثير وله أن لا يتصدق وفى ذلك دليل على أن المراد الصدقة الواجبة ه وأما قوله تعالى [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] روى الزهرى عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف عن أبيه قال نهى رسول الله ﷺ عن نوعين من التمر الجعرور ولون الحبيق قال وكان ناس يخرجون شر ثمارهم فى الصدقة فنزلت [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] وروى عن البراء بن عازب مثل ذلك قال فى قوله تعالى [ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه] لو أن أحدكم أهدى إليه مثل ما أعطى لما أخذه إلا على إغماض وحياء وقال عبيدة إنما ذلك فى الزكاة والدرهم الزائف أحب إلى من التمرة وعن ابن معقل فى هذه الآية قال ليس فى أموالهم خبيث ولكنه الدرهم القسى والزيف ولستم بآخذيه قال لو كان لك على رجل حق لم تأخذ الدرهم القسى والزيف ولم تأخذ من التمر إلا الجيد إلا أن تغمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبى ﷺ نحو هذا وهو ما كتبه فى كتاب الصدقة وقال فيه ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار رواه الزهرى عن سالم عن أبيه ه وقد قيل عن ابن عباس فى قوله

تعالى [إلا أن تغمضوا فيه] إلا أن تحطوا من الثمن وعن الحسن وقتادة مثله وقال البراء ابن عازب إلا أن تتساهلوا فيه وقيل لستم بآخذيه إلا بوكس فكيف تعطونه في الصدقة هذه الوجوه كلها محتملة وجائز أن يكون جميعها مراد الله تعالى بأنهم لا يقبلونه في الهدية إلا بإغماض ولا يقبضونه من الجيد إلا بتساهل ومسامحة ولا يبيعون بمثله إلا بحبط ووكس وقد اختلف أصحابنا فيمن أدى من المكيل والموزون دون الواجب في الصفة فأدى عن الجيد رديا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا يجب عليه أداء الفضل وقال محمد عليه أن يؤدى الفضل الذي بينهما وقالوا جميعاً في الغنم والبقر وجميع الصدقات مما لا يكال ولا يوزن أن عليه أداء الفضل فيجوز أن يحتج لمحمد بهذه الآية وقوله تعالى [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] والمراد به الردى منه وقوله تعالى [ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه] ولصاحب الحق أن لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطالب بحقه من الجودة فهذا يدل على أن عليه أداء الفضل حتى لا يقع فيه إغماض لأن الحق في ذلك لله تعالى وقد نفى الإغماض في الصدقة بنهيه عن عطاء الردى فيها وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فإنهما قالا كل ما لا يجوز التفاضل فيه فإن الجيد والردى حكمهما سواء في حظر التفاضل بينهما وإن قيمته من جنسه لا يكون إلا بمثله ألا ترى أنه لو اقتضى ديناً على أنه جيد فأنفقه ثم علم أنه كان ردياً أنه لا يرجع على الغريم بشيء وأن ما بينهما من الفضل لا يغرمه وإنما يقول أبو يوسف فيه أنه يغرم مثل ما قبض من الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله في الصدقة لأن الفقير لا يغرم شيئاً فلو غرمه لم تكن له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه إعطاء الفضل وإنما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردى بالإخراج وقد وجب إخراج الجيد فإنهم يقولون إنه منهى عنه ولكن لما كان حكم ما أعطى حكم الجيد فيما وصفنا أجزأ عنه وأما ما يجوز فيه التفاضل فإنه مأمور بإخراج الفضل فيه لأنه جائز أن تكون قيمته من جنسه أكثر منه ويباع بعضه ببعض متفاضلا وأما محمد فإنه لم يجز إخراج الردى من الجيد إلا بمقدار قيمته منه فأوجب عليه إخراج الفضل إذ ليس بين العبد وبين سيده ربا * وفي هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردى عن الجيد في سائر الديون لأن الله تعالى أجاز الإغماض في الديون بقوله تعالى [إلا أن تغمضوا فيه] ولم يفرق بين شيء منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزيوف التي أقلها غش وأكثرها

فضة عن الجياد فى رأس مال السلم وثمن الصرف اللذين لا يجوز أن يأخذ عنهما غيرهما ودل على أن حكم الردى فى ذلك حكم الجيد وهذا يدل أيضاً على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزناً بوزن لأن ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على أن قول النبى ﷺ الذهب بالذهب مثلا بمثل إنما أراد المماثلة فى الوزن لا فى الصفة وكذلك سائر ما ذكر معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد إذ لم يكن لاختلافهما فى الصفة حكم وقد روى عن النبى ﷺ خيركم أحسنكم قضاء قال جابر بن عبد الله قضانى رسول الله ﷺ وزادنى وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبى قالوا لا بأس إذا أقرضه دراهم سوداً أن يقبضه بيضاً إذا لم يشترط ذلك عليه وروى سليمان التيمى عن أبى عثمان النهدى عن ابن مسعود أنه كان يكره إذا أقرض دراهم أن يأخذ خيراً منها وهذا ليس فيه دلالة على أنه كرهه إذا رضى المستقرض وإنما لا يجوز له أن يأخذ خيراً منها إذا لم يرض صاحبه قوله تعالى [الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء] قد قيل إن الفحشاء تقع على وجوه والمراد بها فى هذا الموضع البخل والعرب تسمى البخيل فاحشا والبخل فحشاً وفحشاً قال الشاعر :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشـــدد

يعنى مال البخيل وفى هذه الآية ذم البخيل والبخل ء قوله عز وجل [إن تبدوا الصدقات فنعما هى] الآية روى عن ابن عباس أنه قال هذا فى صدقة التطوع فأما فى الفريضـة فإظهارها أفضل لئلا تلحقه تهمة وعن الحسن ويزيد بن أبى حبيب وقتادة الإخفاء فى جميع الصدقات أفضل وقد مدح الله تعالى على إظهار الصـدقة كما مدح على إخفائها فى قوله تعالى [الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم] وجائز أن يكون قوله تعالى [وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم] فى صدقة التطوع على ما روى عن ابن عباس وجائز أن يكون فى جميع الصدقات الموكول أداؤها إلى أربابها من نفل أو فرض دون ما كان منها أخذه إلى الإمام إلا أن عموم اللفظ يقتضى جميعها لأن الألف واللام هنا للجنس فهى شاملة لجميعها ء وهذا يدل على أن جميع الصدقات مصروفة إلى الفقراء وأنها إنما تستحق بالفقر لا غير وأن ما ذكر الله تعالى من أصناف من تصرف إليهم الصدقة فى قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] إنما

يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره وإنما ذكر الأصناف لما يعمهم من أسباب الفقر دون من لا يأخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها فإنهم لا يأخذونها صدقة وإنما تحصل في يد الإمام صدقة للفقراء ثم يصرف إلى المؤلفة قلوبهم والعاملين ما يعطون على أنه ليس بصدقة لكن عوضاً من العمل ولدفع أذيتهم عن أهل الإسلام أو ليستمالوا به إلى الإيمان * ومن المخالفين من يحتج بذلك في جواز إعطاء جميع الصدقات الفقراء دون الإمام وأنهم إذا أعطوا الفقراء صدقة المواشي سقط حق الإمام في الأخذ لقوله تعالى [وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم] وذلك عام في سائرها لأن الصدقة ههنا اسم للجنس * وليس في هذا عندنا دلالة على ما ذكروا لأن أكثر ما فيه أنه خير للمعطى فليس فيه سقوط حق الإمام في الأخذ وليس كونها خيراً له نافياً لثبوت حق الإمام في الأخذ إذ لا يمتنع أن يكون خيراً لهم ويأخذها الإمام فيتضاعف الخير بأخذها ثانياً وقد قدمنا قول من يقول إن هذا في صدقة التطوع * ومن أهل العلم من يقول إن الإجماع قد حصل على أن إظهار صدقة الفرض أولى من إخفائها كما قالوا في الصلوات المفروضة ولذلك أمروا بالاجتماع عليها في الجماعات بأذان وإقامة وليصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض لئلا يقيم نفسه مقام تهمة في ترك أداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب أن يكون قوله تعالى [وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم] في التطوع خاصة لأن ستر الطاعات النوافل أفضل من إظهارها لأنه أبعد من الرياء وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال سبعة يظلهم الله في ظل عرشه أحدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به يمينه وهذا إنما هو في التطوع دون الفرض ويدل على أن المراد صدقة التطوع أنه لا خلاف أن العامل إذا جاء قبل أن تؤدى صدقة المواشي فطالبه بأدائها أن الفرض عليه أداؤها إليه فصار إظهار أدائها في هذه الحال فرضاً وفي ذلك دليل على أن المراد بقوله تعالى [وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء] صدقة التطوع والله تعالى أعلم بالصواب .

باب إعطاء المشرك من الصدقة

قال الله تعالى [ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم] قال أبو بكر ما تقدم في هذا الخطاب وما جاء في نسقه يدل على أن قوله تعالى

[ليس عليك هداهم] إنما معناه في الصدقة عليهم لأنه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى [إن تبدوا الصدقات فنعما هي] ثم عطف عليه قوله تعالى [ليس عليك هداهم] ثم عقب ذلك بقوله تعالى [وما تنفقوا من خير فلأنفسكم] فدل ما تقدم من الخطاب في ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة أن المراد إباحة الصدقة عليهم وإن لم يكونوا على دين الإسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله ﷺ لا تصدقوا إلا على أهل دينكم فأنزل الله [ليس عليك هداهم] فقال ﷺ تصدقوا على أهل الأديان وروى الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأنزل الله [ليس عليك هداهم] فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة * قال أبو بكر لا ندرى هذا من كلام من هو أعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجائز أن يريد به من غير الزكاة وصدقات المواشي دون كفارات الأيمان ونحوها وأيضاً قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لا يوجب تخصيص الآية لأن فعلهم لا يقتضي الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين أن يتصدقوا عليهم وبين أن لا يتصدقوا وروى الأعمش عن جعفر بن أياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم أنساب وقرابة من قريظة والنضير فكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الإسلام فنزلت [ليس عليك هداهم] إلى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أمه أسماء قالت أتتني أمي في عهد قريش راغبة وهي مشركة فسألت النبي ﷺ أصلها قال نعم * قال أبو بكر ونظير هذه الآية في دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى [ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً] فروى عن الحسن قال هم الأسراء من أهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم أهل القبلة وغيرهم * قال أبو بكر الأول أظهر لأن الأسير في دار الإسلام لا يكون إلا مشركا ونظيرها أيضاً قوله تعالى [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم] إلى آخر القصة فأباح برهم وإن كانوا مشركين إذا لم يكونوا أهل حرب لنا والصدقات من البر فاقتضى جواز دفع الصدقات إليهم وظواهر هذه الآي توجب جواز دفع سائرها إليهم إلا أن النبي ﷺ قد خص منها الزكوات وصدقات المواشي وكل ما كان أخذه من الصدقات إلى الإمام بقوله أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم وقال لمعاذ أعلمهم

إن الله فرض عليهم حقاً فى أموالهم يؤخذ من أغنيائهم ويرد على فقرائهم فكانت الصدقات التى أخذها إلى الإمام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال أبو حنيفة كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام فجائز إعطاؤها أهل الذمة وما كان أخذها إلى الإمام لا يعطى أهل الذمة فيجيز إعطاء الكفارات والنذور وصدقة الفطر أهل الذمة * فإن قيل فزكاة المال ليس أخذها إلى الإمام ولا يجوز أن تعطى أهل الذمة * قيل أخذها فى الأصل إلى الإمام وقد كان النبى ﷺ يأخذها وكذلك أبو بكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس إن هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله فجعل أرباب الأموال وكلاء له فى أدائها ولم يسقط فى ذلك حق الإمام فى أخذها وقال أبو يوسف كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها إلى الكفار قياساً على الزكاة * قوله تعالى [للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضرباً فى الأرض] الآية يعنى والله أعلم النفقة المذكورة بديا والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدى المراد فقراء المهاجرين * وقوله تعالى [أحصروا فى سبيل الله] قيل إنهم منعوا أنفسهم التصرف فى التجارة خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتادة لأن الإحصار منع النفس عن التصرف لمرض أو حاجة أو مخافة فإذا منعه العدو قيل أحصره * وقوله تعالى [يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف يعنى والله أعلم الجاهل بحالهم وهذا يدل على أن ظاهر هيئتهم وبزتهم يشبه حال الأغنياء ولولا ذلك لما ظنهم الجاهل أغنياء لأن ما يظهر من دلالة الفقر شيئان أحدهما بذاذة الهيئة ورثاثة الحال والآخر المسألة على أنه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل أغنياء إلا لما يظهر له من حسن البزة الدالة على الغنى فى الظاهر * وفى هذه الآية دلالة على أن من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه إعطاء الزكاة لأن الله تعالى قد أمرنا بإعطاء الزكاة من ظاهر حاله مشبه لأحوال الأغنياء ويدل على أن الصحيح الجسم جائز أن يعطى من الزكاة لأن الله تعالى أمر بإعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبى ﷺ المشركين ولم يكونوا مرضى ولا عميانا * وقوله عز وجل [تعرفهم بسيماهم] فإن السيما العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشع وقال السدى والربيع بن أنس هو علامة الفقر وقال الله تعالى [سيماهم فى وجوههم من أثر السجود] يعنى علامتهم فجائز أن تكون العلامة المذكورة فى قوله تعالى [تعرفهم بسيماهم] ما يظهر فى وجه الإنسان من كسوف

البال وسوء الحال وإن كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيئتهم حسنة جميلة وجائز أن يكون
الله تعالى قد جعل لنبيه علماً يستدل به إذا رآهم عليه على فقرهم وإن كنا لا نعرف ذلك
منهم إلا بظهور المسألة منهم أو بما يظهر من بذاذة هيئتهم ، وهذا يدل على أن لما يظهر
ذلك عليه وقد اعتبر أصحابنا ذلك في الميت في دار الإسلام أو في دار الحرب إذا لم يعرف
أمره قبل ذلك في إسلام أو كفر أنه ينظر إلى سيماه فإن كانت عليه سيما أهل الكفر من
شد زنار أو عدم ختان وترك الشعر على حسب ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم
الكفار ولم يدفن في مقابر المسلمين ولم يصل عليه وإن كان عليه سيما أهل الإسلام
حكم له بحكم المسلمين في الصلاة والدفن وإن لم يظهر عليه شيء من ذلك فإن كان في مصر
من الأمصار التي للمسلمين فهو مسلم وإن كان في دار الحرب فمحكوم له بحكم الكفر
فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه أولى منه بموضعه الموجود فيه فإذا عدمنا السيما حكمنا له
بحكم أهل الموضع وكذلك اعتبروا في اللقيط ونظيره أيضاً قوله تعالى [إن كان قميصه
قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من
الصادقين] فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى [ولتعرفنهم في لحن القول] وأخوة
يوسف عليه السلام لطخوا قميصه بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى [وجاؤا على
قميصه بدم كذب] وقوله تعالى [لا يسألون الناس إلحافا] يعني والله أعلم إلحاحا وإدامة
للمسألة لأن إلحاف المسألة هو الاستقصاء فيها وإدامتها وهذا يدل على كراهة الإلحاف
في المسألة ، فإن قيل فإنما قال الله عز وجل [لا يسألون الناس إلحافا] فنفى عنهم الإلحاف
في المسألة ولم ينف عنهم المسألة رأساً ، قيل له في فحوى الآية ومضمون المخاطبة ما يدل
على نفي المسألة رأساً وهو قوله تعالى [يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف] فلو كانوا
أظهروا المسألة وإن لم تكن إلحافا لما حسبهم أغنياء وكذلك قوله تعالى [من التعفف]
لأن التعفف هو القناعة وترك المسألة فدل ذلك على وصفهم بترك المسألة أصلا ويدل
على أن التعفف هو ترك المسألة قول النبي ﷺ من استغنى أغناه الله ومن استعف أعفه
الله وإذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآي أن ثياب الكسوة لا تمنع الزكاة وإن كانت
سرية وجب أن يكون كذلك حكم المسكن والأثاث والفرس والخادم لعموم الحاجة إليه
فإذا كانت الحاجة إلى هذه الأشياء حاجة ماسة فهو غير غني بها لأن الغني هو ما فضل

عن مقدار الحاجة . واختلف الفقهاء في مقدار مايصير به غنياً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر إذا فضل عن مسكنه وكسوته وأثاثه وخادمه وفرسه ما يساوي مائتي درهم لم تحل له الزكاة وإن كان أقل من مائتي درهم حلت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له أربعون درهماً وروى غيره عن مالك أنه لا يعطى من له أربعون درهماً وقال الثوري والحسن بن صالح لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهماً وقال عبد الله بن الحسن من لا يكون عنده مايقوته أو يكفيه سنة فإنه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرجه ذلك من حد الفقر إلى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة أو لا تجب ولا أجد في ذلك حداً ذكره المزني والربيع وحكى عنه أنها لا تحل للقوي المكتسب وإن كان فقيراً . والدليل على صحة ماذكرنا من اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج إليه ماروى عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة أنه سمع النبي ﷺ يخطب وهو يقول من استغنى أغناه الله ومن استعفف أعفه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس أواق سأل إلحافا فدل ذكره لهذا المقدار أنه هو الذي يخرج به من حد الفقر إلى الغنى ويوجب تحريم المسألة ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم ثم قال في مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دونها شيء فجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها دون غيرها ودل أيضاً على أن الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لأنه ﷺ جعل الناس صنفين أغنياء وفقراء فجعل الغني من ملك هذا المقدار وأمر بأخذ الزكاة منه وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملك هذا القدر وقد روى أبو كبشة السلولي عن سهل بن الحنظلية قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فإنما يستكثر من جمر جهنم قلت يارسول الله ما ظهر غناه قال أن يعلم أن عند أهله ما يغديهم ويعشيهم وقد روى زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بني أسد قال أتيت النبي ﷺ وسمعته يقول لرجل من سأل منكم وعنده أوقية أو عدلها فقد سأل إلحافا والأوقية يومئذ أربعون درهما وروى محمد بن عبد الرحمن بن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ لا يسأل عبد مسألة وله مايغنيه إلا جاءت شيناً أو كدوحا أو خدوشاً في وجهه يوم القيامة قيل يارسول الله وما غناه قال خمسون درهما أو حسابها من الذهب وهذه واردة في

كراهة المسألة ولا دلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبي ﷺ يستحب ترك المسألة لمن يملك ما يغديه ويعشيه إذ كان هناك من فقراء المسلمين وأهل الصفة من لا يقدر على غداء ولا عشاء فاختار النبي ﷺ لمن يملك هذا القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسألة ليصل ذلك إلى من هو أحوج منه إليه لا على وجه التحريم ولما اتفق الجميع على أن سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة إلى الميتة إذ كانت الميتة لا تحل إلا عند الخوف على النفس والصدقة تحل بإجماع المسلمين لمن احتاج ولم يخف الموت إذا لم يكن عنده شيء فوجب أن يكون المبيح لها الفقر وأيضاً لما كانت هذه الأخبار مختلفاً في استعمال حكمها وهي في أنفسها مختلفة واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روينا في مائتي درهم وتحريم الصدقة معها وجب أن يكون ثابت الحكم وما عداه إما أن يكون على وجه الكراهة للمسألة أو منسوخة بخبرنا إن كان المراد بها تحريم الصدقة .

باب الربا

قال الله تعالى [الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ـ إلى قوله ـ وأحل الله البيع وحرم الربا] قال أبو بكر أصل الربا في اللغة هو الزيادة ومنه الرابية لزيادتها على ما حواليها من الأرض ومنه الربوة من الأرض وهي المرتفعة ومنه قولهم أربى فلان على فلان في القول أو الفعل إذا زاد عليه وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الإسم موضوعا لها في اللغة ويدل عليه أن النبي ﷺ سمى النساء ربا في حديث أسامة بن زيد فقال إنما الربا في النسيئة وقال عمر بن الخطاب إن من الربا أبواباً لا تخفى منها السلم في السن يعني الحيوان وقال عمر أيضاً إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن وأن النبي ﷺ قبض قبل أن يبينه لنا فدعوا الربا والريبة فثبت بذلك أن الربا قد صار اسماً شرعياً لأنه لو كان باقياً على حكمه في أصل اللغة لما خفي على عمر لأنه كان عالماً بأسماء اللغة لأنه من أهلها ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا في الشرع وإذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة إلى البيان وهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر إلى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود إلا فيما قامت دلالته أنه مسمى في الشرع

بذلك وقد بين النبي ﷺ كثيراً من مراد الله بالآية نصاً وتوقيفاً ومنه مابينه دليلاً فلم يخل مراد الله من أن يكون معلوما عند أهل العلم بالتوقيف والإستدلال والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على مايتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد وإذا كان متفاضلا من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى [وما آتيتم من رباً ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله] فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة إنما كانت رباً في المال العين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى [لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة] إخباراً عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافاً مضاعفة فأبطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به وأبطل ضروباً أخر من البياعات وسماها رباً فانتظم قوله تعالى [وحرم الربا] تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة ه واسم الربا في الشرع يعتوره معان أحدها الربا الذي كان عليه أهل الجاهلية والثاني التفاضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا ومالك ابن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاتاً مدخراً والشافعي يعتبر الأكل مع الجنس فصار الجنس معتبراً عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره إليه على ماقدمنا والثالث النساء وهو على ضروب منها في الجنس الواحد من كل شيء لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل أو من الموزون أو من غيره فلا يجوز عندنا بيع ثوب مروى بثوب مروى نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم إليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن في غير الأثمان التي هي الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بجص نساء لم يجز لوجود الكيل ولو باع حديداً بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق .

ومن أبواب الربا الشرعي السلم في الحيوان

قال عمر رضي الله عنه إن من الربا أبواباً لا تخفى منها السلم في السن ولم تكن العرب تعرف ذلك رباً فعلم أنه قال ذلك توقيفاً لجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع النساء والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء . والدليل على ذلك قول النبي ﷺ

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يداً بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يداً بيد والفضل ربا وذكر التمر والملح والذهب والفضة . فسمى الفضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال ﷺ في حديث أسامة بن زيد الذي رواه عنه عبدالرحمن بن عباس إنما الربا في النسيئة وفي بعض الألفاظ لا ربا إلا في النسيئة فثبت أن اسم الربا في الشرع يقع على التفاضل تارة وعلى النساء أخرى وقد كان ابن عباس يقول لا ربا إلا في النسيئة ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه إلى حديث أسامة بن زيد ثم لما تواتر عنده الخبر عن النبي ﷺ بتحريم التفاضل في الأصناف الستة رجع عن قوله قال جابر بن زيد رجع ابن عباس عن قوله في الصرف وعن قوله في المتعة وإنما معنى حديث أسامة النساء في الجنسين كما روى في حديث عبادة بن الصامت وغيره عن النبي ﷺ أنه قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يداً بيد وذكر الأصناف الستة ثم قال بيعوا الحنطة بالشعير كيف شئتم يداً بيد وفي بعض الأخبار وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد فمنع النساء في الجنسين من المكيل والموزون وأباح التفاضل فحديث أسامة بن زيد محمول على هذا ومن الربا المراد بالآية شرى ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن والدليل على أن ذلك ربا حديث يونس بن إسحاق عن أبيه عن أبي العالية قال كنت عند عائشة فقالت لها امرأة إني بعت زيد بن أرقم جارية لي إلى عطائه بثمان مائة درهم وأنه أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بستمائة فقالت بئسما شريت وبئسما اشتريت أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب فقالت يا أم المؤمنين أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي فقالت [فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله] فدلت تلاوتها الآية الربا عند قولها أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي إن ذلك كان عندها من الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف . وقد روى ابن المبارك عن حكم بن زريق عن سعيد بن المسيب قال سألته عن رجل إلى باع طعاما من رجل أجل فأراد الذي اشترى الطعام أن يبيعه بنقد من الذي باعه منه فقال هو ربا ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن الأول إذ لا خلاف أن شراءه بمثله أو أكثر منه جائز فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا . وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس والقاسم بن محمد ومجاهد وإبراهيم والشعبي وقال الحسن وابن سيرين في آخرين إن باعه بنقد جاز أن يشتريه فإن كان باعه بنسيئة لم

يشتره بأقل منه إلا بعد أن يحل الأجل وروى عن ابن عمر أنه إذا باعه ثم اشتراه بأقل من ثمنه جاز ولم يذكر فيه قبض الثمن وجائز أن يكون مراده إذا قبض الثمن . فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا فعلمنا أنهما لم يسمياه ربا إلا توقيفاً إذ لا يعرف ذلك اسماً له من طريق اللغة فلا يسمى به إلا من طريق الشرع وأسماء الشرع توقيف من النبي ﷺ والله أعلم بالصواب .

ومن أبواب الربا الدين بالدين

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى عن الكالىء بالكالىء وفي بعض الألفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال في حديث أسامة بن زيد إنما الربا في النسيئة إلا أنه في العقد عن الدين بالدين وأنه معفو عنه بمقدار المجلس لأنه جائز له أن يسلم دراهم في كر حنطة وهما دين بدين إلا أنهما إذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد وكذلك بيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وإن افترقا قبل التقابض بطل .

ومن أبواب الربا الذي تضمنت الآية تحريمه

الرجل يكون عليه ألف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلا يجوز وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين إلى أجل فأقول عجل لي وأضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت أيضاً النهي عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبي والحكم وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وإبراهيم النخعي لا بأس بذلك والذي يدل على بطلان ذلك شيئان أحدهما تسمية ابن عمر إياه ربا وقد بينا أن أسماء الشرع توقيف والثاني أنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الأجل فأبطله الله تعالى وحرمه وقال [وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم] وقال تعالى [وذروا ما بقي من الربا] حظر أن يؤخذ للأجل عوض فإذا كانت عليه ألف درهم مؤجلة فوضع عنه على أن يعجله فإنما جعل الحط بحذاء الأجل فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله تعالى على تحريمه ولا خلاف أنه لو كان عليه ألف درهم حالة فقال له أجلني وأزيدك فيها مائة درهم لا يجوز لأن المائة

عوض من الأجل كذلك الحط فى معنى الزيادة إذ جعله عوضاً من الأجل وهذا هو الأصل فى امتناع جواز أخذ الأبدال عن الآجال ولذلك قال أبو حنيفة فيمن دفع إلى خياط ثوباً فقال إن خطته اليوم فلك درهم وإن خطته غداً فلك نصف درهم أن الشرط الثانى باطل فإن خاطه غداً فله أجر مثله لأنه جعل الحط بحذاء الأجل والعمل فى الوقتين على صفة واحدة فلم يجزه لأنه بمنزلة بيع الأجل على النحو الذى بيناه ، ومن أجاز من السلف إذا قال عجل لى وأضع عنك فجائز أن يكون أجازوه إذا لم يجعله شرطاً فيه وذلك بأن يضع عنه بغير شرط ويعجل الآخر الباقى بغير شرط ، وقد ذكرنا الدلالة على أن التفاضل قد يكون رباً على حسب ما قال النبى ﷺ فى الأصناف الستة وإن النساء قد يكون رباً فى البيع بقوله ﷺ وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد وقوله إنما الربا فى النسيئة وإن السلم فى الحيوان قد يكون ربا بقوله إنما الربا فى النسيئة وقوله إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد وتسمية عمر إياه ربا وشرى ما بيع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط ، وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل فى الأصناف الستة التى ورد بها الأثر عن النبى ﷺ من جهات كثيرة وهو عندنا فى حيز التواتر لكثرة رواته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا أيضاً فى أن مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم يجب اعتباره فى غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التى ذكرنا فيما سلف من هذا الباب وإن حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الأصناف الستة ، وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافاً أن حكم تحريم التفاضل مقصور على الأصناف التى ورد فيها التوقيف دون تحريم غيرها ، ولما ذهب إليه أصحابنا فى اعتبار الكيل والوزن دلائل من الأثر والنظر وقد ذكرناها فى مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزناً بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فأوجب استيفاء المماثلة بالوزن فى الموزون وبالكيل فى المكيل فدل ذلك على أن الاعتبار فى التحريم الكيل والوزن مضموماً إلى الجنس ، ومما يحتج به المخالف من الآية على اعتبار الأكل قوله عز وجل [الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس] وقوله تعالى [لا تأكلوا الربا] فأطلق اسم الربا على المأكول قالوا فهذا عموم فى إثبات الربا فى المأكول ، وهذا عندنا لا يدل

على ماقالوا من وجوه أحدها ماقدمنا من إجمال لفظ الربا فى الشرع وافتقاره إلى البيان فلا يصح الاحتجاج بعمومه وإنما يحتاج إلى أن يثبت بدلالة أخرى أنه ربا حتى يحرمه بالآية ولا يأكله والثانى أن أكثر ما فيه إثبات الربا فى مأكول وليس فيه أن جميع المأكولات فيها ربا ونحن قد أثبتنا الربا فى كثير من المأكولات وإذا قلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع ألف بألف ومائة كما بطل بيع ألف بألف إلى أجل بجرى الأجل المشروط مجرى النقصان فى المال وكان بمنزلة بيع ألف بألف ومائة وجب أن لا يصح الأجل فى القرض كما لا يجوز قرض ألف بألف ومائة إذ كان نقصان الأجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الأجل وجب أن يكون القرض كذلك * فإن قال قائل ليس القرض فى ذلك كالبيع لأنه يجوز له مفارقته فى القرض قبل قبض البدل ولا يجوز مثله فى بيع ألف بألف * قيل له إنما يكون الأجل نقصانا إذا كان مشروطاً فأما إذا لم يكن مشروطاً فإن ترك القبض لا يوجب نقصاً فى أحد المالين وإنما بطل البيع لمعنى آخر غير نقصان أحدهما عن الآخر ألا ترى أنه لا يختلف الصنفان والصنف الواحد فى وجوب التقابض فى المجلس أعنى الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعلمنا أن الموجب لقبضهما ليس من جهة أن ترك القبض موجب للنقصان فى غير المقبوض ألا ترى أن رجلا لو باع من رجل عبداً بألف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشترى بيعه مرابحة على ألف حالة ولو كان باعه بألف إلى شهر ثم حل الأجل لم يكن للمشترى بيعه مرابحة بألف حالة حتى يبين أنه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على أن الأجل المشروط فى العقد يوجب نقصا فى الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن فى الحكم فإذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذى ذكرنا صحيح لا يعترض عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبى ﷺ إنما الربا فى النسيئة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه أن القرض لما كان تبرعا لا يصح إلا مقبوضاً أشبه الهبة فلا يصح فيه التأجيل كما لا يصح فى الهبة وقد أبطل النبى ﷺ التأجيل فيها بقوله من أعمر عمرى فهى له ولورثته من بعده فأبطل التأجيل المشروط فى الملك وأيضاً فإن قرض الدراهم عاريتها وعاريتها قرضها لأنها تمليك المنافع إذ لا يصل إليها إلا باستهلاك عينها ولذلك قال أصحابنا إذا

أعاره دراهم فإن ذلك قرض ولذلك لم يجيزوا استيجار الدراهم لأنها قرض فكأنه استقرض دراهم على أن يرد عليه أكثر منها فلما لم يصح الأجل فى العارية لم يصح فى القرض ومما يدل على أن قرض الدراهم عارية حديث إبراهيم الهجرى عن أبى الأحوص عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ تدرون أى الصدقة خير قالوا الله ورسوله أعلم قال خير الصدقة المنحة أن تمنح أخاك الدراهم أو ظهر الدابة أو لبن الشاة والمنحة هى العارية فجعل قرض الدراهم عاريتها ألا ترى إلى قوله فى حديث آخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل فى العارية لم يصح فى القرض وأجاز الشافعي التأجيل فى القرض وبالله التوفيق ومنه الإعانة .

باب البيع

قوله عز وجل [وأحل الله البيع] عموم فى إباحة سائر البياعات لأن لفظ البيع موضوع لمعنى معقول فى اللغة وهو تمليك المال بمال بإيجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع فى مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد إلا أن ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا فى جواز بيع أو فساده ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية وإن كان مخرجها مخرج العموم فقد أريد به الخصوص لأنهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع مالم يقبض وبيع ماليس عند الإنسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الأشياء وقد كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وإنما خصت منها بدلائل إلا أن تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجائز أن يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى [وأحل الله البيع] والبيع اسم للإيجاب والقبول وليست حقيقته وقوع الملك به للعاقد ألا ترى أن البيع المعقود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان . وقوله تعالى [وحرم الربا] حكمه ما قدمناه من الإجمال والوقف على ورود البيان فمن الربا ما هو بيع ومنه ما ليس ببيع وهو ربا أهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض . وفى سياق الآية ما أوجب تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى [وأحل الله البيع] وظن الشافعي أن لفظ الربا لما كان مجملا أنه يوجب إجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لأن ما لا يسمى ربا من البياعات فحكم

العموم جار فيه وإنما يجب الوقوف فيما شككنا أنه ربا أو ليس بربا فأما ما تيقنا أنه ليس بربا فغير جائز الاعتراض عليه بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك في أصول الفقه . وأما قوله تعالى [ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا] حكاية عن المعتقدين لإباحته من الكفار . فزعموا أنه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على وجه الربا وبين سائر الأرباح المكتسبة بضروب البياعات وجهلوا ما وضع الله أمر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم وأخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه قوله تعالى [وأحل الله البيع] يحتج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ويحتج فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساوية أنه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لأنه معلوم من ورود اللفظ لزوم أحكام البيع وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقتضى ذلك بقاء هذه الأحكام مع ترك التقابض وهو كقوله تعالى [حرمت عليكم أمهاتكم] المراد تحريم الاستمتاع بهن ويحتج أيضاً لذلك بقوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] من وجهين أحدهما ما اقتضاه من إباحة الأكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والآخر إباحة أكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة . وأما قوله تعالى [فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله] فالمعنى فيه أن من انزجر بعد النهي فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به ما لم يقبض لأنه قد ذكر في نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وإبطاله بقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين] فأبطل الله من الربا ما لم يكن مقبوضاً وإن كان معقوداً قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضاً بقوله تعالى [فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف] وقد روى ذلك عن السدي وغيره من المفسرين وقال تعالى [وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين] فأبطل منه ما بقي مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى [وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم] وهو تأكيد لإبطال ما لم يقبض منه وأخذ رأس المال الذي لا ربا فيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبي ﷺ أنه قال في خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بعرفات إن كل ربا في الجاهلية فهو موضوع وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب فكان فعله ﷺ مواطئاً لمعنى الآية في إبطال الله تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضاً وإمضائه ما كان

مقبوضاً وفيما روى فى خطبة النبى ﷺ ضروب من الأحكام أحدها أن كل ماطرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود فى حال وقوعه وماطرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرانيين إذا تبايعا عبداً بخمر فالبيع جائز عندنا وإن أسلم أحدهما قبل قبض الخمر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيداً ثم أحرم البائع أو المشترى بطل البيع لأنه قد طرأ عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما أبطل الله تعالى من الربا ما لم يقبض لأنه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وإن كانت الخمر مقبوضة ثم أسلما أو أحرما لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين أنزل التحريم فهذا جائز فى نظائره من المسائل ولا يلزم عليه أن يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع وللمشترى اتباع الجانى من قبل أنه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لأن العقد باق على هيئته التى كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وإنما يعتبر المبيع والمشترى الخيار فحسب ، وفيها دلالة على أن هلاك المبيع فى يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد وهو قول أصحابنا والشافعى وقال مالك لا يبطل والثمن لازم للمشترى إذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة على أن قبض المبيع من تمام البيع وأن سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لأن الله تعالى لما أسقط قبض الربا أبطل العقد الذى عقداه وأمر بالاقتصار على رأس المال فدل ذلك على أن قبض المبيع من شرائط صحة العقد وأنه متى طرأ على العقد ما يسقطه أوجب ذلك بطلانه ، وفيها الدلالة على أن العقود الواقعة فى دار الحرب إذا ظهر عليها الإمام لا يعترض عليها بالفسخ وإن كانت معقودة على فساد لأنه معلوم أنه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبى ﷺ بمكة ووضعه الربا الذى لم يكن مقبوضاً عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية عما كان منها بعد نزولها فدل ذلك على أن العقود الواقعة فى دار الحرب بينهم وبين المسلمين إذا ظهر عليها الإمام لا يفسخ منها ما كان مقبوضاً وقوله تعالى [فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف] يدل على ذلك أيضاً لأنه قد جعل له ما كان مقبوضاً منه قبل الإسلام وقد قيل إن معنى قوله تعالى [فله ما سلف] من ذنوبه على معنى أن الله يغفرها له وليس هذا كذلك لأن الله تعالى قد قال [وأمره إلى الله] يعنى فيما يستحقه من عقاب أو ثواب

فلم يعلمنا حكمه في الآخرة ومن جهة أخرى أنه لو كان هذا مراداً لم ينتف به ماذكرنا فيكون على الأمرين جميعاً لاحتماله لهما فيغفر الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل إسلامه وذلك يدل على أن بياعات أهل الحرب كلها ماضية إذا أسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى [فله ماسلف وأمره إلى الله] قوله عز وجل [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله] قال أبو بكر يحتمل ذلك معنيين أحدهما إن لم تقبلوا أمر الله تعالى ولم تنقادوا له والثاني إن لم تذروا مابقي من الربا بعد نزول الأمر بتركه فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن اعتقدوا تحريمه وقد روي عن ابن عباس وقتادة والربيع بن أنس فيمن أربى أن الإمام يستتيبه فإن تاب وإلا قتله وهذا محمول على أن يفعله مستحلا له لأنه لاخلاف بين أهل العلم أنه ليس بكافر إذا اعتقد تحريمه ، وقوله تعالى [فأذنوا بحرب من الله ورسوله] لا يوجب إكفارهم لأن ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصي قال زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رأى معاذاً يبكي فقال ما يبكيك فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول اليسير من الرياء شرك ومن عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فأطلق اسم المحاربة عليه وإن لم يكفر وروى أسباط عن السدي عن صبيح مولى أم سلمة عن زيد بن أرقم أن النبي ﷺ قال لعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم أنا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً] والفقهاء متفقون على أن ذلك حكم جار في أهل الملة وأن هذه السمة تلحقهم بإظهارهم قطع الطريق وقد دل على أنه جائز إطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهراً بها وإن كانت دون الكفر وقوله تعالى [فأذنوا بحرب من الله ورسوله] إخبار منه بعظم معصيته وأنه يستحق بها المحاربة عليها وإن لم يكن كافراً وكان ممتنعاً على الإمام فإن لم يكن ممتنعاً عاقبه الإمام بمقدار مايستحقه من التعزير والردع وكذلك ينبغي أن يكون حكم سائر المعاصي التي أوعد الله عليها العقاب إذا أصر الإنسان عليها وجاهر بها وإن كان ممتنعاً حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى ينتهوا وإن كانوا غير ممتنعين عاقبهم الإمام بمقدار مايرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المتسلطين الظلمة وآخذي الضرائب واجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم إذا كانوا

ممتنعين وهؤلاء أعظم جرما من آكلي الربا لانتهاكهم حرمة النبي وحرمة المسلمين جميعاً وآكل الربا إنما انتهك حرمة الله تعالى في أخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لأنه أعطاه بطيبة نفسه وآخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهي الله تعالى وحرمة المسلمين إذ كانوا يأخذونه جبراً وقهراً لا على تأويل ولا شبهة فجائز لمن علم من المسلمين إصرار هؤلاء على ما هم عليه من أخذ أموال الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف أمكنه قتلهم وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الأموال وقد كان أبو بكر رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة لموافقة من الصحابة إياه على شيئين أحدهما الكفر والآخر منع الزكاة وذلك لأنهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن أدائها فانتظموا به معنيين أحدهما الامتناع من قبول أمر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من أداء الصدقات المفروضة في أموالهم إلى الإمام فكان قتاله إياهم للأمرين جميعاً ولذلك قال لو منعوني عقالا وفي بعض الأخبار عناقا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه فإنما قلنا أنهم كانوا كفاراً ممتنعين من قبول فرض الزكاة لأن الصحابة سموهم أهل الردة وهذه السمة لازمة لهم إلى يومنا هذا وكانوا سبوا نساءهم وذراريهم ولو لم يكونوا مرتدين لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شيء لم يختلف فيه الصدر الأول ولا من بعدهم من المسلمين أعني في أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر كانوا أهل الردة فالمقيم على أكل الربا إن كان مستحلا له فهو كافر وإن كان ممتنعاً بجماعة تعضده سار فيهم الإمام بسيرته في أهل الردة إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة وإن اعترفوا بتحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا ه وقد روي أن النبي ﷺ كتب إلى أهل نجران وكانوا ذمة نصارى إما أن تذروا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله وروى أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثني أيوب الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله ابن أبي حميد عن أبي مليح الهذلي أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران فكتب كتاباً في آخره على أن لا تأكلوا الربا فمن أكل الربا فذمتي منه بريئة فقوله تعالى [فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله] عقيب قوله [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا] هو عائد عليهما جميعاً من رد الأمر على حاله ومن الإقامة على أكل الربا مع قبول الأمر

فمن رد الأمر قوتل على الردة ومن قبل الأمر وفعله محرما له قوتل على تركه إن كان ممتنعاً ولا يكون مرتداً وإن لم يكن ممتنعاً عزر بالحبس والضرب على ما يرى الإمام ، وقوله تعالى [فأذنوا بحرب من الله ورسوله] إعلام بأنهم إن لم يفعلوا ما أمروا به في هذه الآية فهم محاربون الله ورسوله وذلك إخبار منه بمقدار عظم الجرم وأنهم يستحقون به هذه السمة وهي أن يسموا محاربين الله ورسوله وهـــذه السمة يعتورها معنيان أحدهما الكفر إذا كان مستحلا والآخر الإقامة على أكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما بينا ومن الناس من يحمله على أنه إعلام منه بأن الله تعالى يأمر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون إيذانا لهم بالحرب حتى لا يؤتوا على غرة قبل العلم بها كقوله تعالى [وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين] فإذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها إليهم إذا كانوا ذوى منعة وإذا حملناه على الوجه الأول دخل كل واحد من فاعلى ذلك في الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو أولى .

قوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] فيه تأويلان أحدهما وإن كان ذو عسرة غريما لكم فنظرة إلى ميسرة والثاني على أن المكتفية باسمها على معنى وإن وقع ذو عسرة أو إن وجد ذو عسرة كقول الشاعر :

فدى لبنى شيبان رحلي وناقتي إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

معناه إذا وجد يوم كذلك ، وقد اختلف في معنى قوله [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] فروى عن ابن عباس وشريح وإبراهيم أنه في الربا خاصة وكان شريح يحبس المعسر في غيره من الديون وروى عن إبراهيم والحسن والربيع بن خيثم والضحاك أنه في سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية أخرى مثل ذلك وقال آخرون إن الذي في الآية إنظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياساً عليه ، قال أبو بكر لما كان قوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] محتملا أن يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتأويل من تأوله من السلف على ذلك إذ غير جائز أن يكونوا تأولوه على ما لا احتمال فيه وجب حمله على العموم وأن لا يقتصر به على الربا إلا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة ، فإن قيل لما كان قوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] غير مكتف بنفسه في إفادة الحكم وكان متضمنا لما

قبله وجب أن يكون حكمه مقصوراً عليه قيل هو كلام مكتف بنفسه لما في فحواه من الدلالة على معناه وذلك لأن ذكر الإعسار والإنظار قد دل على دين تجب المطالبة به والإنظار لا يكون إلا في حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به إما عاجلا وإما آجلا فإذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به في حكم الإنظار إذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفياً بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره . وزعم بعض الناس ممن نصر هذا القول الذي ذكرناه أن هذا لا يجوز أن يكون في الربا لأن الله تعالى قد أبطله فكيف يكون منظراً به قال فالواجب أن تكون الآية عامة في سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشيء لأن الله تعالى إنما أبطل الربا وهو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لأنه قال [وذروا ما بقي من الربا] والربا هو الزيادة ثم قال [وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم] ثم عقب ذلك بقوله [وإن كان ذو عسرة] يعني سائر الديون ورأس المال أحدها وإبطال ما بقي من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب أداؤه ، فإن قيل إذا كان الإنظار مأموراً به في رأس المال فهو وسائر الديون عليه سواء قيل له إنما كلامنا فيما شمله العموم من حكم الآية فإن كان ذلك في رأس مال الربا فلم يتناول غيره من طريق النص وإنما يتناوله من جهة العموم للمعنى فيحتاج حينئذ إلى دلالة من غيره في إثبات حكمه ورده إلى المذكور في الآية بمعنى يجمعهما وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وإنما اختلفتما في عموم الآية وخصوصها والكلام في القياس ورد غير المذكور إلى المذكور مسألة أخرى .

وقوله تعالى [وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم] قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على الدين وجواز أخذ رأس ماله منه بغير رضاه لأنه تعالى جعل اقتضاءه ومطالبته من غير شرط رضى المطلوب وهذا يوجب أن من له على غيره دين فطالبه به فله أخذه منه شاء أم أبى وبهذا المعنى ورد الأثر عن النبي ﷺ حين قالت له هند إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي فقال خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف فأباح لها أخذ ما استحقته على أبي سفيان من النفقة من غير رضى أبي سفيان وفي الآية دلالة على أن الغريم متى امتنع من أداء الدين مع الإمكان كان ظالماً ودلالتها على ذلك من وجهين أحدهما قوله تعالى [وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم] فجعل له المطالبة

برأس المال وقد تضمن ذلك أمر الذي عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من أدائه فإنه متى امتنع منه كان له ظالماً ولاسم الظلم مستحقاً وإذا كان كذلك استحق العقوبة وهي الحبس ه والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى في نسق التلاوة [لا تظلمون ولا تظلمون] يعني والله أعلم لا تظلمون بأخذ الزيادة ولا تظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على أنه متى امتنع من أداء جميع رأس المال إليه كان ظالماً له مستحقاً للعقوبة ه واتفق الجميع على أنه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب أن يكون حبساً لاتفاق الجميع على أن ماعداه من العقوبات ساقط عنه في أحكام الدنيا ه وقد روي عن النبي ﷺ مثل ما دلت عليه الآية وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن وبر بن أبي دليلة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال لي الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وأبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال مطل الغني ظلم وإذا أحيل أحدكم على ملي فليحتل فجعل مطل الغني ظلماً والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهي الحبس لاتفاقهم على أنه لم يرد غيره وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا معاذ بن أسد قال أخبرنا النضر بن شميل قال أخبرنا هرماس بن حبيب رجل من أهل البادية عن أبيه عن جده قال أتيت النبي ﷺ بغريم لي فقال لي الزمه ثم قال يا أخا بني تميم ما تريد أن تفعل بأسيرك وهذا يدل على أن له حبس الغريم لأن الأسير يحبس فلما سماه أسيراً له دل على أن له حبسه وكذلك قوله لي الواجد يحل عرضه وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لأن أحداً لا يوجب غيره ه واختلف الفقهاء في الحال التي توجب الحبس فقال أصحابنا إذا ثبت عليه شيء من الديون من أي وجه ثبت فإنه يحبس شهرين أو ثلاثة ثم يسئل عنه فإن كان موسراً تركه في الحبس أبداً حتى يقضيه وإن كان معسراً أخلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد عن أبي حنيفة أن المطلوب إذا قال إني معسر وأقام البينة على ذلك أو قال فسل عني فلا يسأل عنه أحداً وحبسه شهرين أو ثلاثة ثم يسأل عنه إلا أن يكون معروفاً بالعسر فلا يحبسه وذكر الطحاوي عن أحمد بن أبي عمران قال كان متأخرو أصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون إن كل دين كان أصله من مال وقع في يدي المدين كأثمان البياعات والعروض ونحوها فإنه

يحبسه به وما لم يكن أصله من مال وقع في يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاؤه وقال ابن أبي ليلى يحبسه في الديون إذا أخبر أن عنده مالا وقال مالك لا يحبس الحر ولا العبد في الدين ولا يستبرأ أمره فإن اتهم أنه قد خبأ مالا حبسه وإن لم يجد له شيئاً لم يحبسه وخلاه وقال الحسن بن حي إذا كان موسراً حبس وإن كان معسراً لم يحبس وقال الشافعي إذا ثبت عليه دين بيع ما ظهر ودفع ولم يحبس فإن لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله فإن ذكر عسره وقبلت منه البينة بقوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] وأحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه قال أبو بكر إنما قال أصحابنا إنه يحبسه في أول ما ثبت عند القاضي دينه لما دللنا عليه من الآية والأثر على كونه ظالماً في الامتناع من قضاء ما ثبت عليه وإنه مستحق للعقوبة متى امتنع من أداء ما وجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه حتى يثبت زوالها عنه بالإعسار ه فإن قيل إنما يكون ظالماً إذا امتنع من أدائه مع الإمكان لأن الله تعالى لا يذمه على ما لم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبي ﷺ الوجود في استحقاق العقوبة بقوله لي الواجد يحل عرضه وعقوبته وإذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذي يمكنه أداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته إلا بعد أن يثبت أنه واجد ممتنع من أداء ما وجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علماً لإمكان أدائه على الدوام إذ جائز أن يحدث الإعسار بعد ثبوت الدين ه قيل له أما الديون التي حصلت إبدالها في يده فقد علمنا يساره بأدائها يقيناً ولم نعلم إعساره بها فوجب كونه باقياً على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الإعسار وأما ما كان لزمه منها من غير بدل حصل في يده يمكنه أداؤه منه فإن دخوله في العقد الذي ألزمه ذلك اعتراف منه بلزوم أدائه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الإعسار به بمنزلة دعوى التأجيل للموسر فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى أصحابنا بين الديون التي قد علم حصول إبدالها في يده وبين ما لم تحصل في يده إذ كان دخوله في العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافاً منه بلزوم الأداء وثبوت حق المطالبة للمطالب وذلك لأن كل متعاقدين دخلا في عقد فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد واحد منهما على نفي موجبه ومن أجل ذلك قلنا إن ذلك يقتضي اعترافاً منهما بصحته إذ كان ذلك

مضمنا للزوم حقوقه وفي تصديقه على فساده نفي مالزمه بظاهر العقد ولا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أن مدعي الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته في الظاهر غير مصدق عليه وإن القول قول مدعي الصحة منهما وفي ذلك دليل على صحة ماذكرنا من أن من ألزم نفسه ديناً بعقد عقده على نفسه أنه يلزمه أداؤه ومحكوم عليه بأنه موسر به وغير مصدق على الإعسار المسقط عنه المطالبة كما لا يصدق على التأجيل بعد ثبوته عليه حالا وإنما قال أصحابنا أنه يحبسه في أول مايرفعه إلى القاضي إذا طلب ذلك الطالب ولا يسئل عنه من قبل أنه توجهت عليه المطالبة بأدائه ومحكوم له باليسار في قضائه فالواجب أن يستبرىء أمره بدياً إذ جائز أن يكون له مال قد خبأه لا يقف عليه غيره فلا يوقف بذلك على إعساره فينبغي له أن يحبسه استظهاراً لما عسى أن يكون عنده إذ كان في الأغلب أنه إن كان عنده شيء آخر أضجره الحبس وألجأه إلى إخراجه فإذا حبسه هذه المدة فقد استظهر في الغالب فحينئذ يسئل عنه لأنه جائز أن يكون هناك من يعلم يساره سراً فإذا ثبت عنده إعساره خلاه من الحبس وقد روى عن شريح أنه كان يحبس المعسر في غير الربا من الديون فقال له معسر قد حبسه قال الله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ـ فقال شريح ـ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها] والله لا يأمرنا بشيء ثم يعذبنا عليه وقد قدمنا ذكر مذهب شريح في تأويل الآية وإن قوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] مقصور على الربا دون غيره وإن غيره من الديون لا يختلف في الحبس فيها الموسر والمعسر ويشبه أن يكون ذهب في ذلك إلى أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الإعسار على الحقيقة إذ جائز أن يظهر الإعسار وحقيقة أمره اليسار فاقتصر بحكم الإنظار على رأس مال الربا الذي نزل به القرآن وحمل ما عداه على موجب عقد المداينة من لزوم القضاء وتوجه المطالبة عليه بالأداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلو كان نص التنزيل وارداً في الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلته قياساً عليه إذ لا فرق في حال اليسار بينهما في صحة لزوم المطالبة بهما ووجوب أدائهما فوجب أن لا يختلفا في حال الأداء في سقوط الحبس فيها دونه فأما قوله تعالى [إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها] واحتجاج شريح به في حبس المطلوب فإن الآية إنما هي في الأعيان الموجودة في يده لغيره فعليه أداؤه وأما الديون

المضمونة فى ذمته فإنما المطالبة بها معلقة بإمكان أدائها فمن كان معسراً فإن الله لم يكلفه إلا ما فى إمكانه قال الله تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا] فإذا لم يكن مكلفاً لأدائها لم يجز أن يحبس بها ، فإن قيل إن الدين من الأمانات لقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته] وإنما يريد به الدين المذكور فى قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] قيل له إن كان الدين مراداً بقوله تعالى [إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها] فإن الأمر بذلك توجه إليه على شريطة الإمكان لما وصفنا من أن الله تعالى لا يكلف أحداً مالا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر إعساره أنه غير قادر على أدائه ولم يكن شريح ولا أحد من السلف يخفى عليهم إن الله لا يكلف أحداً مالا يقدر عليه بل كانوا عالمين بذلك ولكنه ذهب عندى والله أعلم إلى أنه لم يتيقن وجود ذلك ويجوز أن يكون قادراً على أدائه مع ظهور إعساره فلذلك حبسه .

واختلفوا أهل العلم فى الحاكم إذا ثبت عنده إعساره وأطلقه من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال أصحابنا للطالب أن يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والملزوم فى الدين لا يمنع من دخول منزله للغذاء والغائط والبول فإن أعطاه الذى يلزمه الغذاء وموضع الخلاء فله أن يمنعه من إتيان منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعى ليس له أن يلزمه وقال الليث بن سعد يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من أجرته ولا نعلم أحداً قال بمثل قوله إلا الزهرى فإن الليث بن سعد روى عن الزهرى قال يؤاجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضى عنه والذى يدل على أن ظهور الإعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله ﷺ اشترى من أعرابى بعيراً إلى أجل فلما حل الأجل جاءه يتقاضاه فقال جئتنا وما عندنا شىء ولكن أقم حتى تأتى الصدقة فجعل الأعرابى يقول واغدراه فهم به عمر فقال ﷺ دعه فإن لصاحب الحق مقالا فأخبر النبى ﷺ أنه ليس عنده شىء ولم يمنعه الاقتضاء وقال إن لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على أن الإعسار بالدين غير مانع اقتضاءه ولزومه به وقوله أقم حتى تأتى الصدقة يدل على أن النبى ﷺ إنما اشترى البعير للصدقة لا لنفسه لأنه لو كان اشتراه لنفسه لم يكن ليقضيه من إبل الصدقة لأنه لم يكن تحل له الصدقة فهذا يدل على أن

من اشترى لغيره يلزمه ثمن ما اشترى وإن حقوق العقد متعلقة به دون المشترى له لأن النبي ﷺ لم يمنعه اقتضاءه ومطالبته به وهو فى معنى الحديث الذى رواه أبو رافع أن النبي ﷺ استسلف بكراً ثم قضاه من إبل الصدقة لأن السلف كان ديناً على مال الصدقة . وروى فى خبر آخر عن النبي ﷺ أنه قال لصاحب الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن وقال فى اليد اللزوم وفى اللسان الاقتضاء وحدثنا من لا أتهم فى الرواية قال أخبرنا محمد ابن إسحاق قال حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا إبراهيم بن حمزة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلا لزم غريماً له بعشرة دنانير فقال له والله ما عندى شيء أقضيكه اليوم قال والله لا أفارقك حتى تقضيني أو تأتيني بحميل يتحمل عنك قال والله ما عندي قضاء ولا أجد من يتحمل عنى قال فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله إن هذا لزمنى فاستنظرته شهراً واحداً فأبى حتى أقضيه وآتيه بحميل فقلت والله ما أجد حميلا ولا عندى قضاء اليوم فقال رسول الله ﷺ هل تنظره شهراً واحداً قال لا قال أنا أحمل بها فتحمل بها رسول الله ﷺ فذهب الرجل فأتاه بقدر ما وعده فقال له رسول الله ﷺ من أين أصبت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله وفى هذا الحديث أن رسول الله ﷺ لم يمنعه من لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضاء . وحدثنا من لا أتهم فى الرواية قال حدثنا عبد الله بن على بن الجارود قال حدثنا إبراهيم بن أبى بكر بن أبى شيبة قال حدثنا ابن أبى عبيدة قال حدثنا أبى عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى سعيد الخدرى قال جاء أعرابى إلى النبي ﷺ يتقاضاه تمراً كان عليه وشدد عليه الأعرابى حتى قال له احرج عليك إلا قضيتنى فانتهره الصحابة فقالوا له ويحك أتدرى من تكلم فقال لهم إنى طالب حق فقال لهم النبي ﷺ هلا مع صاحب الحق كنتم ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها إن كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمر فنقضيك فقالت نعم بأبى أنت وأمى يا رسول الله فأقرضته فقضى الأعرابى وأطعمه فقال أوفيتنا أوفى الله لك فقال أولئك خيار الناس أنها لا قدست أمة لا يؤخذ الضعيف منها حقه غير متعتع فلم يكن عند النبي ﷺ ما يقضيه ولم ينكر على الأعرابى مطالبته واقتضاءه بذلك بل أنكر على الصحابة انتهارهم إياه وقال هلا مع صاحب الحق كنتم وهذا يوجب أن لا يكون منظراً بنفس الإعسار دون أن ينظره الطالب ويدل عليه

أيضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن العباس المؤدب قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن بريدة عن أبيه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من أنظر معسراً فله صدقة ومن أنظر معسراً فله بكل يوم صدقة فقلت يا رسول الله سمعتك تقول من أنظر معسراً فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من أنظر معسراً قبل أن يحل الدين فله صدقة ومن أنظره إذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن علي بن عبد الملك بن السراج قال حدثنا إبراهيم ابن عبد الله الهروي قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا سعيد بن حجنة الأسدي قال حدثني عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت أنه سمع أبا اليسر يقول قال رسول الله ﷺ من أنظر معسراً أو وضع له أظله الله يوم لا ظل إلا ظله فقوله في الحديث الأول من أنظر معسراً فله بكل يوم صدقة يوجب أن لا يكون منظراً بنفس الإعسار دون إنظار الطالب إياه لأنه لو كان منظراً بغير إنظاره لما صح القول بأن من أنظر معسراً فله بكل يوم صدقة إذ غير جائز أن يستحق الثواب إلا على فعله فأما من قد صار منظراً بغير فعله فإنه يستحيل أن يستحق الثواب بالإنظار وحديث أبي اليسر يدل على ذلك أيضاً من وجهين أحدهما ما أخبر عنه من استحقاق الثواب بإنظاره والثاني أنه جعل الإنظار بمنزلة الحط ومعلوم أن الحط لا يقع إلا بفعله فكذلك الإنظار وهذا كله يدل على أن قوله تعالى [فنظرة إلى ميسرة] ينصرف على أحد وجهين إما أن يكون وقوع الإنظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته إذ كان غير مستحق لها لأن النبي ﷺ إنما جعل مطل الغني ظلماً فإذا ثبت إعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فأمر الله بإنظاره من الحبس فلا يوجب ذلك ترك لزومه أو أن يكون المراد الندب والإرشاد إلى إنظاره بترك لزومه ومطالبته فلا يكون منظراً إلا بنظرة الطالب بدلالة الأخبار التي أوردناها ، فإن قال قائل اللزوم بمنزلة الحبس لا فرق بينهما لأنه في الحالين ممنوع من التصرف ، قيل له ليس كذلك لأن اللزوم لا يمنعه التصرف فإنما معناه أن يكون معه من قبل الطالب من يراعي أمره في كسبه وما يستفيده فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقي قضاء من دينه وليس في ذلك إيجاب حبس ولا عقوبة وروى مروان بن معاوية قال حدثنا أبو مالك الأشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة قال قال رسول الله ﷺ إن الله يقول لعبد

من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل أرجوك به من صلاة ولا صوم غير أنك كنت أعطيتني فضلا من مال فكنت أخالط الناس فأيسر على الموسر وأنظر المعسر فقال الله عز وجل نحن أحق بذلك منك تجاوزوا عن عبدي فغفر له فقال ابن مسعود هكذا سمعنا رسول الله ﷺ وهذا الحديث أيضاً يدل على مثل مادلت عليه الأخبار المتقدمة من أن الإنظار لا يقع بنفس الإعسار لأنه جمع بين إنظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب إليه غير واجب ٭ واحتج من حال بينه وبين لزومه إذا أعسر وجعله منظراً بنفس الإعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أصيب على عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال ﷺ تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله ﷺ خذوا ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك فاحتج القائل بما وصفنا بقوله ﷺ ليس لكم إلا ذلك وإن ذلك يقتضي نفي اللزوم ٭ فيقال له معلوم أنه لم يرد سقوط ديونهم لأنه لا خلاف أنه متى وجد كان الغرماء أحق بما فضل عن قوته وإذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم في ذمته فكذلك لا يمنع بقاء لزومهم له ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته وهذا هو معنى اللزوم لأنا لا نختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقد اقتضى ذلك ثبوت حق اللزوم لهم ولم ينتف ذلك بقوله ﷺ ليس لكم إلا ذلك كما لم ينتف بقاء حقوقهم فيما يستفيده وقول النبي ﷺ في الأخبار التي ذكرنا من إنظار المعسر وما ذكر من ترغيب الطالب في إنظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحالة الواجبة عن الغصوب والبيوع وزعم الشافعي أنه إذا كان حالا في الأصل لا يصح التأجيل به وذلك خلاف الآثار التي قدمنا لأنها قد اقتضت جواز تأجيله ويبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن أجل قبل أن يحل أو بعد ما حل وقد تقدم سنده ٭ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا أبو الأحوص عن سعيد بن مسروق عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم قال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم قال ههنا أحد من بني فلان فقام رجل فقال أنا يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ ما منعك أن تجيبني في المرتين الأوليين إني لم أنوه بكم إلا خيراً إن صاحبكم مأسور بدينه فلقد رأيته أدى عنه حتى

ما أحد يطالبه بشيء * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثني سليمان بن داود المهري النهدي قال حدثنا وهب قال حدثني سعيد بن أبي أيوب أنه سمع أبا عبد الله القرشي يقول سمعت أبا بردة بن أبي موسى الأشعري يقول عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال إن أعظم الذنوب عند الله أن يلقاه عبد بعد الكبائر التي نهاه الله عنها أن يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء وفي هذين الحديثين دليل على أن المطالبة واللزوم لا يسقطان عن المعسر كما لم تسقط عنه المطالبة بالموت وإن لم يدع له وفاء * فإن قيل لا يخلو هذا الرجل المدين إذا مات مفلساً من أن يكون مفرطاً في قضاء دينه أو غير مفرط فإن كان مفرطاً فإنما هو مطالب عند الله بتفريطه كسائر الذنوب التي لم يتب منها وإن كان غير مفرط فالله تعالى لا يؤاخذه به لأن الله لا يؤاخذ أحداً إلا بذنبه * قيل له إنما ذلك فيمن فرط في في قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مفلساً فيكون مؤاخذاً به وهذا حكم المعسر بدين الآدمي لأنا لا نعلم توبته من تفريطه فواجب أن يكون مطالباً به في الدنيا كما كان مؤاخذاً به عند الله تعالى * فإن قيل فينبغي أن تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط أصلاً أو فرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له لزوم من فرط ولم يتب ولا تجعلون له ذلك فيمن لم يفرط أو فرط ثم تاب * قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه أو علمنا أنه لم يكن مفرطاً في قضائه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب اللزوم كما اختلف حكمهما عند الله تعالى ولكنا لا نعلم أنه غير مفرط في الحقيقة لجواز أن يكون له مال يخبوه وقد أظهر الإعسار وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرته جائز أن يكون موسراً بأداء دينه ولا تكون لما أظهره حقيقة وإذا كان كذلك فحكم اللزوم والمطالبة قائم عليه كما تثبت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث أبي قتادة أيضاً يدل على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال كان رسول الله ﷺ لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت فقال أعليه دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري هما علي يا رسول الله قال فصلى عليه رسول الله ﷺ فلما فتح الله على رسول الله ﷺ قال أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً فعلي قضاؤه ومن ترك مالاً فلورثته فلو لم تكن

المطالبة قائمة عليه إذا مات مفلساً كان لا يترك الصلاة عليه إذا مات مفلساً لأنه كان يكون بمنزلة من لا دين عليه وفي هذا دليل على أن الإعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى إسماعيل بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان علي بن أبي طالب إذا أتاه رجل بغريمه قال هات بينة على مال أحبسه فإن قال فإني إذاً ألزمه قال وما منعك من لزومه وأما قول الزهري والليث بن سعد في إجارتهما الحر واستيفاء الدين من أجرته فخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله ﷺ أما الآية فقوله تعالى [وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة] ولم يقل فليؤاجر بما عليه وسائر الأخبار المروية عن النبي ﷺ ليس في شيء منها إجارته وإنما فيها أو تركه وحديث أبي سعيد الخدري ليس لكم إلا ذلك حين لم يجدوا له غير ما أخذوا .

قوله عز وجل [وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون] يعني والله أعلم أن التصدق بالدين الذي على المعسر خير من إنظاره به وهذا يدل على أن الصدقة أفضل من القرض لأن القرض إنما هو دفع المال وتأخير استرجاعه وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال قرض مرتين كصدقة مرة وروى علقمة عن عبد الله عن النبي ﷺ قال السلف يجري مجرى شطر الصدقة وروى عن عبد الله بن مسعود من قوله وعن ابن عباس مثله وعن إبراهيم وقتادة في قوله [وأن تصدقوا خير لكم] قالا برأس المال ه ولما سمى الله الإبراء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لأنه سمى الزكاة صدقة وهي على ذي عسرة فلو خلينا والظاهر كان واجباً جوازه عن سائر أموالها التي فيها الزكاة من عين ودين وغيره إلا أن أصحابنا قالوا إنما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره لأن الدين إنما هو حق ليس بعين والحقوق لا تجري مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته إياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكاة في سائر الأحوال ألا ترى أن الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة في قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس - إلى قوله - فمن تصدق به فهو كفارة له] والمراد به العفو عن القصاص ولا نعلم خلافاً بين أهل العلم أن العفو عن القصاص غير مجزيء في الكفارة وقال تعالى حاكياً عن أخوة يوسف [وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا] وهم لم يسألوه أن يتصدق عليهم بماله وإنما سألوه أن يبيعهم ولا يمنعهم الكيل لأنهم كانوا متمولين بدياً ألا ترى أنهم

قالوا فأوف لنا الكيل وهو ما اشتروه ببضاعتهم فإذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن إطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى أعلم .

باب عقود المداينات

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] قال أبو بكر ذهب قوم إلى أن الكتاب والإشهاد على الديون الآجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى [فاكتبوه - إلى قوله - فاستشهدوا شهيدين من رجالكم] ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته] روى ذلك عن أبي سعيد الخدري والشعبي والحسن وقال آخرون هي محكمة لم ينسخ منها شيء وروى عاصم الأحول وداود ابن أبي هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لا والله إن آية الدين محكمة وما فيها نسخ ، وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبي عن أبي بردة عن أبي موسى قال ثلاثة يدعون الله ولا يستجيب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل أعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] ورجل له على رجل دين ولم يشهد عليه به ، قال أبو بكر وقد روى هذا الحديث مرفوعا إلى النبي ﷺ وروى جويبر عن الضحاك إن ذهب حقه لم يؤجر وإن دعا عليه لم يجب لأنه ترك حق الله وأمره وقال سعيد بن جبير [وأشهدوا إذا تبايعتم] يعني وأشهدوا على حقوقكم إذا كان فيها أجل أو لم يكن فيها أجل فأشهد على حقك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء أيشهد الرجل على أن بايع بنصف درهم قال نعم هو تأويل قوله تعالى [وأشهدوا إذا تبايعتم] وروى مغيرة عن إبراهيم قال يشهد ولو على دستجة بقل وقد روى عن الحسن والشعبي إن شاء أشهد وإن شاء لم يشهد لقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً] وروى ليث عن مجاهد أن ابن عمر كان إذا باع أشهد ولم يكتب وهذا يدل على أنه رآه ندبا لأنه لو كان واجبا لكانت الكتابة مع الإشهاد لأنهما مأمور بهما في الآية ، قال أبو بكر لا يخلو قوله تعالى [فاكتبوه - إلى قوله تعالى - واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وقوله تعالى [وأشهدوا إذا تبايعتم] من أن يكون موجباً للكتابة والإشهاد على الديون الآجلة في حال نزولها وكان هذا حكما مستقراً ثابتاً إلى أن ورد نسخ إيجابه بقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته]

وأن يكون نزول الجميع معاً فإن كان كذلك فغير جائز أن يكون المراد بالكتابة والإشهاد الإيجاب لامتناع ورود الناسخ والمنسوخ معاً فى شيء واحد إذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعالى [وأشهدوا إذا تبايعتم] وقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً] وجب الحكم بورودهما معاً فلم يرد الأمر بالكتاب والإشهاد إلا مقروناً بقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته] فثبت بذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب وما روى عن ابن عباس من أن آية الدين محكمة لم ينسخ منها شيء لا دلالة فيه على أنه رأى الإشهاد واجباً لأنه جائز أن يريد أن الجميع ورد معاً فكان فى نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الإشهاد ندباً وهو قوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً] وما روى عن ابن عمر إنه كان يشهد وعن إبراهيم وعطاء أنه يشهد على القليل كله عندنا أنهم رأوه ندباً لا إيجاباً وما روى عن أبى موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم أحدهم من له على رجل دين ولم يشهد فلا دلالة على أنه رآه واجباً ألا ترى أنه ذكر معه من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ولا خلاف أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها وإنما هذا القول منه على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل إلى ما جعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة والاشهاد والرهن المذكور جميعه فى هذه الآية ندب وإرشاد إلى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وإن شيئاً منه غير واجب وقد نقلت الأمة خلف عن سلف عقود المداينات والأشرية والبياعات فى أمصارهم من غير إشهاد مع علم فقهائهم بذلك من غير نكير منهم عليهم ولو كان الإشهاد واجباً لما تركوا النكير على تاركه مع علمهم به وفى ذلك دليل على أنهم رأوه ندباً وذلك منقول من عصر النبى ﷺ إلى يومنا هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها وأشريتها لورد النقل به متواتراً مستفيضاً ولأنكرت على فاعله ترك الإشهاد فلما لم ينقل عنهم الإشهاد بالنقل المستفيض ولا إظهار النكير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب والإشهاد فى الديون والبياعات غير واجبين وقوله تعالى [فاكتبوه] مخاطبة لمن جرى ذكره فى أول الآية وهو [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين] فإنما أمر بذلك للمتداينين * فإن قيل ما وجه قوله تعالى [بدين] والتداين لا يكون إلا بدين * قيل له

لأن قوله تعالى [تداينتم] لفظ مشترك يحتمل أن يكون من الدين الذى هو الجزاء كقوله تعالى [مالك يوم الدين] يعنى يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتم فأزال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى [بدين] وقصره على المعاملة بالدين وجائز أن يكون على جهة التأكيد وتمكين المعنى فى النفس * وقوله تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] ينتظم سائر عقود المداينات التى يصح فيها الآجال ولا دلالة فيه على جواز التأجيل فى سائر الديون لأن الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل فى سائر الديون وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان ديناً مؤجلا ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل فى الدين وامتناعه ألا ترى أنها لم تقتض جواز دخول الأجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعاً مؤجلين وهو بمنزلة قوله من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم لا دلالة فيه على جواز السلم فى سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وإنما ينبغى أن يثبت جوازه فى المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة أخرى وإذا ثبت أنه مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك إلى أن نسلم فيه إلى أجل معلوم وكما تدل الآية على جواز عقود المداينات ولم يصح الاستدلال بعمومها فى إجازة سائر عقود المداينات لأن الآية إنما فيها الأمر بالإشهاد إذا صحت المداينة كذلك لا تدل على جواز شرط الأجل فى سائر الديون وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا صح الدين والتأجيل فيه وقد احتج بعضهم فى جواز التأجيل فى القرض بهذه الآية إذ لا تفرق بين القرض وسائر عقود المداينات وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم وليس ذلك عندنا كما ذكر لأنه لا دلالة فيها على جواز كل دين ولا على جواز التأجيل فى جميعها وإنما فيها الأمر بالإشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة أن يكون المراد به الإشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال فوجب أن يكون مراده إذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل فى استدلاله ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى [إذا تداينتم بدين] قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة إذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض فوجب أن يكون القرض خارجا منه قال أبو بكر وقوله تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] قد اشتمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا أو ديناً فمن اشترى داراً أو عبداً بألف درهم إلى أجل كان

مأموراً بالكتاب والإشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على أنها مقصورة فى دين مؤجل فى أحد البدلين لا فيهما جميعاً لأنه تعالى قال [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] ولم يقل بدينين فإنما أثبت الأجل فى أحد البدلين فغير جائز وجود الأجل فى البدلين جميعاً وقد نهى النبى ﷺ عن الدين بالدين وأما إذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز فى السلم وفى الصرف إلا أن ذلك مقصوراً على المجلس ولا يمتنع أن يكون السلم مراداً بالآية لأن التأجيل فى أحد البدلين وهو السلم وقد أمر الله تعالى بالإشهاد على عقد مداينة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن أبى حسان عن ابن عباس قال أشهد أن السلم المؤجل فى كتاب الله وأنزل فيه أطول آية فى كتاب الله [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] فأخبر ابن عباس أن السلم المؤجل مما أنطوى تحت عموم الآية وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من إبدال المنافع أو الأعيان نحو الأجرة المؤجلة فى عقود الإجارات والمهر إذا كان مؤجلا وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابة المؤجلة لأن هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد مداينة وقد بينا أن الآية إنما اقتضت هذا الحكم فى أحد البدلين إذا كان مؤجلا لا فيهما لأنه قال [إذا تداينتم بدين إلى أجل] فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذى ثبت به دين مؤجل ولم تفرق بين أن يكون ذلك الدين بدلا من منافع أو أعيان فوجب أن يكون جميع المندوب إليه من الكتاب والإشهاد مراداً بها هذه العقود كلها وأن ما يكون ما ذكر من عدد الشهود وأوصاف الشهادة معتبراً فى سائرها إذ ليس فى اللفظ تخصيص شىء منه دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين فى النكاح إذا كان المهر دينا مؤجلا وفى الخلع والإجارة والصلح من دم العمد وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز الاقتصار بهذه الأحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض مع شمول الآية لجميعها ء وقوله تعالى [إلى أجل مسمى] يعنى معلوما وقد روى ذلك عن جماعة من السلف وقال النبى ﷺ من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم وقوله تعالى [وليكتب بينكم كاتب بالعدل] فيه أمر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس أن يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وإن لم يكن حتما فإن سبيله إذا كتب أن يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثق من الأمور التى من أجلها يكتب الكتاب بأن يكون شرطاً صحيحاً جائزاً على ما توجبه الشريعة

وتقتضيه وعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعاني وتجنب الألفاظ المشتركة وتحري تحقيق المعاني بألفاظ مبينة خارجة عن حد الشركة والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما أمكن حتى يحصل المداينين معنى الوثيقة والاحتياط المأمور بهما في الآية ولذلك قال تعالى عقيب الأمر بالكتاب [ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله] يعني والله أعلم ما بينه من أحكام العقود الصحيحة والمداينات الثابتة الجائزة لكي يحصل لكل واحد من المتداينين ما قصد من تصحيح عقد المداينة ولأن الكاتب بذلك إذا كان جاهلا بالحكم لا يأمن أن يكتب ما يفسد عليهما ما قصداه ويبطل ما تعاقداه والكتاب وإن لم يكن حتما وكان ندبا وإرشادا إلى الأحوط فإنه متى كتب فواجب أن يكون على هذه الشريطة كما قال عز وجل [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق] فانتظم ذلك صلاة الفرض والنفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث فعليه أن لا يفعلها إلا بشرائطها من الطهارة وسائر أركانها وكما قال النبي ﷺ من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى أراد أن يسلم فعليه استيفاء الشرائط فكذلك كتاب الدين والإشهاد ليس بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب أن يكتبه على الوجه الذي أمره الله تعالى به وأن يستوفي فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته وقد اختلف السلف في لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبي أنه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه وقال السدي واجب على الكاتب في حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها [ولا يضار كاتب ولا شهيد] قال أبو بكر قد بينا أن الكتاب غير واجب في الأصل على المتداينين فكيف يكون واجبا على الأجنبي الذي لا حكم له في هذا العقد ولا سبب له فيه وعسى أن يكون من رآه واجبا إلى أن الأصل واجب فكذلك على من يحسن الكتابة أن يقوم بها لمن يجب ذلك عليه والأصل وإن لم يكن واجبا عندنا فإن المتداينين متى قصدا إلى ما ندبهما إليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا عالمين بذلك فإنه فرض على من علم ذلك أن يبينه لهما وليس عليه أن يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه أو يكتبه لهما أجير أو متبرع بإملاء من يعلمه كما لو أراد إنسان أن يصوم صوما تطوعا أو يصلي صلاة تعرف أحكامهما كان على العالم بذلك إذا سئل أن يبينه لسائله وإن لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا لأن على العلماء بيان النوافل

والمندوب إليه إذا سألوا عنها كما أن عليهم بيان الفروض وقد كان على النبي ﷺ بيان النوافل والمندوب إليه كما أن عليه بيان الفروض قال الله تعالى [يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك] وقال تعالى [لتبين للناس ما نزل إليهم] وفيما أنزل الله على نبيه أحكام النوافل فكان عليه بيانها لأمته كبيان الفروض وقد نقلت الأمة عن نبيها ﷺ بيان المندوب إليه كما نقلت عنه بيان الفروض وإذا كان كذلك فعلى من علم علماً من فرض أو نفل ثم سئل عنه أن يبينه لسائله وقال الله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم] وقال النبي ﷺ من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها لسائلها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فأما أن يلزمه أن يتولى الكتابة بيده فهذا مالا أعلم أحداً يقوله اللهم إلا أن لا يوجد من يكتبه فغير ممتنع أن يقول قائل عليه كتبه ولو كان كتب الكتاب فرضاً على الكاتب لما كان الإستيجار يجوز عليه لأن الإستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح فلما لم يختلف الفقهاء في جواز أخذ الأجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على أن كتبه ليس بفرض لا على الكفاية ولا على التعيين قوله تعالى [ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله] نهى للكاتب أن يكتب على خلاف العدل الذي أمر الله به وهذا النهي على الوجوب إذا كان المراد به كتبه على خلاف ما توجبه أحكام الشرع كما تقول لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور العورة ليس ذلك أمراً بالصلاة النافلة ولا نهياً عن فعلها مطلقاً وإنما هو نهي عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى [ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب] هو نهي عن كتبه على خلاف الجائز منه إذ ليست الكتابة في الأصل واجبة عليه ألا ترى أن قول القائل لا تأب أن تصلي النافلة بطهارة وستر العورة ليس فيه إيجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفنا وقوله تعالى [وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] فيه إثبات إقرار الذي عليه الحق وإجازة ما أقر به وإلزامه إياه لأنه لولا جواز إقراره إذا أقر ولم يكن إملاء الذي عليه الحق بأولى من إملاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز إقرار كل مقر بحق عليه وقوله عز وجل [وليتق الله

ربه ولا يبخس منه شيئاً] يدل على أن كل من أقر بشيء لغيره فالقول قوله فيه لأن البخس هو النقص فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على أنه إذا بخس كان قوله مقبولا وهو نظير قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن] لما وعظهن في الكتمان دل على أن المرجع فيه إلى قولهن وكقوله تعالى [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] قد دل ذلك أنهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذي عليه الحق في ترك البخس دليل على أن المرجع إلى قوله فيما عليه وقد ورد الأثر عن النبي ﷺ بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فجعل القول من ادعى عليه دون المدعي وأوجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى [ولا يبخس منه شيئاً] في إيجاب الرجوع إلى قوله ه واحتج بعضهم بهذه الآية على أن القول قول المطلوب في الأجل لأن الله رد الإملاء إليه ووعظه في البخس بقوله تعالى [ولا يبخس منه شيئاً] في صدقه في مبلغ المال فيقال إنما وعظه في البخس وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الأجل ونقصانه وهو لو أسقط الأجل كله بعد ثبوته لبطل كما لا يوعظ الطالب في نقصان ماله إذ لو أبرأه من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا أن المراد بالبخس في مقدار الدين لا في الأجل فليس إذاً في الآية دليل على أن القول قول المطلوب في الأجل ه فإن قيل إثبات الأجل في المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب في نقصان المال ومقداره وجب أن يكون القول قوله في الأجل لما فيه من بخس المال ونقصانه إذ قد تضمنت الآية تصديقه في بخسه والبخس تارة يكون بنقصان المقدار وتارة بنقصان الصفة من أجل رداءة في المقربه ه قيل له لما قال تعالى [وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] اقتضى ذلك النهي عن بخس الحق نفسه فكان تقديره ولا يبخس من الدين شيئاً ومدعي الأجل غير باخس من الدين ولا ناقص له إذ كان بخس الدين هو نقصان مقداره وليس الأجل هو الدين ولا بعضه وإذا كان كذلك فلا دلالة في الآية على تصديقه على دعوى الأجل ويدلك على أن الأجل ليس من الدين إن الدين قد يحل ويبطل الأجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الأجل ويعجل الدين فيكون الذي عجل هو الدين الذي كان مؤجلا وإذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى [ولا يبخس منه شيئاً] يعني من الدين شيئاً لم يتناول ذلك

الأجل ولم يدل عليه ومن جهة أخرى أن الأجل إنما يوجب نقصاً فيه من طريق الحكم لأن المقبوض بعد الأجل وقبله إذا كان على صفة واحدة فقد علمت أنه لا تأثير له فى نقصان المقبوض وإنما يقال أنه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لا على الحقيقة وقد تناولت الآية البخس الذى هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه فى نفسه من رداءة أو غبن أو غيرها نحو إقراره بالدرهم السود والحنطة الردية فإن ذلك كله بخس من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فلم يجز أن يتناول بعض الأجل الذى ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لأن اللفظ متى أريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه ، وفى هذه الآية دلالة على أن القول قول الطالب فى الأجل لأنه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه - إلى قوله - واستشهدوا شهيدين من رجالكم] اقتضى ذلك الإشهاد على المتداينين جميعاً إذا كان المال مؤجلا فلو كان القول قول المطلوب فى الأجل لما احتيج إلى الإشهاد به على الطالب وفى وجوب الإشهاد على الطالب بالتأجيل دلالة على أن القول قوله وأن المطلوب غير مصدق عليه إذ لو كان مصدقاً فيه لما بقى للإشهاد على الطالب موضع ولا معنى ، فإن قال قائل إنما حكم الإشهاد مقصور على المطلوب دون الطالب ، قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لأنه قال [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] ثم عطف عليه قوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] فخاطب المتداينين جميعاً وأمرهما بالاستشهاد فلو جاز لقائل أن يقول إن المطلوب مخصوص به جاز للآخر أن يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الآية أن يكون الإشهاد عليهما جميعاً وأن يكونا مندوبين إليه وإذا ثبت ذلك لم يكن للإشهاد على الطالب بالدين المؤجل حكم لأنه مقبول القول فى نفيه دل ذلك على أن المرجع إلى قوله فى الأجل وإنما جعل الله الإملاء إلى المطلوب إذا أحسن ذلك وإن كان لو أملى غيره وأقر المطلوب به جاز لأنه أثبت فى الإقرار وأذكر للشهود متى أرادوا أن يتذكروا الشهادة وكان الإملاء سبباً للاستذكار كما أمر باستشهاد امرأتين لتذكر إحداهما الأخرى والله تعالى أعلم .

باب الحجر على السفيه

قال الله تعالى [فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو

فليملل وليه بالعدل] قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفيه ومن مبطليه بهذه الآية فاحتج مثبتوا الحجر للسفيه بقوله تعالى [فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل] فأجاز لولى السفيه الإملاء عنه واحتج مبطلو الحجر بما فى مضمون الآية من جواز مداينة السفيه بقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] إلى قوله تعالى [فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفاً] فأجاز مداينة السفيه وحكم بصحة إقراره فى مداينته وإنما خالف بينه وبين غيره فى إملاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة وقالوا إن قوله تعالى [فليملل وليه بالعدل] إنما المراد به ولى الدين وقد روى ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز أن يكون المراد ولى السفيه على معنى الحجر عليه وإقراره بالدين عليه لأن إقرار ولى المحجور عليه غير جائز عليه عند أحد فعلمنا أن المراد ولى الدين فأمر بإملاء الكتاب حتى يقر به المطلوب الذى عليه الدين * قال أبو بكر اختلف السلف فى السفيه المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي وروى ذلك عن الحسن فى قوله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] قال الصبي والمرأة وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا تعطى الجارية مالها وإن قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على التى لا تقوم بحفظ المال لأنه لا خلاف أنها إذا كانت ضابطة لأمرها حافظة لمالها دفع إليها إذا كانت بالغاً قد دخل بها زوجها وقد روى عن عمر أنه قال لا تجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحول فى بيت زوجها حولا أو تلد بطناً وروى عن الحسن مثله وقال أبو الشعثاء لا تجوز لامرأة عطية حتى تلد أو يؤنس رشدها وعن إبراهيم مثله وهذا كله محمول على أنه لم يؤنس رشدها لأنه لا خلاف أن هذا ليس بحد فى استحقاق دفع المال إليها لأنها لو أحالت حولا فى بيت زوجها وولدت بطونا وهي غير مؤنسة للرشد ولا ضابطة لأمرها لم يدفع إليها مالها فعلمنا أنهم إنما أرادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها * وقد ذكر الله تعالى السفه فى مواضع منها ما أراد به السفه فى الدين وهو الجهل به فى قوله تعالى [ألا إنهم هم السفهاء] وقوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس] فهذا هو السفه فى الدين وهو الجهل والخفة وقال تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] فمن الناس من تأوله على أموالهم كما قال تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] يعنى لا يقتل بعضكم بعضاً وقال تعالى [فاقتلوا أنفسكم] والمعنى

ليقتل بعضكم بعضاً وهذا الذي ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لأن قوله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما مميز في اللفظ من الآخر وأحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال تعالى [أموالكم] وجب أن ينصرف ذلك إلى أموال المخاطبين دون السفهاء وغير جائز أن يكون المراد السفهاء لأن السفهاء لم يتوجه الخطاب إليهم بشيء وإنما توجه إلى العقلاء المخاطبين وليس ذلك كقوله تعالى [فاقتلوا أنفسكم] وقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] لأن القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد لم يتميز أحد الفريقين من الآخر في حكم المخاطبة فلذلك جاز أن يكون المراد فليقتل بعضكم بعضاً ، وقد قيل إن أصل السفه الخفة ومن ذلك قول الشاعر :

مشين كما اهتزت رماح تسفهت أعاليها مر الرياح النواسم

يعني استخفتها الرياح وقال آخر :

نخاف أن تسفه أحلامنا فنحمل الدهر مع الحامل

أي تخف أحلامنا ويسمى الجاهل سفيها لأنه خفيف العقل ناقصه فمعنى الجهل شامل لجميع من أطلق اسم السفيه والسفيه في أمر الدين هو الجاهل فيه والسفيه في المال هو الجاهل لحفظه وتدبيره والنساء والصبيان أطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم والسفيه في رأيه الجاهل فيه والبذيء اللسان يسمى سفيهاً لأنه لا يكاد يتفق إلا في جهال الناس ومن كان خفيف العقل منهم وإذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجوه رجعنا إلى مقتضى لفظ الآية في قوله تعالى [فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً] فاحتمل أن يريد به الجهل بإملاء الشرط وإن كان عاقلا مميزاً غير مبذر ولا مفسد وأجاز لولى الحق أن عليه حتى يقر به السفيه الذي عليه الحق ويكون ذلك أولى بمعنى الآية لأن الذي عليه الحق هو المذكور في أول الآية بالمداينة ولو كان محجوراً عليه لما جازت مداينته ومن جهة أخرى أن ولى المحجور عليه لا يجوز إقراره عليه بالدين وإنما يجوز على قول من يرى الحجر أن يتصرف عليه القاضي ببيع أو شرى فأما وليه فلا نعلم أحداً يجيز تصرف أوليائه عليه ولا إقرارهم وفي ذلك دليل على أنه لم يرد ولى السفيه وإنما أراد ولى الدين

وقد روى ذلك عن الربيع ابن أنس وقاله الفراء أيضاً ، وأما قوله [أو ضعيفاً] فقد قيل فيه الضعيف في عقله أو الصبي المأذون له لأن ابتداء الآية قد اقتضى أن يكون الذي عليه الحق جائز المداينة والتصرف فأجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ إلى حال إملاء الكتاب والإشهاد ذكر من لا يكمل لذلك إما لجهل بالشروط أو لضعف عقل لا يحسن معه الإملاء وإن لم يوجب نقصان عقله حجراً عليه وإما لصغر أو لخوف وكبر سن لأن قوله تعالى [أو ضعيفاً] يحتمل للأمرين جميعاً ولنتظمهما وذكر معهما من لا يستطيع أن يمل هو إما لمرض أو كبر سن انفلت لسانه عن الإملاء أو لخرس ذلك كله يحتمل وجائز أن تكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس في شيء منها دلالة على أن السفيه يستحق الحجر وأيضاً فلو كان بعض من يلحقه اسم السفيه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية في إثبات الحجر وذلك لأنه قد ثبت أن السفيه لفظ مشترك ينطوي تحته معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفه في الدين وذلك لا يستحق به الحجر لأن الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر في أموالهم ومنها السفه الذي هو البذاء والتسرع إلى سوء اللفظ ، وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه مصلحاً لماله غير مفسده ولا مبذره وقال تعالى [إلا من سفه نفسه] قال أبو عبيدة يريد أهلكها وأوبقها ، وروى عن عبد الله بن عمر حين قال للنبي ﷺ إني أحب أن يكون رأسي دهيناً وقميصي غسيلاً وشراك نعلي جديداً أفمن الكبر هو يا رسول الله قال لا إنما الكبر من سفه الحق وغمص الناس وهذا يشبه أن يريد من جهل الحق لأن الجاهل يسمى سفيها والله تعالى أعلم .

ذكر اختلاف فقهاء الأمصار في الحجر على السفيه

كان أبو حنيفة رضي الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وإفلاس وإن حجر عليه القاضي ثم أقر بدين أو تصرف في ماله ببيع أو هبة أو غيرهما جاز تصرفه وإن لم يؤنس منه رشد فكان فاسداً ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك إن أقر به لإنسان أو باعه جاز ما صنع من ذلك وإنما يمنع من ماله ما لم يبلغ خمسة وعشرين سنة فإذا بلغها دفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول أبي حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن

عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر إنما يحجر على العبد وعن الحسن البصري مثل ذلك وقال أبو يوسف إذا كان سفيها حجرت عليه وإذا فلسته وحبسته حجرت عليه ولم أجز بيعه ولا شراءه ولا إقراره بدين إلا ببينة تشهد به عليه أنه كان قبل الحجر وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران عن ابن سماعة عن محمد في الحجر بمثل قول أبي يوسف فيه ويزيد عليه أنه إذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجوراً عليه حجر القاضي عليه مع ذلك أو لم يحجر وكان أبو يوسف يقول لا يكون محجوراً عليه بحدوث هذه الأحوال فيه حتى يحجر القاضي عليه فيكون بذلك محجوراً عليه وقال محمد إذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع إليه ماله ولم يجز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع أو اشترى نظر الحاكم فيه فإن رأى إجازته أجازه وهو ما لم يؤنس منه رشد بمنزلة الصبي الذي لم يبلغ إلا أنه يجوز لوصي الأب أن يشتري ويبيع على الذي لم يبلغ ولا يجوز أن يبيع ويشتري على الذي بلغ إلا بأمر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن أراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد ذلك ما بويع وما أدان به السفيه فلا يلحقه ذلك إذا صلحت حاله وهو مخالف للعبد وإن مات المولى عليه وقد أدان فلا يقضى عنه وهو في موته بمنزلته في حياته إلا أن يوصي بذلك في ثلاثه فيكون ذلك له وإذا بلغ الولد فله أن يخرج عن أبيه وإن كان أبوه شيخاً ضعيفاً إلا أن يكون الابن مولى عليه أو سفيهاً أو ضعيفاً في عقله فلا يكون له ذلك وقال الفريابي عن الثوري في قوله تعالى [وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] قال العقل والحفظ لماله وكان يقول إذا اجتمع فيه خصلتان إذا بلغ الحلم وكان حافظاً لماله لا يخدع عنه وحكى المزني عن الشافعي في مختصره قال وإنما أمر الله بدفع أموال اليتامى بأمرين لم يدفع إلا بهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح في الدين يكون الشهادة جائزة مع إصلاح المال والمرأة إذا أونس منها الرشد دفع إليها مالها تزوجت أو لم تتزوج كالغلام نكح أو لم ينكح لأن الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجاً وإذا حجر عليه الإمام في سفهه وإفساده ماله أشهد على ذلك فمن بايعه بعد الحجر فهو المتلف لماله ومتى أطلق عنه الحجر ثم عاد إلى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع إلى حال الإطلاق

أطلق عنه . قال أبو بكر قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلي الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين وقد بينا أن الأظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتوا الحجر بما روى هشام بن عروة عن أبيه أن عبدالله بن جعفر أتى الزبير فقال إني ابتعت بيعاً ثم أن علياً يريد أن يحجر علي فقال الزبير فإني شريكك في البيع فأتى علي عثمان فسأله أن يحجر على عبد الله بن جعفر فقال الزبير أنا شريكه في هذا البيع فقال عثمان كيف أحجر على رجل شريكه الزبير قالوا فهذا يدل على أنهم جميعاً وقد رأوا الحجر جائزاً ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم . قال أبو بكر لا دلالة في ذلك على أن الزبير رأى الحجر وإنما يدل ذلك على تسويغه لعثمان الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته إياه فيه وذلك لأن هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وأيضاً فإن الحجر على وجهين أحدهما الحجر في منع التصرف والإقرار والآخر في المنع من المال وجائز أن يكون الحجر الذي رآه عثمان وعلي هو المنع من ماله لأنه جائز أن يكون سن عبد الله بن جعفر في ذلك الوقت خمساً وعشرين سنة وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع إليه ماله قبل بلوغ هذه السن إذا لم يؤنس منه رشد وهذا عبد الله بن جعفر هو من الصحابة وقد أبى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ويحتجون أيضاً بما روى الزهري عن عروة عن عائشة أنه بلغها أن ابن الزبير بلغه أنها باعت بعض رباعها فقال لتنتهين أو لأحجرت عليها فبلغها ذلك فقالت لله علي أن لا أكلمه أبداً قالوا فهذا يدل على أن ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر إلا أنها أنكرت عليه أن تكون هي من أهل الحجر فلولا ذلك لبينت أن الحجر لا يجوز ولردت عليه قوله . قال أبو بكر قد ظهر النكير منها في الحجر وهذا يدل على أنها لم تر الحجر جائزاً ولولا ذلك لما أنكرته إن كان ذلك شيئاً يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من النكير يدل على أنها كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر . فإن قيل إنما لم تسوغ الاجتهاد في الحجر عليها فأما في الحجر مطلقاً فلا ولو كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر لقالت إن الحجر غير جائز فتكتفي بذلك في إنكارها الحجر عليها . قيل له قد أنكرت الحجر على الإطلاق بقولها لله علي أن لا أكلمه أبداً ودعواك أنها أنكرت الحجر عليها خاصة دون إنكارها لأصل الحجر لا دلالة معها ومما يدل على بطلان الحجر ما حدثنا به

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيع فقال النبي ﷺ إذا بايعت فقل لا خلابة فكان الرجل إذا بايع يقول لا خلابة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله الأرزي وإبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي قالا حدثنا عبد الوهاب قال محمد عبد الوهاب بن عطاء قال أخبرني سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع وفي عقدته ضعف فأتى به أهله نبي الله ﷺ فقالوا يا نبي الله أحجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف فدعاه النبي ﷺ فنهاه عن البيع فقال يا نبي الله إني لا أصبر عن البيع فقال رسول الله ﷺ إن كنت غير تارك البيع فقل هاوها ولا خلابة فذكر في الحديث الأول أنه كان يخدع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ولو كان الحجر واجباً لما تركه النبي ﷺ والبيع وهو مستحق المنع منه ، فإن قال قائل فقد قال له النبي ﷺ إذا بايعت فقل لا خلابة فإنما أجاز له البيع على شريطة استيفاء البدل من غير مغابنة ، قيل له فليرض القائلون بالحجر منا على ما رضيه النبي ﷺ لهذا السفيه الذي كان يخدع في البيع وليس أحد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء لا من القائلين بالحجر ولا من نفاته لأن من يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولا يرون إطلاق التصرف له مع التقدمة إليه بأن يقول عند البيع لا خلابة ومبطلوا الحجر يجيزون تصرفه على سائر الأحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفيه بعد أن يكون عاقلا وأيضاً فإن جازت الثقة به في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبايعات فقد تجوز الثقة به في ضبط عقود المبايعات ونفي المغابنات عنها واللفظ الذي في هذا الخبر من قوله إذا بايعت فقل لا خلابة يستقيم على مذهب محمد فإنه يقول إن السفيه إذا بلغ فرفع أمره إلى الحاكم أجاز من عقوده ما لم تكن فيه مغابنة وضرر فأما سائر من يرى الحجر فإنه لا يعتبر ذلك قال أبو بكر ويجوز أن يقال إن مذهب محمد أيضاً مخالف للأثر لأن محمداً لا يجيز بيع المحجور عليه إلا أن يرفع إلى القاضي فيجيزه لجعله بيعاً موقوفاً كبيع أجنبي لو باع عليه بغير أمره والنبي ﷺ لم يجعل بيع الرجل الذي قال له إذا بايعت فقل لا خلابة موقوفاً بل جعله جائزاً نافذاً إذا قال لا خلابة فصار مذهب مثبتي الحجر مخالفاً لهذا الأثر وأما حديث أنس فإنه يحتج به الفريقان جميعاً فأما مثبتو

الحجر فإنهم يحتجون بأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع ولما قال لا أصبر عن البيع قال إذا بايعت فقل لا خلابة فأطلق له البيع على شريطة نفي التغابن فيه وأما مبطلوه فإنهم يستدلون بأنه لما قال إني لا أصبر عن البيع أطلق له النبي ﷺ التصرف وقال له إذا بعت فقل لا خلابة فلو كان الحجر واجباً لما كان قوله لا أصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه لأن أحداً من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكما أن الصبي والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالا لا نصبر عن البيع لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما إذا بايعتما فقولا لا خلابة وفي إطلاق النبي ﷺ له التصرف على الشريطة التي ذكرها دلالة على أن الحجر غير واجب وأن نهي النبي ﷺ له بديا عن البيع وقوله فقل لا خلابة على وجه النظر له والإحتياط لماله كما تقول لمن يريد التجارة في البحر أو في طريق مخوف لا تغرر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك وليس هذا بحجر وإنما هو مشورة وحسن نظر ومما يدل على بطلان الحجر أنهم لا يختلفون أن السفيه يجوز إقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة فوجب أن يكون إقراره بحقوق الآدميين التي لا تسقطها الشبهة أولى . فإن قال قائل المريض جائز الإقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز إقراره ولا هبته إذا كان عليه دين محيط بماله فليس جواز الإقرار بالحد والقصاص أصلا للإقرار بالمال والتصرف فيه . قيل له إن إقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وإنما نبطله إذا اتصل بمرضه الموت لأن تصرفه مراعى معتبر بالموت فإذا مات صار تصرفه واقعاً في حق الغير الذي هو أولى منه به وهم الغرماء والورثة فأما تصرفه في الحال فهو جائز ما لم يطرأ الموت ألا ترى أنا لا نفسخ هبته ولا نوجب السعاية على من أعتقه من عبيده حتى يحدث الموت فإقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين في حال الحياة .

ومما يحتج به مثبتو الحجر قوله [ولا تبذر تبذيراً] وقوله تعالى [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك] الآية فإذا كان التبذير مذموماً منهياً عنه وجب على الإمام المنع منه وذلك بأن يحجر عليه ويمنعه التصرف في ماله وكذلك نهي النبي ﷺ عن إضاعة المال يقتضي منعه عن إضاعته بالحجر عليه وهذا لا دلالة فيه على الحجر لأنا نقول إن التبذير محظور

وينهى فاعله عنه وليس فى النهى عن التبذير ما يوجب الحجر لأنه إنما ينبغى أن يمنعه التبذير فأما أن يمنعه من التصرف فى ماله ويبطل بياعاته وإقراره وسائر وجوه تصرفه فإن هذا الموضع هو الذى فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس فى الآية ما يوجب المنع من شىء منه وذلك لأن الإقرار نفسه ليس من التبذير فى شىء لأنه لو كان مبذراً لوجب منع سائر المقرين من إقرارهم وكذلك البيع بالمحاباة لا تبذير فيه لأنه لو كان مبذراً لوجب أن ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة وإذا كان كذلك فالذى تقتضيه الآية النهى عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر فى العقود التى لا تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لأنه يجيز من عقوده ما لا محاباة فيه ولا إتلاف لماله إلا أن الذى فى الآية إنما هو ذم المبذرين والنهى عن التبذير ومن ينفى الحجر يقول إن التبذير مذموم منهى عن فعله فأما الحجر ومنع التصرف فليس فى الآية إيجابه ألا ترى أن الإنسان منهى عن التغرير بماله فى البحر وفى الطريق المخوفة ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ولو أن إنساناً ترك نخله وشجره وزرعه لا يسقيها وترك عقاره ودوره لا يعمرها لم يكن للإمام أن يجبره على الإنفاق عليها لئلا يتلف ماله كذلك لا يحجر عليه فى عقوده التى يخاف فيها توى ماله وكذلك نهى النبى ﷺ عن إضاعة المال لا دلالة فيه على الحجر كما بيناه فى التبذير. ومما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه أن العاقل البالغ إذا ظهر منه سفه وتبذير فإن الفقهاء الذى تقدم ذكر أقاويلهم من موجبى الحجر ما خلا محمد بن الحسن يقول إذا حجر عليه القاضى بطل من عقوده وإقراره ما كان بعد الحجر وإذا كان جائز التصرف قبل حجر القاضى فمعنى الحجر حينئذ أنى قد أبطلت ما يعقده أو ما يقر به فى المستقبل وهذا لا يصح لأن فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع بعتنيه وعقد عاقدتنيه فقد فسخته أو كل خيار بشريطة لى فى البيع فقد أبطلته أو تقول امرأة كل أمر تجعله إلى فى المستقبل فقد أبطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود الموجودة فى المستقبل. ومما يلزم أبا يوسف ومحمد فى هذا أنهما يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل وفى ذلك إبطال الحجر لأنه إن كان الحجر واجباً لئلا يتلف ماله فإنه قد يصل إلى إتلافه بالتزويج وذلك بأن يتزوج امرأة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس

إذا في هذا الحجر احتراز من إتلاف المال . وأما اشتراط الشافعي في إيناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز الشهادة فإنه قول لم يسبقه إليه أحد ويجب على هذا أن لا يجيز إقرارات الفساق عند الحكام على أنفسهم وأن لا يجيز بيوعهم ولا أشريتهم وينبغي للشهود أن لا يشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وأن لا يقبل القاضي من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولا يقبل عليه دعوى المدعى عليه حتى يصح عنده جواز شهادته إذ لا يجوز عنده إقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقوده وهو محجور عليه وهذا خلاف الإجماع ولم يزل الناس منذ عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا يتخاصمون في الحقوق فلم يقل النبي ﷺ ولا أحد من السلف لا أقبل دعاويكم ولا أسأل أحداً عن دعوى غيره إلا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمي الذي خاصم إلى النبي ﷺ أنه رجل فاجر بحضرته ولم يبطل النبي ﷺ خصومته ولا سأل عن حاله وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد قال حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة إلى النبي ﷺ فقال الحضرمي يا رسول الله إن هذا غلبني على أرض كانت لأبي فقال الكندي هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق فقال النبي ﷺ للحضرمي ألك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال يا رسول الله إنه فاجر ليس يبالي ما حلف ليس يتورع من شيء فقال ليس لك منه إلا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر لسأل ﷺ عن حاله أو لأبطل خصومته لإقرار الخصم بأنه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا خلاف بين الفقهاء أن المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الأملاك ونفاذ العقود والإقرارات والكفر أعظم الفسوق وهو غير موجب للحجر فكيف يوجبه الفسق الذي هو دونه وهذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء إن المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف والأملاك ونفاذ العقود .

باب الشهود

قوله عز وجل [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] قال أبو بكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين في قوله [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل] ثم عطف عليه قوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] دل ذلك على معنيين أحدهما أن يكون من صفة الشهود لأن الخطاب توجه إليهم بصفة الإيمان ولما قال في نسق الخطاب [من رجالكم]

كان كقوله من رجال المؤمنين فاقتضى ذلك كون الإيمان شرطاً في الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما فحوى الخطاب من الدلالة من وجهين أحدهما قوله تعالى [إذا تداينتم بدين - إلى قوله تعالى - وليملل الذي عليه الحق] وذلك في الأحرار دون العبيد والدليل عليه أن العبد لا يملك عقود المداينات وإذا أقر بشيء لم يجز إقراره إلا بإذن مولاه والخطاب إنما توجه إلى من يملك ذلك على الإطلاق من غير إذن الغير فدل ذلك على أن من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى [من رجالكم] فظاهر هذا اللفظ يقتضي الأحرار كقوله تعالى [وانكحوا الأيامى منكم] يعني الأحرار ألا ترى أنه عطف عليه قوله تعالى [والصالحين من عبادكم وإمائكم] فلم يدخل العبيد في قوله تعالى [منكم] وفي ذلك دليل على أن من شرط هذه الشهادة الإسلام والحرية جميعاً وأن شهادة العبد غير جائزة لأن أوامر الله تعالى على الوجوب وقد أمر باستشهاد الأحرار فلا يجوز غيرهم ه وقد روى عن مجاهد في قوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] قال الأحرار ء فإن قيل إن ما ذكرت إنما يدل على أن العبد غير داخل في الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته ه قيل له لما ثبت بفحوى خطاب الآية أن المراد بها الأحرار كان قوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] أمراً مقتضياً للإيجاب وكان بمنزلة قوله تعالى واستشهدوا رجلين من الأحرار فغير جائز لأحد إسقاط شرط الحرية لأنه لو جاز ذلك لجاز إسقاط العدد وفي ذلك دليل على أن الآية قد تضمنت بطلان شهادة العبيد واختلف أهل العلم في شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن علي قال شهادة الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث أن علياً رضي الله عنه كان [(١)] يستثبت الصبيان في الشهادة وهذا يوهن الحديث الأول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن أنس قال ما أعلم أحداً رد شهادة العبد وقال عثمان البتي تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر أن ابن شبرمة كان يراها جائزة بأثر ذلك عن شريح وكان ابن أبي ليلى لا يقبل شهادة العبيد وظهرت الخوارج على الكوفة

---

(١) قوله (يستثبت الصبيان) أي يسألهم ويستثبت منهم فليس الإيراد استشهادهم ولذلك قال المصنف وهذا يوهن الحديث الأول .

وهو يتولى القضاء بها فأمروه بقبول شهادة العبيد وأشياء ذكروها له من آرائهم كان على خلافها فأجابهم إلى امتثالها فأقروه على القضاء فلما كان فى الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه إلى ما كان عليه من القضاء على أهل الكوفة وقال الزهرى عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان أن شهادة المملوك جائزة بعد العتق إذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان إبراهيم يجيز شهادة المملوك فى الشيء التافه وروى شعبة أيضاً عن يونس عن الحسن مثله وروى عن الحسن أنها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة فى إحدى الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعى لا تقبل شهادة العبيد فى شيء * قال أبو بكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على أن الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالأحرار دون العبيد ومما يدل من الآية على نفى شهادة العبد قوله تعالى [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] فقال بعضهم إذا دعى فليشهد وقال بعضهم إذا كان قد أشهد وقال بعضهم هو واجب فى الحالين والعبد ممنوع من الإجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الإجابة فدل أنه غير مأمور بالشهادة ألا ترى أنه ليس له أن يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب وإملائه والشهادة ولما لم يدخل فى خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة إذ كانت الشهادة غير متعينة على الشهداء وإنما هى فرض كفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل أحد فى نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الإمكان لحق المولى فهو أولى أن لا يكون من أهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى [وأقيموا الشهادة لله] وقال أيضاً [كونوا قوامين بالقسط شهداء لله - إلى قوله تعالى - ولا تتبعوا الهوى أن تعدلوا] فجعل الحاكم شاهداً لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله تعالى [وأقيموا الشهادة لله] فلما لم يجز أن يكون العبد حاكما لم يجز أن يكون شاهداً إذ كان كل واحد من الحاكم والشاهد به ينفذ الحكم ويثبت * ومما يدل على بطلان شهادة العبد قوله تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء] وذلك لأنه معلوم أنه لم يرد به نفى القدرة لأن الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على أن مراده نفى حكم أقواله وعقوده وتصرفه وملكه ألا ترى أنه جعل ذلك مثل للأصنام التى كانت تعبدها العرب على وجه المبالغة

فى نفى الملك والتصرف وبطلان أحكام أقواله فيما يتعلق بحقوق العباد . وقد روى عن
ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك
لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على أن شهادة العبد كلا شهادة كعقده وإقراره وسائر
تصرفاته التى هى من جهة القول فلما كانت شهادة العبد قولا وجب أن ينتفى وجوب حكمه
بظاهر الآية ومما يدل على بطلان شهادة العبد أن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما
لم يكن العبد من أهل الخطاب بالجهاد ولو حضره وقاتل لم يسهم له وجب أن لا يكون من
أهل الخطاب بالشهادة ومتى شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له
حكم وإن شهد القتال فى استحقاق السهم ويدل عليه أنه لو كان من أهل الشهادة لوجب
أن لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها أنه يلزمه غرم ما شهد به لأن ذلك من حكم الشهادة
كما أن نفاذ الحكم بها إذا أنفذها الحاكم من حكمها فلما لم يجز أن يلزمه الغرم بالرجوع
علمنا أنه ليس من أهلها وإن الحكم بشهادته غير جائز وأيضاً فإنا وجدنا ميراث الأنثى
على النصف من ميراث الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة
المرأة نصف شهادة الرجل وميراثها نصف ميراثه فوجب أن يكون العبد من حيث
لم يكن من أهل الميراث رأساً أن لا يكون من أهل الشهادة لأنا وجدنا لنقصان الميراث
تأثيراً فى نقصان الشهادة فوجب أن يكون نفى الميراث موجباً لنفى الشهادة وما روى عن
على بن أبى طالب فى جواز شهادة العبد فإنه لا يصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصاً
فى العبد إذا شهد على العبد ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أن العبد والحر سواء فيما تجوز
الشهادة فيه فإن قيل لما كان خبر العبد مقبولا إذا رواه عن النبى ﷺ لم يكن رقه مانعاً من
قبول خبره كذلك لا يمنع من قبول شهادته قيل له ليس الخبر أصلا للشهادة فلا يجوز
اعتبارها به ألا ترى أن خبر الواحد مقبول فى الأحكام ولا تجوز شهادة الواحد فيها
وأنه يقبل فيه فلان عن فلان ولا يقبل فى الشهادة إلا على جهة الشهادة على الشهادة وأنه
يجوز قبول خبره إذا قال قال رسول الله ﷺ ولا تجوز شهادة الشاهد إلا أن يأتى بلفظ
الشهادة والسماع والمعاينة لما يشهد به فإن الرجل والمرأة متساويان فى الأخبار مختلفان
فى الشهادة لأن شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا يجوز
الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته . قال أبو بكر قال محمد بن الحسن لو أن

حاكا حكم بشهادة عبد ثم رفع إلى أبطلت حكمه لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه وقد اختلف الفقهاء فى شهادة الصبيان فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا تجوز شهادة الصبيان فى شيء وهو قول ابن شبرمة والثورى والشافعى وقال ابن أبى ليلى تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم فى الجراح ولا تجوز على غيرهم وإنما تجوز بينهم فى الجراح وحدها قبل أن يتفرقوا ويجيئوا ويعلموا فإن افترقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكونوا قد أشهدوا على شهادتهم قبل أن يتفرقوا وإنما تجوز شهادة الأحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجوارى من الصبيان والأحرار قال أبو بكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير إبطال شهادة الصبيان وروى عن على إبطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء مثله وروى عبد الله بن حبيب بن أبى ثابت قال قيل للشعبى إن إياس بن معاوية لا يرى بشهادة الصبيان بأساً فقال الشعبى حدثنى مسروق إنه كان عند على كرم الله وجهه إذا جاءه خمسة غلمة فقالوا كنا ستة نتغاط فى الماء فغرق منا غلام فشهد الثلاثة على الإثنين أنهما غرقاه وشهد الإثنان أن الثلاثة غرقوه فجعل على الإثنين ثلاثة أخماس الدية وعلى الثلاثة خمسى الدية إلا أن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن على رضى الله عنه لأن أولياء الغريق إن ادعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم فى شهادتهم على غيرهم وإن ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعاً فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] وذلك خطاب للرجال البالغين لأن الصبيان لا يملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى [وليملل الذى عليه الحق] لم يدخل فيه الصبي لأن إقراره لا يجوز وكذلك قوله [وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] لا يصح أن يكون خطاباً للصبي لأنه ليس من أهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان قوله [من رجالكم] عائداً عليهم ثم قوله [ممن ترضون من الشهداء] يمنع أيضاً جواز شهادة الصبي وكذلك قوله [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] وهو نهى وللصبي أن يأبى من إقامة الشهادة وليس للمدعى إحضاره لها ثم قوله [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم

قلبه] غير جائز أن يكون خطاباً للصغار فلا يلحقهم المأثم بكتمانها ولما لم يجز أن يلحقه ضمان بالرجوع دل على أنه ليس من أهل الشهادة لأن كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع وأما إجازة شهادتهم فى الجراح خاصة وقبل أن يتفرقوا ويجيئوا فإنه تحكم بلا دلالة وتفرقة بين من لا فرق فيه فى أثر ولا نظر لأن فى الأصول أن كل من جازت شهادته فى الجراح فهى جائزة فى غيرها وأما اعتبار حالهم قبل أن يتفرقوا ويجيئوا فإنه لا معنى له لأنه جائز أن يكون هؤلاء الشهود هم الجناة ويكون الذى حملهم على الشهادة الخوف من أن يؤخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان إذا كان منهم جناية أحالته بها على غيره خوفاً من أن يؤخذ بها وأيضاً لما شرط الله فى الشهادة العدالة وأوعد شاهد الزور ما أوعده به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزع عن الكذب احتياطاً لأمر الشهادة فكيف تجوز شهادته من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولا حياء يردعه ولا مروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا أكذب من صبي فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فإن كان إنما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل أن يعلمهم غيرهم لأنه لا يتعمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لأنهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق إذا كانوا قد بلغوا الحد الذى يقومون بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يتعمدون الكذب لأسباب عارضة منها خوفهم من أن تنسب إليهم الجناية أو قصداً للمشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من أحوالهم فليس لأحد أن يحكم لهم بصدق الشهادة قبل أن يتفرقوا كما لا يحكم لهم بذلك بعد التفرق وعلى أنه لو كان كذلك وكان العلم حاصلا بأنهم لا يكذبون ولا يتعمدون لشهادة الزور فينبغي أن تقبل شهادة الإناث كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة فإذا اعتبر العدد فى ذلك وما يجب اعتباره فى الشهادة من اختصاصها فى الجراح بالذكور دون الإناث فواجب أن يستوفى لها سائر شروطها من البلوغ والعدالة ومن حيث أجازوا شهادة بعضهم على بعض فواجب أجازتها على الرجال لأن شهادة بعضهم على بعض ليست بآكد منها على الرجال إذ هم فى حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق واختلف فى شهادة الأعمى فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الأعمى بحال وروى نحوه عن على بن أبى طالب رضى الله

عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الأعمى بحال وروى عن أشعث مثله إلا أنه قال إلا أن تكون فى شىء رآه قبل أن يذهب بصره وروى ابن لهيعة عن أبى طعمة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الأعمى وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنى حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد أعمى عند إياس بن معاوية على شهادة فقال له إياس لا نرد شهادتك إلا أن لا تكون عدلا ولكنك أعمى لا تبصر قال فلم يقبلها وقال أبو يوسف وابن أبى ليلى والشافعى إذا علمه قبل العمى جازت وما علمه فى حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبى شهادة الأعمى جائزة وقال مالك والليث بن سعد شهادة الأعمى جائزة وإن علمه فى حال العمى إذا عرف الصوت فى الطلاق والإقرار ونحوه وإن شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل شهادته والدليل على بطلان شهادة الأعمى ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن محمد ابن ميمون البلخى الحافظ قال حدثنا يحيى بن موسى يعرف [1] بخت قال حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس قال سئل ﷺ عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فاشهد وإلا فدع فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما شهد به والأعمى لا يعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته ومن جهة أخرى أن الأعمى يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته ألا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وإن المتكلم قد يحاكى صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيئاً ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب أنه المحكى صوته فغير جائز قبول شهادته على الصوت إذ لا يرجع منه إلى يقين وإنما يبنى أمره على غالب الظن ، وأيضاً فإن الشاهد مأخوذ عليه بأن يأتى بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بأن يقول أعلم أو أتيقن لم تقبل شهادته فعلمت أنها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ وهذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة ، فإن قال قائل يجوز للأعمى إقدامه على وطء امرأته إذا عرف صوتها فعلمنا أنه يقين ليس بشك إذ غير جائز لأحد الإقدام على الوطء بالشك قيل له يجوز له الإقدام على وطء امرأته بغالب الظن بأن زفت إليه امرأة وقيل له هذه امرأتك وهو لا يعرفها يحل له وطؤها

---

(١) قوله «خت» بفتح الخاء المعجمة وتشديد التاء المثناة علم على يحيى بن موسى أحد أشياخ البخارى .

وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول ويجوز له الإقدام على وطئها ولو أخبره مخبر عن زيد بإقرار أو بيع أو قذف لما جاز له إقامة الشهادة على المخبر عنه لأن سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الأشياء التي ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك إذاً أصلا للشهادة ، وأما إذا استشهد وهو بصير ثم عمي فإنما لم نقبله من قبل أنا قد علمنا أن حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء والدليل عليه أنه غير جائز أن يتحمل الشهادة وهو كافر أو عبد أو صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته ولو أداها وهو صبي أو عبد أو كافر لم تجز فعلمنا أن حال الأداء أولى بالتأكيد من حال التحمل فإذا لم يصح تحمل الأعمى للشهادة وكان العمى مانعاً من صحة التحمل وجب أن يمنع صحة الأداء وأيضاً لو استشهده وبينه وبينه حائل لما صحت شهادته وكذلك لو أداها وبينهما حائل لم تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهود عليه فوجب أن لا تجوز وفرق أبو يوسف بينهما بأن قال يصح أن يتحمل الشهادة بمعاينته ثم يشهد عليه وهو غائب أو ميت فلا يمنع ذلك جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزلة موت المشهود عليه أو غيبته فلا يمنع قبول شهادته ، والجواب عن ذلك من وجهين أحدهما أنه إنما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فإن كان من أهل الشهادة قبلناها وإن لم يكن من أهل الشهادة لم نقبلها والأعمى قد خرج من أن يكون من أهل الشهادة بعماه فلا اعتبار بغيره وأما الغائب والميت فإن شهادة الشاهد عليهما صحيحة إذ لم يعترض فيه ما يخرجه من أن يكون من أهل الشهادة وغيبة المشهود عليه وموته لا تؤثر في شهادة الشاهد فلذلك جازت شهادته والوجه الآخر أنا لا نجيز الشهادة على الميت والغائب إلا أن يحضر عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والأعمى في معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته فإن احتجوا بقوله تعالى [إذا تداينتم بدين - إلى قوله تعالى - فاستشهدوا شهيدين من رجالكم] وقوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] والأعمى قد يكون مرضياً وهو من رجالنا الأحرار فظاهر ذلك يقتضي قبول شهادته ، قيل له ظاهر الآية يدل على أن الأعمى غير مقبول الشهادة لأنه قال [واستشهدوا] والأعمى لا يصح استشهاده لأن الاستشهاد هو إحضار المشهود عليه ومعاينته إياه وهو غير معاين ولا مشاهد لمن يحضره لأن العمى حائل بينه وبين ذلك كالحائط لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة إنما هي مأخوذة

من مشاهدة المشهود عليه ومعاينته على الحال التي تقتضي الشهادة إثبات الحق عليه وكان ذلك معدوماً في الأعمى وجب أن تبطل شهادته فهذه الآية لأن تكون دليلا على بطلان شهادته أولى من أن تدل على إجازتها وقال زفر لا تجوز شهادة الأعمى إذا شهد بها قبل العمى أو بعده إلا في النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان قال أبو بكر يشبه أن يكون ذهب في ذلك إلى أن النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وإن لم يشاهده الشاهد فلذلك جائز إذا تواتر عند الأعمى الخبر بأن فلاناً ابن فلان أن يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة ويستدل على صحة ذلك بأن الأعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول ﷺ من طريق التواتر وإن لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وإنما يسمع أخبارهم فكذلك جائز أن يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وإن لم يشاهد المخبرين فتجوز إقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه إذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به واختلف في شهادة البدوي على القروي فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والليث والأوزاعي والشافعي هي جائزة إذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهري وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوي على قروي إلا في الجراح وقال ابن القاسم عنه لا تجوز شهادة بدوي على قروي في الحضر إلا في وصية القروي في السفر أو في بيع فتجوز إذا كانوا عدولا قال أبو بكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على قبول شهادة الأحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروي والبدوي لأن الخطاب توجه إليهم بذكر الإيمان بقوله [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين] وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] يعني من رجال المؤمنين الأحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال [ممن ترضون من الشهداء] وإذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال في آية أخرى في شأن الرجعة والفراق [واستشهدوا ذوي عدل منكم] وهذه الصفة شاملة للجميع إذا كانوا عدولا وفي تخصيص القروي بها دون البدوي ترك العموم بغير دلالة ولم يختلفوا أنهم مرادون بقوله [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وبقوله [ممن ترضون من الشهداء] لأنهم يجيزون شهادة البدوي على بدوي مثله على شرط الآية وإذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروي من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروي على البدوي

فإن احتجوا بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حسين بن إسحاق التستري قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهادي عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية فإن مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع أنه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين غيرها ولا بين أن يكون القروى في السفر أو في الحضر فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومه وقد روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد أعرابي عند رسول الله ﷺ في رؤية الهلال فأمر بلالا ينادى في الناس فليصوموا غداً فقبل شهادته وأمر الناس بالصيام وجائز أن يكون حديث أبي هريرة في أعرابي شهد شهادة عند النبي ﷺ وعلم النبي ﷺ خلافه فأبطل شهادته فأخبر به فنقله الراوى من غير ذكر السبب وجائز أن يكون قاله في الوقت الذى كان الشرك والنفاق غالبين على الأعراب كما قال عز وجل [ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر] فإنما منع قبول شهادة من هذه صفته من الأعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الأعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله [ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول] الآية فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين ومقبول الشهادة ولا يخلوا البدوى من أن يكون غير مقبول الشهادة على القروى إما لطعن في دينه أو جهل منه بأحكام الشهادات وما يجوز أداؤها منها مما لا يجوز فإن كان لطعن في دينه فإن هذا غير مختلف في بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم البدوى والقروى وإن كان لجهل منه بأحكام الشهادات فواجب أن لا تقبل شهادته على بدوى مثله وأن لا تقبل شهادته في الجراح ولا على القروى في السفر كما لا تقبل شهادة القروى إذا كان بهذه الصفة ويلزمه أن يقبل شهادة البدوى إذا كان عدلا عالما بأحكام الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من أجله امتنع من قبول شهادته وأن لا يجعل لزوم سمة البدو إياه والنسبة إليه علة لرد شهادته كما لا تجعل نسبة القروى إلى القرية علة لجواز شهادته إذا كان مجانبا للصفات المشروطة لجواز الشهادة - قوله عز وجل [فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان] قال أبو بكر أوجب بدياً استشهاد شهيدين وهما الشاهدان لأن الشهيد والشاهد واحد كما أن

عليم وعالم وأحد وقادر وقدير واحد ثم عطف عليه قوله [فإن لم يكونا رجلين] يعنى إن لم يكن الشهيدان رجلين [فرجل وامرأتان] فلا يخلو قوله [فإن لم يكونا رجلين] من أن يريد به فإن لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان كقوله [فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً] وكقوله [فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا] ثم قال [فمن لم يجد فصيام شهرين - إلى قوله تعالى - فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً] وماجرى مجرى ذلك فى الأبدال التى أقيمت مقام أصل الفرض عند عدمه أو أن يكون مراده فإن لم يكن الشهيدان رجلين فالشهيدان رجل وامرأتان فأفادنا إثبات هذا الاسم للرجل والمرأتين حتى يعتبر عمومه فى جواز شهادتهما مع الرجل فى سائر الحقوق إلا ما قام دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم الرجلين ثبت الوجه الثانى وهو أنه أراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون ذلك اسماً شرعياً يجب اعتباره فيما أمرنا فيه باستشهاد شهيدين إلا موضعاً قام الدليل عليه فيصح الاستدلال بعمومه فى قول النبى ﷺ لا نكاح إلا بولى وشاهدين وإثبات النكاح والحكم بشهادة رجل وامرأتين إذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد أجاز النبى ﷺ النكاح بشهادة شاهدين .

وقد اختلف أهل العلم فى شهادة النساء مع الرجال فى غير الأموال فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتى لا تقبل شهادة النساء مع الرجال إلا فى الحدود ولا فى القصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عبادة قال حدثنا شعبة عن الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبى رباح أن عمر أجاز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن أبى لبيد أن عمر أجاز شهادة النساء فى طلاق وروى إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنه قال تجوز شهادة النساء فى العقد وروى حجاج عن عطاء أن ابن عمر كان يجيز شهادة النساء مع الرجل فى النكاح وروى عن عطاء إنه كان يجيز شهادة النساء فى الطلاق وروى عن عون عن الشعبى عن شريح أنه أجاز شهادة رجل وامرأتين فى عتق وهو قول الشعبى فى الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قالا لا تجوز شهادتهن إلا فى الدين والولد وقال مالك لا تجوز شهادة النساء مع الرجال فى الحدود والقصاص ولا فى الطلاق ولا فى النكاح ولا فى الأنساب ولا فى

الولاء ولا الإحصان وتجوز فى الوكالة والوصية إذا لم يكن فيها عتق وقال الثورى تجوز شهادتهن فى كل شيء إلا الحدود وروى عنه أنها لاتجوز فى القصاص أيضاً وقال الحسن ابن حى لا تجوز شهادتهن فى الحدود وقال الأوزاعى لا تجوز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح وقال الليث تجوز شهادة النساء فى الوصية والعتق ولا تجوز فى النكاح ولا الطلاق ولا الحدود ولا قتل العمد الذى يقاد منه وقال الشافعى لا تجوز شهادة النساء مع الرجال فى غير الأموال ولا تجوز فى الوصية إلا الرجل وتجوز فى الوصية بالمال ه قال أبو بكر ظاهر هذه الآية يقتضى جواز شهادتهن مع الرجل فى سائر عقود المداينات وهى كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا أو بضعاً أو منافع أو دم عمد لأنه عقد فيه دين إذ المعلوم أنه ليس مراد الآية فى قوله تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى] أن يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لامتناع جواز ذلك إلى أجل مسمى فثبت أن المراد وجود دين عن بدل أى دين كان فاقتضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل إذ كان ذلك عقد مداينة وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على مال والإجارات فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك إلا بدلالة إذ كان العموم مقتضياً لجوازها فى الجميع ه ويدل على جواز شهادة النساء فى غير الأموال ما حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا أحمد بن القاسم الجوهرى قال حدثنا محمد بن إبراهيم أخو أبى معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن أبى يزيد عن الأعمش عن أبى وائل عن حذيفة أن النبى ﷺ أجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال وأجاز شهادتها عليها فدل ذلك على أن شهادة النساء ليست مخصوصة بالأموال ولا خلاف فى جواز شهادة النساء على الولادة وإنما الاختلاف فى العدد وأيضاً لما ثبت أن اسم الشهيدين واقع فى الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت أن اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى إذ قد شملهم اسم البينة ألا ترى أنها بينة فى الأموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص شيء منه وإنما خصصنا الحدود والقصاص لما روى الزهرى قال مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى القصاص وأيضاً لما اتفق الجميع على

قبول شهادتهن مع الرجل فى الديون وجب قبولها فى كل حق لا تسقطه الشبهة إذا كان الدين حقاً لا يسقط بالشبهة ومما يدل على جوازها فى غير الأموال من الآية إن الله تعالى قد أجازها فى الأجل بقوله [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] ثم قال [فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان] فأجاز شهادتها مع الرجل على الأجل وليس بمال كما أجازها فى المال ه فإن قيل الأجل لا يجب إلا فى المال ه قيل له هذا خطأ لأن الأجل قد يجب فى الكفالة بالنفس وفى منافع الأحرار التى ليست بمال وقد يؤجله الحاكم فى إقامة البينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار ما يمكن التقدم إليه فقولك إن الأجل لا يجب إلا فى المال خطأ ومع ذلك فالبضع لا يستحق إلا بمال ولا يقع النكاح إلا بمال فينبغى أن تجيز فيه شهادة النساء قوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] قال أبو بكر لما كانت معرفة ديانات الناس وأماناتهم وعدالتهم إنما هى من طريق الظاهر دون الحقيقة إذ لا يعلم ضمائرهم ولا خبايا أمورهم غير الله تعالى ثم قال الله تعالى فيما أمرنا باعتباره من أمر الشهود [ممن ترضون من الشهداء] دل ذلك على أن أمر تعديل الشهود موكول إلى اجتهاد رأينا وما يغلب فى ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز أن يغلب فى ظن بعض الناس عدالة شاهد وأمانته فيكون عنده رضى ويغلب فى ظن غيره أنه ليس برضى فقوله [ممن ترضون من الشهداء] مبنى على غالب الظن وأكثر الرأى والذى بنى عليه أمر الشهادة أشياء ثلاثة أحدها العدالة والآخر نفى التهمة وإن كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة أما العدالة فأصلها الإيمان واجتناب الكبائر ومراعاة حقوق الله عز وجل فى الواجبات والمسنونات وصدق اللهجة والأمانة وأن لا يكون محدوداً فى قذف وأما نفى التهمة فأن لا يكون المشهود له والداً ولا ولداً أو زوجا وزوجة وأن لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت لتهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وإن كانوا عدولا مرضيين وأما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فأن لا يكون غفولا غير مجرب للأمور فإن مثله ربما لقن الشيء فتلقنه وربما جوز عليه التزوير فشهد به قال ابن رستم عن محمد ابن الحسن فى رجل أعجمى صوام قوام مغفل يخشى عليه أن يلقن فيأخذ به قال هذا أشر من الفاسق فى شهادته وحدثنا عبد الرحمن بن سيما المجبر قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا أسود بن عامر قال حدثنا ابن هلال عن أشعث الحدانى قال قال

رجل للحسن يا أبا سعيد إن أياساً رد شهادتي فقام معه إليه فقال يا ملكعان لم رددت شهادته أو مابلغك عن رسول الله ﷺ أنه قال من استقبل قبلتنا وأكل من ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فقال أيها الشيخ أما سمعت الله يقول [ممن ترضون من الشهداء] وإن صاحبك هذا ليس برضاه وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا أبو بكر محمد بن عبدالوهاب قال حدثنا السري بن عاصم بإسناد ذكره أنه شهد عند أياس بن معاوية رجل من أصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ الحسن وقال قوموا بنا إليه قال فجاء إلى إياس فقال يا لكع ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] وليس هو ممن أرضى قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فمن شرط الرضا للشهادة أن يكون الشاهد متيقظاً حافظاً لما يسمعه متقناً لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن أبي يوسف في صفة العدل أشياء منها أنه قال من سلم من الفواحش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما يجب فيه من العظائم وكان يؤدي الفرائض وأخلاق البر فيه أكثر من المعاصي الصغار قبلنا شهادته لأنه لا يسلم عبد من ذنب وإن كانت ذنوبه أكثر من أخلاق البر رددنا شهادته ولا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال وإذا ترك الرجل الصلوات الخمس في الجماعة استخفافاً بذلك أو مجانة أو فسقاً فلا تجوز شهادته وإن تركها على تأويل وكان عدلا فيما سوى ذلك قبلت شهادته قال وإن داوم على ترك ركعتي الفجر لم تقبل شهادته وإن كان معروفاً بالكذب الفاحش لم أقبل شهادته وإن كان لا يعرف بذلك وربما ابتلي بشيء منه والخير فيه أكثر من الشر قبلت شهادته ليس يسلم أحد من الذنوب قال وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وابن أبي ليلى شهادة أهل الأهواء جائزة إذا كانوا عدولا إلا صنفاً من الرافضة يقال لهم الخطابية فإنه بلغني أن بعضهم يصدق بعضاً فيما يدعي إذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك أبطلت شهادتهم وقال أبو يوسف أيما رجل أظهر شتيمة أصحاب النبي ﷺ لم أقبل شهادته لأن رجلا لو كان شتاماً للناس والجيران لم أقبل شهادته فأصحاب النبي ﷺ أعظم حرمة وقال أبو يوسف ألا ترى أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة الفريقين جائزة لأنهم اقتتلوا على تأويل فكذلك أهل الأهواء من المتأولين قال أبو يوسف ومن سألت عنه فقالوا إنا نتهمه بشتم أصحاب

رسول الله ﷺ فإني لا أقبل هذا حتى يقولوا سمعناه يشتم قال فإن قالوا نتهمه بالفسق
والفجور ونظن ذلك به ولم نره فإني أقبل ذلك ولا أجيز شهادته والفرق بينهما إن الذين
قالوا نتهمه بالشتم قد أثبتوا له الصلاح وقالوا نتهمه بالشتم فلا يقبل هذا إلا بسماع والذين
قالوا نتهمه بالفسق والفجور ونظن ذلك به ولم نره فإني أقبل ذلك ولا أجيز شهادته أثبتوا
له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد أنه قال لا أقبل شهادة الخوارج إذا كانوا
قد خرجوا يقاتلون المسلمين وإن شهدوا قال قلت ولم لا تجيز شهادتهم وأنت تجيز شهادة
الحرورية قال لأنهم لا يستحلون أموالنا ما لم يخرجوا فإذا خرجوا استحلوا أموالنا
فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا وحدثنا أبو بكر مكرم بن أحمد قال حدثنا أحمد بن عطية
الكوفي قال سمعت محمد بن سماعة يقول سمعت أبا يوسف يقول سمعت أبا حنيفة يقول
لا يجب على الحاكم أن يقبل شهادة بخيل فإن البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فيأخذ
فوق حقه مخافة الغبن ومن كان كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن أبي سليمان يقول سمعت
إبراهيم يقول قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه أيها الناس كونوا وسطاً لا تكونوا
بخلاء ولا سفلة فإن البخيل والسفلة الذين إن كان عليهم حق لم يؤدوه وإن كان لهم حق
استقصوه قال وقال ما من طباع المؤمن التقصي ما استقصى كريم قط قال الله تعالى [عرف
بعضه وأعرض عن بعض] وحدثنا مكرم بن أحمد قال حدثنا أحمد بن محمد بن المغلس
قال سمعت الحماني يقول سمعت ابن المبارك يقول سمعت أبا حنيفة يقول من كان معه بخل
لم تجز شهادته يحمله البخل على التقصي فمن شدة تقصيه يخاف الغبن فيأخذ فوق حقه
مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روي نظير ذلك عن إياس بن معاوية ذكر ابن
خيثمة عن أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لإياس بن معاوية أخبرت أنك
لا تجيز شهادة الأشراف بالعراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر قال أجل
أما الذين يركبون إلى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من أجل طمع الدنيا
فعرفت أن هؤلاء لو أعطي أحدهما درهمين في شهادة لم يتحرج بعد تغريره بدينه وأما
الذين يتجرون في قرى فارس فإنهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فأبيت أن أجيز شهادة
آكل الربا وأما الأشراف فإن الشريف بالعراق إذا نابت أحداً منهم نائبة أتى إلى سيد
قومه فيشهد له ويشفع فكنت أرسلت إلى عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر أن لا يأتيني

بشهادة ، وقد روى عن السلف ردشهادة قوم ظهر منهم أمور لا يقطع فيها بفسق فاعليها إلا أنها تدل على سخف أو مجون فرأوا رد شهادة أمثالهم منه ماحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنا محمود بن خداش قال حدثنا زيد بن الحباب قال أخبرني داود بن حاتم البصري أن بلال بن أبي بردة وكان على البصرة كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته ، وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حماد بن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا يحيى بن سليمان عن ابن جريج أن رجلا كان من أهل مكة شهد عند عمر بن عبدالعزيز وكان ينتف عنفقته ويحفي لحيته وحول شاربيه فقال مااسمك قال فلان قال بل إسمك ناتف ورد شهادته ، وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد ابن سعد قال حدثنا إسحاق بن إبراهيم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجل شاهداً له عند شريح اسمه ربيعة فقال ياربيعة ياربيعة فلم يجب فقال ياربيعة الكويفر فأجاب فقال له قم وقال لصاحبه هات غيره ، وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الأقلف لا تجوز شهادته ، وروى حماد بن أبي سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة لا تجوز شهادة أصحاب الحمر يعني النخاسين وروى عن شريح أنه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام ولا حمام وروى معمر أن رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا فرد شهادته وقال كيف يتوضأ وهو على هذه الحال وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الأعمش عن تميم بن سلمة قال شهد رجل عند شريح فقال أشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة الله لا أجيز لك اليوم شهادة ، قال أبو بكر لما رآه تكلف من ذلك ماليس عليه لم يره أهلا لقبول شهادته فهذه الأمور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولا سقوط العدالة وإنما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله فردوا شهادتهم من أجلها لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] على حسب ما أداه إليه اجتهاده فمن غلب في ظنه سخف من الشاهد أو مجونه أو استهانته بأمر الدين أسقط شهادته ، قال محمد في كتاب أدب القاضي من ظهرت منه مجانة لم أقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المخنث

ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرها وقد حكي عن سفيان بن عيينة أن رجلا شهد عند ابن أبي ليلى فرد شهادته قال فقلت لابن أبي ليلى مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا ترد شهادته فقال أين يذهب بك إنه فقير فكان عنده أن الفقر يمنع الشهادة إذ لا يؤمن به أن يحمله الفقر على الرغبة في المال وأقام شهادة بما لا تجوز ه وقال مالك بن أنس لا تجوز شهادة السؤال في الشيء الكثير وتجوز في الشيء التافه إذا كانوا عدولا فشرط مالك مع الفقر المسألة ولم يقبلها في الشيء الكثير للتهمة وقبلها في اليسير لزوال التهمة ه وقال المزني والربيع عن الشافعي إذا كان الأغلب على الرجل والأظهر من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وإذا كان الأغلب من حاله المعصية وعدم المروءة ردت شهادته وقال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم عن الشافعي إذا كان أكثر أمره الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل فأما شرط المروءة فإن أراد به التصاون والسمت والحسن وحفظ الحرمة وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وإن أراد به نظافة الثوب وفراهة المركوب وجودة الآلة والشارة الحسنة فقد أبعد وقال غير الحق لأن هذه الأمور ليست من شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين .

قال أبو بكر جميع ما قدمنا من ذكر أقاويل السلف وفقهاء الأمصار واعتبار كل واحد منهم في الشهادة ما حكينا عنه يدل على أن كلا منهم بنى قبول أمر الشهادة على ما غلب في اجتهاده واستولى على رأيه أنه من يرضى ويؤتمن عليها وقد اختلفوا في حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكم إذا شهد فروي عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه إلى أبي موسى في القضاء والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجربا عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو قرابة وقال منصور قلت لإبراهيم وما العدل في المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن البصري والشعبي مثله وذكر معمر عن أبيه قال لما ولي الحسن القضاء كان يجيز شهادة المسلمين إلا أن يكون الخصم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلاث لم يعمل بهن أحد قبلي ولن يتركهن أحد بعدي المسألة عن الشهود وإثبات حجج الخصمين وتحلية الشهود في المسألة وقال أبو حنيفة لا أسأل عن الشهود إلا أن يطعن فيهم الخصم المشهود عليه فإن طعن فيهم سألت عنهم في السر والعلانية وزكيتهم في العلانية إلا شهود الحدود والقصاص فإني أسأل عنهم في

السر وأزكيهم في العلانية وقال محمد يسأل عنهم وإن لم يطعن فيهم . وروى يوسف بن موسى القطان عن علي بن عاصم عن ابن شبرمة قال أول من سأل في السر أنا كان الرجل يأتي القوم إذا قيل له هات من يزكيك فيقول قومي يزكونني فيستحي القوم فيزكونه فلما رأيت ذلك سألت في السر فإذا صحت شهادته قلت هات من يزكيك في العلانية وقال أبو يوسف ومحمد يسأل عنهم في السر والعلانية ويزكيهم في العلانية وإن لم يطعن فيهم الخصم وقال مالك بن أنس لا يقضي بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم في السر وقال الليث أدركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تزكية وإنما كان الوالي يقول للخصم إن كان عندك من يجرح شهادتهم فأت به وإلا أجزنا شهادته عليك وقال الشافعي يسأل عنهم في السر فإذا عدل سأل عن تعديله علانية ليعلم أن المعدل هو هذا لا يوافق اسم اسما ولا نسب نسباً قال أبو بكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر إسلامه فإنما بني ذلك على ما كانت عليه أحوال الناس من ظهور العدالة في العامة وقلة الفساق فيهم ولأن النبي ﷺ قد شهد بالخير والصلاح للقرن الأول والثاني والثالث . حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال حدثنا سفيان عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاث أو أربع ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته قال وكان أصحابنا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صبيان وإنما حمل السلف ومن قال من فقهاء الأمصار بما وصفنا أمر المسلمين في عصرهم على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم وإن كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه ويتبين أمره وأبو حنيفة كان في القرن الثالث الذين شهد لهم النبي ﷺ بالخير والصلاح فتكلم على ما كانت الحال عليه وأما لو شهد أحوال الناس بعد لقال بقول الآخرين في المسألة عن الشهود ولما حكم لأحد منهم بالعدالة إلا بعد المسألة . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال للأعرابي الذي شهد على رؤية الهلال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم فأمر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور إسلامه لما وصفنا فثبت بما وصفنا أن أمر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبني على اجتهاد الرأي وغالب الظن لاستحالة إحاطة علومنا بغيب أمور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الإنسان والركون

إلى قوله بما يدعيه لنفسه من الصلاح والأمانة ، فقال [ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا] الآية ثم أخبر عن مغيب أمره وحقيقة حاله ، فقال [وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها] الآية فأعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب ظاهر قوله وقال أيضاً فى صفة قوم آخرين [وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم] الآية فحذر نبيه ﷺ الاغترار بظاهر حال الإنسان وأمرنا بالاقتداء به فقال [واتبعوه] وقال [لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة] فغير جائز إذا كان الأمر على ما وصفنا الركون إلى ظاهر أمر الإنسان دون التثبت فى شهادته والبحث عن أمره حتى إذا غلب فى ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين إحداهما العدالة فى قوله تعالى [اثنان ذوا عدل منكم] وقوله [وأشهدوا ذوى عدل منكم] والأخرى أن يكونوا مرضيين لقوله [ممن ترضون من الشهداء] والمرضيون لابد أن تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى فى الشهادة وهو أن يكون غمراً مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله [ممن ترضون من الشهداء] قد انتظم الأمرين من العدالة والتيقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد أطلق الله ذكر الشهادة فى الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهى من شرطها العدالة والرضى جميعاً وذلك لقوله عز وجل [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] وذلك عموم فى إيجاب التثبت فى سائر أخبار الفساق والشهادة خبر فوجب التثبت فيها إذا كان الشاهد فاسقاً فلما نص الله على التثبت فى خبر الفاسق وأوجب علينا قبول شهادة العدول المرضيين وكان الفسق قد يعلم من جهة اليقين والعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال علمنا أنها مبنية على غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وأمانته وهذا وإن كان مبنياً على أكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى فى المهاجرات [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار] وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة فكذلك الحكم بعدالة الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذى لا يعلمه إلا الله تعالى وهذا أصل كبير فى الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأى فى أحكام الحوادث إذ كانت الشهادات من معالم أمور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق فى وثائقهم وإثبات حقوقهم وأملاكهم وإثبات الأنساب والدماء والفروج وهى مبنية على غالب الظن وأكثر الرأى إذ لا يمكن أحداً من الناس إمضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل

على بطلان القول بإمام معصوم في كل زمان واحتجاج من يحتج فيه بأن أمور الدين كلها ينبغي أن تكون مبنية على ما يوجب العلم الحقيقي دون غالب الظن وأكثر الرأي وأنه متى لم يكن إمام بهذه الصفة لم يؤمن الخطأ فيها لأن الرأي يخطىء ويصيب لأنه لو كان كما زعموا لوجب أن لا تقبل شهادة الشهود إلا أن يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما أمر الله تعالى بقبول شهادة الشهود إذا كانوا مرضيين في ظاهر أحوالهم دون العلم بحقيقة مغيب أمورهم مع جواز الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الأصل الذي بنوا عليه أمر النص فإن قالوا الإمام يعلم صدق الشهود من كذبهم قيل لهم فواجب أن لا يسمع شهادة الشهود غير الإمام وأن لا يكون للإمام قاض ولا أمين إلا أن يكون بمنزلته في العصمة وفي العلم بمغيب أمر الشهود ويجب أن لا يكون أحد من أعوان الإمام إلا معصوما مأمون الزلل والخطأ لما يتعلق به من أحكام الدين فلما جاز أن يكون للإمام حكام وشهود وأعوان بغير هذه الصفة ثبت بذلك جواز كثير من أمور الدين مبنيا على اجتهاد الرأي وغالب الظن وفيما ذكرناه مما تعبدنا الله به في هذه الآية من اعتبار أحوال الشهود بما يغلب في الظن من عدالتهم وصلاحهم دلالة على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد في الأحكام التي لا نصوص فيها ولا إجماع لأن الدماء والفروج والأموال والأنساب من الأمور التي قد عقد بهما مصالح الدين والدنيا وقد أمر الله فيها بقبول شهادة الشهود الذين لا نعلم مغيب أمورهم وإنما نحكم بشهاداتهم بغالب الظن وظاهر أحوالهم مع تجويز الكذب والخطأ والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجويز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأي فيما لا نص فيه من أحكام الحوادث ولا اتفاق وفيه الدلالة على جواز قبول الأخبار المقصرة عن إيجاب العلم بمخبراتها من أمور الديانات عن الرسول ﷺ لأن شهادة الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد أمرنا بالحكم بها مع تجويز أن يكون الأمر في المغيب بخلافه فبطل بذلك قول من قال أنه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره في أمور الدين وقد دل أيضاً على بطلان قول من يستدل على رد أخبار الآحاد بأنا لو قبلناها لكنا قد جعلنا منزلة المخبر أعلى من منزلة النبي ﷺ إذ لم يجب في الأصل قبول خبر النبي ﷺ إلا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لأن الله تعالى قد أمرنا بقبول شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة وإن لم يكن معها علم معجزة يدل على صدقهم . وأما ما ذكرنا من اعتبار

نفي التهمة عن الشهادة وإن كان الشاهد عدلا فإن الفقهاء متفقون على بعضها ومختلفون في بعضها فمما اتفق عليه فقهاء الأمصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده إلا شيء يحكى عن عثمان البتي قال تجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الأب لابنه ولامرأته إذا كانوا عدولا مهذبين معروفين بالفضل ولا يستوي الناس في ذلك ففرق بينهما لوالده وبينها للأجنبي فأما أصحابنا ومالك والليث والشافعي والأوزاعي فإنهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثني أبي قال حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبي عن شريح قال لا تجوز شهادة الابن لأبيه ولا الأب لابنه ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته وروي عن إياس ابن معاوية أنه أجاز شهادة رجل لابنه حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عفان قال حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن إياس بن معاوية بذلك والذي يدل على بطلان شهادته لابنه قوله عز وجل [ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم] ولم يذكر بيوت الأبناء لأن قوله تعالى [من بيوتكم] قد انتظمها إذ كانت منسوبة إلى الآباء فاكتفى بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت أبنائهم وقال ﷺ أنت ومالك لأبيك فأضاف الملك إليه وقال إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه فكلوا من كسب أولادكم فلما أضاف ملك الابن إلى الأب وأباح أكله له وسماه له كسبا كان المثبت لابنه حقا بشهادته بمنزلة مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لابنه وإذا ثبت ذلك في الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لأبيه إذ لم يفرق أحد بينهما ٭ فإن قيل إذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما نقبلها للأجنبي وإن كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لأجل التهمة فغير جائز قبولها للأجنبي لأن من كان متهما في الشهادة لابنه بما ليس بحق له فجائزة عليه مثل هذه التهمة للأجنبي ٭ قيل له ليست التهمة المانعة من قبول شهادته لابنه ولأبيه تهمة فسق ولا كذب وإنما التهمة فيه من قبل أنه يصير فيها بمعنى المدعي لنفسه ألا ترى أن أحدا من الناس وإن ظهرت أمانته وصحت عدالته لا يجوز أن يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة أن كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة إلا ببينة تشهد له بها فالشاهد لابنه بمنزلة المدعي لنفسه لما بينا وكذلك قال أصحابنا إن كل شاهد يجر بشهادته

إلى نفسه مغنما أو يدفع بها عن نفسه مغرماً فغير مقبول الشهادة لأنه حينئذ يقوم مقام المدعي والمدعي لا يجوز أن يكون شاهداً فيما يدعيه ولا أحد من الناس أصدق من نبي الله ﷺ إذ دلت الأعلام المعجزة على أنه لا يقول إلا حقاً وإن الكذب غير جائز عليه مع وقوع العلم لنا بمغيب أمره وموافقة باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم بها وهو قصة خزيمة بن ثابت حدثنا عبد الرحمن ابن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا أبو اليمان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثنا عمارة بن خزيمة الأنصاري أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي وذكر القصة وقال فطفق الأعرابي يقول هلم شهيداً يشهد أني قد بايعتك فقال خزيمة أنا أشهد أنك بايعته فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي ﷺ في دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل والأعلام أنه لا يقول إلا حقاً ولم يقل للأعرابي حين قال هلم شهيداً أنه لا بينة عليه وكذلك سائر المدعين فعليهم إقامة بينة لا يجرّ بها إلى نفسه مغنما ولا يدفع بها عنها مغرما وشهادة الوالد لولده يجر بها إلى نفسه أعظم المغنم كشهادته لنفسه والله تعالى أعلم .

ومن هذا الباب أيضاً شهادة أحد الزوجين للآخر

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والأوزاعي والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثوري تجوز شهادة الرجل لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز شهادة أحد الزوجين للآخر . قال أبو بكر هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد وذلك من وجوه أحدها أنه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في العادة وأنه كالمباح الذي لا يحتاج فيه إلى الاستئذان فما يثبته الزوج لامرأته بمنزلة ما يثبته لنفسه وكذلك ما تثبته المرأة لزوجها ألا ترى أنه لا فرق في المعتاد بين تبسطه في مال الزوج والزوجة وبينه في مال أبيه وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوجة وأيضاً فإن شهادته لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذي في ملكه لأن مهر مثلها يزيد بزيادة مالها فكان شاهداً لنفسه بزيادة قيمة ما هو ملكه وقد

روى عن عمر بن الخطاب أنه قال لعبد الله بن عمرو بن الحضرمي لما ذكر له أن عبده سرق مرآة لامرأته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافاً إليهما بالزوجية التي بينهما فما يثبته كل واحد لصاحبه فكأنه يثبته لنفسه ومن جهة أخرى أنه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التي تستحقها أكثر فكأنها شاهدة إذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجية في حالي الفقر والغنى ٠ فإن قال قائل فالأخت الفقيرة والأخ الزمن يستحقان للنفقة على أخيهما إذا كان غنياً ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له ٠ قيل له ليست الأخوة موجبة للإستحقاق لأن الغني لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تجب عليه مع وجود الأخوة والزوجية سبب لاستحقاقها فقيراً كان الزوج أو غنياً فكانت المرأة مثبتة بشهادتها لنفسها زيادة النفقة مع وجود الزوجية الموجبة لها والنسب ليس كذلك لأنه غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فلذلك اختلفا .

ومن هذا الباب أيضاً شهادة الأجير

وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن شهادة الأجير غير جائزة لمستأجره في شيء وإن كان عدلاً استحساناً ٠ قال أبو بكر روى هشام وابن رستم عن محمد أن شهادة الأجير الخاص غير جائزة لمستأجره وتجوز شهادة الأجير المشترك له ولم يذكر خلافاً عن أحد منهم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال مالك لا تجوز شهادة الأجير لمن استأجره إلا أن يكون مبرزاً في العدالة وإن كان الأجير في عياله لم تجز شهادته له وقال الأوزاعي لا تجوز شهادة الأجير لمستأجره وقال الثوري شهادة الأجير جائزة إذا كان لا يجر إلى نفسه حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا أبو عمر الحوضي قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان ابن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذي الغمر على أخيه ورد القانع لأهل البيت وأجازها على غيرهم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن راشد بإسناده مثله إلا أنه قال ورد شهادة القانع لأهل البيت ٠ قال أبو بكر قوله القانع لأهل البيت يدخل فيه الأجير الخاص لأن معناه التابع لهم والأجير الخاص هذه صفته وأما الأجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته وكذلك شريك العنان تجوز شهادته

له في غير مال الشركة ه وقال أصحابنا كل شهادة ردت للتهمة لم تقبل أبداً مثل شهادة أحد الزوجين للآخر إذا ردت لفسقه ثم تاب وأصلح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل أبداً ومثل شهادة أحد الزوجين للآخر إذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل أبداً وقالوا لو شهد عبد بشهادة أو كافر أو صبي فردت ثم أعتق العبد أو أسلم الكافر أو كبر الصبي أو عتق العبد وشهد بها لم تقبل أبداً ولولم تكن ردت قبل ذلك فإنها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك ه وإنما قال أصحابنا أنها إذا ردت لتهمة لم تقبل أبداً من قبل أن الحاكم قد حكم بإبطالها وحكم الحاكم لا يجوز فسخه إلا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم بزوال التهمة التي من أجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بإبطال تلك الشهادة ماضياً لا يجوز فسخه أبداً وأما الرق والكفر والصغر فإن المعاني التي ردت من أجلها وحكم الحاكم بإبطالها محكوم بزوالها لأن الحرية والإسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من أجلها بطلت شهادتهم وجب أن تقبل ولما لم يصح أن يحكم الحاكم بزوال التهمة لأن ذلك معنى لا تقوم به البينة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بإبطالها ماضياً إذا كان ماثبت من طريق الحكم لا ينفسخ إلا من جهة الحكم ه فهذه الأمور الثلاثة التي ذكرناها من العدالة ونفي التهمة وقلة الغفلة هي من شرائط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] فانظر إلى كثرة هذه المعاني والفوائد والدلالات على الأحكام التي في ضمن قوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] مع قلة حروفه وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور فوائده وجميع ما ذكرنا من عند ذكرنا لمعنى هذا اللفظ من أقاويل السلف والخلف واستنباط كل واحد منهم مافي مضمونه وتحريهم موافقته مع احتماله لجميع ذلك يدل على أنه كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس إذ ليس في وسع المخلوقين إيراد لفظ يتضمن من المعاني والدلالات والفوائد والأحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة عدد حروفه وعسى أن يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطال وكثر والله نسأل التوفيق لتعلم أحكامه ودلائل كتابه وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه ه

قوله تعالى عز وجل [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] قرىء فتذكر إحداهما الأخرى بالتشديد وقرىء فتذكر إحداهما الأخرى بالتخفيف وقيل إن معناهما قد يكون

واحداً يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الربيع بن أنس والسدى والضحاك وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو عبيد مؤمل الصيرفي قال حدثنا أبو يعلى البصري قال حدثنا الأصمعي عن أبي عمرو قال من قرأ [فتذكر] مخففة أراد تجعل شهادتهما بمنزلة شهادة ذكر ومن قرأ [فتذكر] بالتشديد أراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان ابن عيينة قال أبو بكر إذا كان محتملا للأمرين وجب حمل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة مجددة فيكون قوله تعالى [فتذكر] بالتخفيف تجعلهما جميعاً بمنزلة رجل واحد في ضبط الشهادة وحفظها وإتقانها وقوله تعالى [فتذكر] من التذكير عند النسيان واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتيهما أولى من الاقتصار بها على موجب دلالة أحدهما ويدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلهن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تأول فتذكر إحداهما الأخرى على أنهما تصيران في ضبط الشهادة وحفظها بمنزلة رجل وفي هذه الآية دلالة على أنه غير جائز لأحد إقامة شهادة وإن عرف خطه إلا أن يكون ذاكراً لها ألا ترى ذكر ذلك بعد الكتاب والإشهاد ثم قال تعالى [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] فلم يقتصر بنا على الكتاب والخط دون ذكر الشهادة وكذلك قوله تعالى [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا] فدل ذلك على أن الكتاب إنما أمر به لنستذكر به كيفية الشهادة وأنها لا تقام إلا بعد حفظها وإتقانها وفيها الدلالة على أن الشاهد إذا قال ليس عندي شهادة في هذا الحق ثم قال عندي شهادة فيه أنها مقبولة لقوله تعالى [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] فأجازها إذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله في رجل سئل عن شهادة في أمر كان يعلمه فقال ليس عندي شهادة ثم أنه شهد بها في ذلك عند القاضي قال تقبل منه إذا كان عدلا لأنه يقول نسيتها ثم ذكرتها ولأن الحق ليس له فيجوز قوله عليه وإنما الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه قال أبو بكر يعني أنه ليس هذا مثل أن يقول المدعي ليس لي عنده هذا الحق ثم يدعيه فلا تقبل دعواه له بعد إقراره لأنه أبرأه من الحق وأقر على نفسه فجاز إقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لأنه قد أبطلها بإقراره وأما الشهادة فإنما هي حق للغير فلا يبطلها قوله ليس عندي شهادة وقوله

تعالى [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] يدل على صحة هذا القول وقد اختلف الفقهاء في الشهادة على الخط فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهادة وكتبها بخطه وختمها أو لم يختم عليها وقد عرف خطه قال إذا عرف خطه وسعه أن يشهد عليها ختم عليها أو لم يختم قال فقلت إن كان أمياً لا يقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى يحفظ ويذكرها وقال أبو حنيفة ما وجد القاضي في ديوانه لا يقضي به إلا أن يذكره وقال أبو يوسف يقضي به إذا كان في قمطره وتحت خاتمه لأنه لو لم يفعله أضر بالناس وهو قول محمد ولا خلاف بينهم أنه لا يمضي شيئاً منه إذا لم يكن تحت خاتمه وأنه لا يمضي ما وجد في ديوانه غيره من القضاة إلا أن يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذي قبله وقال ابن أبي ليلى مثل قول أبي يوسف فيما يجده في ديوانه وذكر أبو يوسف أيضاً عن ابن أبي ليلى إذا أقر عند القاضي لخصمه فلم يثبته في ديوانه ولم يقض به عليه ثم سأله المقر له به أن يقضي له على خصمه فإنه لا يقضي به عليه في قول ابن أبي ليلى وقال أبو حنيفة وأبو يوسف يقضي به عليه إذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة أنه لا يشهد على ما في الكتاب ولكن يؤدي شهادته إلى الحاكم كما علم وليس للحاكم أن يجيزها فإن كتب الذي عليه الحق شهادته على نفسه في ذكر الحق ومات الشهود فأنكر فشهد رجلان أنه خط نفسه فإنه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر أشهب عنه فيمن عرف خطه ولا يذكر الشهادة أنه يؤديها إلى السلطان ويعلمه ليرى فيه رأيه وقال الثوري إذا ذكر أنه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فإنه لا يشهد وإن كتبها عنده ولم يذكر إلا أنه يعرف الكتاب فإنه إذا ذكر أنه شهد وأنه قد كتبها فأرى أن يشهد على الكتاب وقال الليث إذا عرف أنه خط يده وكان ممن يعلم أنه لا يشهد إلا بحق فليشهد وقال الشافعي إذا ذكر إقرار المقر حكم به عليه أثبته في ديوانه أو لم يثبته لأنه لا معنى للديوان إلا التذكر وقال في كتاب المزني أنه لا يشهد حتى يذكر قال أبو بكر قد ذكرنا دلالة قوله تعالى [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا] على أن من شرط جواز إقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وأنه لا يجوز الاقتصار فيها على الخط إذ الخط والكتاب مأمور به لتذكر به

الشهادة ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [إلا من شهد بالحق وهم يعلمون] فإذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله تعالى [ولا تقف ماليس لك به علم] يدل على ذلك ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع وقد تقدم ذكر سنده وأما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد فيظن أنه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء وحقيقة العلم به فمن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له إقامة الشهادة به وقد أكد أمر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها إلا صريح لفظها ولا يقبل مايقوم مقامها من الألفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه التزوير والتبديل وقد روى عن أبي معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والخاتم ولا يذكر الشهادة أنه لا يشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى [أن تضل إحداهما] معناه أن ينساها لأن الضلال هو الذهاب عن الشيء فلما كان الناسي ذاهباً عما نسيه جاز أن يقال ضل عنه بمعنى أنه نسيه وقد يقال أيضاً ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله تعالى أعلم .

باب الشاهد واليمين

اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا يحكم إلا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين في شيء وقال مالك والشافعي يحكم به في الأموال خاصة قال أبو بكر قوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء] يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لأن قوله [واستشهدوا] يتضمن الإشهاد على عقود المداينات التي ابتدأ في الخطاب بذكرها ويتضمن إقامتها عند الحاكم ولزوم الحاكم الأخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين ولأن الإشهاد على العقد إنما الغرض فيه إثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم وإلزامه الحكم به وإذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الإيجاب لأنه أمر وأوامر الله على الوجوب فقد ألزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى [فاجلدوهم ثمانين جلدة] وقوله تعالى [فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] ولم يجز الاقتصار على ما دون العدد المذكور كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على ما دونه وفي تجويز أقل منه

مخالفة الكتاب كما لو أجاز مجيز أن يكون حد القذف سبعين أو حد الزنا تسعين كان مخالفاً للآية وأيضاً قد انتظمت الآية شيئين من أمر الشهود أحدهما العدد والآخر الصفة وهي أن يكونوا أحراراً مرضيين لقوله تعالى [من رجالكم] وقوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] فلما لم يجز إسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على دونها لم يجز إسقاط العدد إذ كانت الآية مقتضية لاستيفاء الأمرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة والرضا فغير جائز إسقاط واحد منهما والعدد أولى بالاعتبار من العدالة والرضا لأن العدد معلوم من جهة اليقين والعدالة إنما نثبتها من طريق الظاهر لا من طريق الحقيقة فلما لم يجز إسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز إسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين * وأيضاً فلما أراد الله الاحتياط في إجازة شهادة النساء أوجب شهادة المرأتين وقال [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] ثم قال [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا] فنفى بذلك أسباب التهمة والريب والنسيان وفي مضمون ذلك ما ينفي قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه من الحكم بغير ما أمر به من الاحتياط والاستظهار ونفي الريبة والشك وفي قبول يمينه أعظم الريب والشك وأكبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية ويدل على بطلان الشاهد واليمين قول الله تعالى [ممن ترضون من الشهداء] وقد علمنا أن الشاهد الواحد غير مقبول ولا مراد بالآية ويمين الطالب لا يجوز أن يقع عليها اسم الشاهد ولا يجوز أن يكون رضى فيما يدعيه لنفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف للآية من هذه الوجوه ورافع لما قصد به من أمر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على ما بين الله في هذه الآية وقصد به من المعاني المقصودة بها ويدل عليه قول النبي ﷺ البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفرق بين اليمين والبينة فغير جائز أن تكون اليمين بينة لأنه لو جاز أن تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل البينة على المدعي والبينة على المدعى عليه وقوله البينة اسم للجنس فاستوعب ما تحتها فما من بينة إلا وهي التي على المدعي فإذاً لا يجوز أن يكون عليه اليمين وأيضاً لما كانت البينة لفظاً مجملاً قد يقع على معان مختلفة واتفقوا أن الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وأن الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان أو الشاهد والمرأتان على المدعي فغير جائز الاقتصار على ما دونهم * وهذا الخبر وإن كان وروده من طريق الآحاد فإن

الأمة قد تلقته بالقبول والاستعمال فصار فى حيز المتواتر ويدل عليه قوله ﷺ لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم فحوى هذا الخبر ضربين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين أحدهما أن يمينه دعواه لأن مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقاً بدعواه وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك والثانى إن دعواه لما كانت قوله ومنع النبي صلى الله عليه وسلم أن يستحق بها شيئاً لم يجز أن يستحق بيمينه إذ كانت يمينه قوله ويدل على ذلك حديث علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه فى الحضرمى الذى خاصم الكندى فى أرض ادعاها فى يده وجحد الكندى فقال النبي ﷺ للحضرمى شاهداك أو يمينه ليس لك إلا ذلك فنفى النبي ﷺ أن يستحق شيئاً بغير شاهدين وأخبر أنه لاشىء له غير ذلك * فإن قيل لم ينف بذلك أن يستحق بإقرار المدعى عليه كذلك لا ينفى أن يستحق بشاهد ويمين * قيل له قد كان المدعى عليه جاحداً فبين النبي ﷺ حكم ما يوجب صحة دعواه عند الجحود فأما حال الإقرار فلم يجر لها ذكر وهى موقوفة على الدلالة وأيضاً فإن ظاهره يقتضى أن لا يستحق شيئاً إلا ما ذكرنا فى الخبر والإقرار قد ثبت بالإجماع وجوب الاستحقاق به فحكمنا به أو الشاهد واليمين مختلف فيه فقضى قوله شاهداك أو يمينه ليس لك إلا ذلك ببطلانه * واحتج القائلون بالشاهد واليمين بأخبار رويت مبهمة ذكر فيها قضية النبي ﷺ به أنا ذاكرها ومبين مافيها أحدها ما حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا أبو سعيد قال حدثنا سليمان قال حدثنا ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن سهل بن أبى صالح عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وروى عثمان بن الحكم عن زهير ابن محمد عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ مثله وحديث آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة والحسن بن على أن زيد بن الحباب حدثهم قال حدثنا سيف يعنى ابن سليمان المكى عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قالا حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار بإسناده ومعناه * وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الرحمن بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا عبد الله بن الحرث قال حدثنا

سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو وإنما ذاك في الأموال * وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا وكيع قال حدثنا خلد بن أبي كريمة عن أبي جعفر أن رسول الله ﷺ أجاز شهادة رجل مع يمين المدعى في الحقوق ورواه مالك وسفيان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قضى بشهادة رجل مع اليمين * قال أبو بكر والمانع من قبول هذه الأخبار وإيجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه أحدها فساد طرقها والثاني جحود المروى عنه روايتها والثالث رد نص القرآن لها والرابع أنها لو سلمت من الطعن والفساد لما دلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة الكتاب فأما فسادها من طريق النقل فإن حديث سيف بن سليمان غير ثابت لضعف سيف بن سليمان هذا ولأن عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفنا الاحتجاج به وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا أبو سلمة الخزاعي قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن إسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عبادة عن أبيه أنهم وجدوا في كتاب سعد بن عبادة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو بن دينار عن ابن عباس لذكره ولم يلجأ إلى ما وجده في كتاب * وأما حديث سهيل فإن محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن أبي بكر أبو مصعب الزهرى قال حدثنا الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال أبو داود وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال أخبرنا الشافعي عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال أخبرني ربيعة وهو عندي ثقة أني حدثته إياه ولا أحفظه * قال عبد العزيز وقد كان أصابت سهيلا علة أزالت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن داود الإسكندراني قال حدثنا زياد يعني ابن يونس قال حدثني سليمان بن بلال عن ربيعة بإسناد أبي مصعب ومعناه قال سليمان فلقيت سهيلا فسألته عن هذا الحديث فقال ما أعرفه فقلت له إن ربيعة أخبرني به عنك قال فإن كان ربيعة أخبرك عني فحدث به عن ربيعة عني ومثل هذا الحديث لا يثبت به شريعة مع إنكار من روى

عنه إياه وفقد معرفته به . فإن قال قائل يجوز أن يكون رواه ثم نسيه . قيل له ويجوز
أن يكون قد وهم بدياً فيه وروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا أنه كان آخر أمره جحوده وفقد
العلم به فهو أولى . وأما حديث جعفر بن محمد فإنه مرسل وقد وصله عبد الوهاب الثقفي
وقيل إنه أخطأ فيه فذكر فيه جابراً وإنما هو عن أبي جعفر محمد بن علي عن النبي ﷺ قال
أبو بكر فهذه الأمور التي ذكرنا إحدى العلل المانعة من قبول هذه الأخبار وإثبات
الأحكام بها ومن جهة أخرى وهو ما حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن
أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا إسماعيل عن سوار بن عبد الله قال سألت ربيعة الرأي
قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت في كتاب سعد فلو كان حديث
سهيل صحيحاً عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد في كتاب سعد وحدثنا عبد الرحمن
ابن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا
معمر عن الزهري في اليمين مع الشاهد قال هذا شيء أحدثه الناس لا إلا شاهدين حدثنا
حماد بن خالد الخياط قال سألت ابن أبي ذئب أيش كان الزهري يقول في اليمين مع الشاهد
قال كان يقول بدعة وأول من أجازه معاوية وروى محمد بن الحسن عن ابن أبي ذئب قال
سألت الزهري عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال ما أعرفه وإنها البدعة وأول من
قضى به معاوية والزهري من أعلم أهل المدينة في وقته فلو كان هذا الخبر ثابتاً كيف كان
يخفى مثله عليه وهو أصل كبير من أصول الأحكام وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من
قضى به وأنه بدعة . وقد روى عن معاوية أنه قضى بشهادة امرأة واحدة في المال من
غير يمين الطالب حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي
قال حدثنا عبد الرزاق وروح ومحمد بن بكر قالوا أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عبد الله
ابن أبي مليكة أن علقمة بن أبي وقاص أخبره أن أم سلمة زوج النبي ﷺ شهدت لمحمد بن
عبد الله بن زهير وأخوته أن ربيعة بن أبي أمية أعطى أخاه زهير بن أبي أمية نصيبه من
ربعه ولم يشهد على ذلك غيرها فأجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من
قضاء معاوية فإن كان قضاء معاوية بالشاهد مع اليمين جائزاً فينبغي أن يجوز أيضاً قضاؤه
بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا بمثله وأبطلوا حكم الكتاب والسنة وحدثنا عبد
الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الرزاق قال

أخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى إذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن قاضي أهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال أدركت هذا البلد يعني مكة وما يقضى فيه في الحقوق إلا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضي بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز وهو عامله إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكتب إليه عمر إنا قد كنا نقضي كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فقد أخبر هؤلاء السلف أن القضاء باليمين سنة معاوية وعبد الملك وأنه ليس بسنة النبي ﷺ فلو كان ذلك عن النبي ﷺ لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا أحدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه وأخبار ربيعة أن أصله ما وجد في كتاب سعد وإنكار علماء التابعين وأخبارهم أنه بدعة وأن معاوية وعبد الملك أول من قضى به والوجه الثالث أنها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل أخبار الآحاد في مثلها وعريت من ظهور نكير السلف على روايتها وأخبارهم أنها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد ووجه النسخ منه أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور إذ غير جائز أن ينطوي تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما كان المفهوم من قوله [فاجلدوهم ثمانين جلدة] وقوله [فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] منع الاقتصار على أقل منها في كونها حداً ٠ فإن قال قائل جائز أن يكون حد القاذف أقل من ثمانين وحد الزاني أقل من مائة كان مخالفاً للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله تعالى في استشهاد شاهدين وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب واستشهاد الشهود في قوله [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا] وقوله [ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لنفي الريبة

والشك والتهمة عن الشهود في قوله [ممن ترضون من الشهداء] وفي الحكم بشاهد ويمين
رفع هذه المعاني كلها وإسقاط اعتبارها فثبت بما وصفنا أن الحكم بهما خلاف الآية
فهذان الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة الحكم بالشاهد واليمين للآية وأيضاً فلما كان حكم
القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابتاً وكانت أخبار الشاهد واليمين مختلفاً
فيها وجب أن يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن لأنه لو كان ثابتاً لاتفق على
استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن والوجه الرابع أن خبر الشاهد واليمين
لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة لما صح الاحتجاج به في الاستحقاق
بشاهد ويمين الطالب وذلك أن أكثر ما فيه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية
قضية من النبي ﷺ ليس بلفظ عموم في إيجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتج به في غيره
ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد
وذلك يحتمل أن يريد به أن وجود الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه إن
استحلفه مع شهادة شاهد فأفاد أن شهادة الشاهد الواحد لا تمنع استحلاف المدعى عليه
وأن وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان يجوز أن يظن ظان أن اليمين إنما تجب على المدعى
عليه إذا لم يكن للمدعي شاهد أصلا فأبطل الراوي بنقله هذه القضية ظن الظان لذلك
وأيضاً فإن الشاهد قد يكون اسما للجنس فجائز أن يكون مراد الراوي أنه قضى باليمين
في حال وبالبينة في حال فلا يكون حكم الشاهد مفيداً للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله
تعالى [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] لما كان اسما للجنس لم يكن المراد سارقا
واحداً وجائز أن يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمة بن ثابت الذي جعل شهادته
بشهادة رجلين فاستحلف الطالب مع ذلك لأن المطلوب ادعى البراءة والوجه الخامس
احتماله لموافقة مذهبنا وذلك بأن تكون القضية فيمن اشترى جارية وادعى عيباً في
موضع لا يجوز النظر إليه إلا لعذر فتقبل شهادة الشاهد الواحد في وجود العيب
واستحلف المشتري مع ذلك بالله ما رضي فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة
شاهد مع يمين الطالب وهو المشتري وإذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا
وجب حمله عليه وأن لا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبي ﷺ
ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالفه فليس مني

وأيضاً فإن القضية المروية في الشاهد واليمين ليس فيها أنها كانت في الأموال أو غيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في غير الأموال فكذلك في الأموال ه فإن قيل قال عمرو ابن دينار ومذهبه وليس فيه أن النبي ﷺ قضى بها في الأموال فإذا جاز أن لا يقضى في غير الأموال وإن كانت القضية مبهمة ليس فيها بيان ذكر الأموال ولا غيرها فكذلك لا يقضى به في الأموال إذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها في الأموال بأولى منه في غيرها فإن قيل إنما يقضى به فيما تقبل فيه شهادة رجل وامرأتين وهو الأموال فتقوم يمين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر ه قيل له هذه دعوى لا دلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين الطالب قائمة مقام شاهد آخر دون أن تقوم مقام امرأة ويقال له أرأيت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة رجل فإن قال نعم قيل له فقد صارت اليمين آكد من الشهادة لأنك لا تقبل شهادة امرأة واحدة في الحقوق وقبلت يمينها وأقمتها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى إنما أمرنا بقبول من نرضى من الشهداء وإن كانت هذه شاهدة وقامت يمينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لأن أحداً لا يكون مرضياً فيما يدعيه لنفسه ومما يدل على تناقض قولهم أنه لا خلاف أن شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم في عقود المداينات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم إن كان المدعى كافراً أو فاسقاً وشهد منه شاهد واحد استحلفوه واستحق ما يدعيه بيمينه وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمسين يميناً لم تقبل شهادته ولا أيمانه وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله مع أنه غير مرضي ولا مأمون لا في شهادته ولا في أيمانه وفي ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم .

قوله عز وجل [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] روى عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبي وطاوس إذا ما دعوا لإقامتها وعن قتادة والربيع بن أنس إذا دعوا لإثبات الشهادة في الكتب وقال ابن عباس والحسن هو على الأمرين جميعاً من إثباتها في الكتاب وإقامتها بعد علم الحاكم ه قال أبو بكر الظاهر أنه عليهما جميعاً لعموم اللفظ هو في الابتداء على إثبات الشهادة كأنه قال إذا دعوا لإثبات شهاداتهم في الكتاب ولا خلاف أنه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وإنما على المتعاقدين أن يحضرا عند الشهود فإذا حضراهم وسألاهم إثبات شهاداتهم في الكتاب فهذه الحال هي المرادة بقوله

[إذا ما دعوا] لإثبات الشهادة وأما إذا ما أثبتا شهادتهما ثم دعيا لإقامتها عند الحاكم فهذا الدعاء هو لحضورهما عند الحاكم لأن الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وإنما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعاء الأول إنما هو لإثبات الشهادة فى الكتاب والدعاء والثانى لحضورهم عند الحاكم وإقامة الشهادة عنده ، وقوله تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] يجوز أن يكون أيضاً على الحالين من الإبتداء والإقامة لها عند الحاكم وقوله تعالى [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] لا يدل على أن المراد إبتداء الشهادة لأنه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه على خصوصه فيه دون غيره فإن قال قائل لما قال [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] فسماهم شهداء دل على أن المراد حال إقامتها عند الحاكم لأنهم لا يسمون شهداء قبل أن يشهدوا فى الكتاب قيل له هذا غلط لأن الله تعالى قال [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] فسماهما شهيدين وأمر باستشهادهما قبل أن يشهدا لأنه لا خلاف أن حال الابتداء مرادة بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى [فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فسماه زوجا قبل أن تتزوج وإنما يلزم الشاهد إثبات الشهداء ابتداء ويلزمه إقامتها على طريق الإيجاب إذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودفنهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقين وكذلك حكم الشهادة فى تحملها وأدائها والذى يدل على أنها فرض على الكفاية أنه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل واحد أن يمتنع من تحملها لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ما أمر الله تعالى به وندب إليه من التوثق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض إثبات الشهادة فى الجملة والدليل على أن فرضها غير معين على كل أحد فى نفسه اتفاق المسلمين على أنه ليس على كل أحد من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى [ولا يضار كاتب ولا شهيد] فإذا ثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الأداء عند الحاكم كذلك إذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقين وإذا لم يكن فى الكتاب إلا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لإقامتها بقوله تعالى [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] وقال [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] وقال [وأقيموا الشهادة لله] وقوله [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم] وإذا كان منهما مندوحة بإقامة غيرهما فقد سقط

الفرض منهما لما وصفناه قوله عز وجل [ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله] يعني والله أعلم لا تملوا ولا تضجروا أن تكتبوا القليل الذي جرت العادة بتأجيله والكثير الذي ندب فيه الكتاب والإشهاد لأنه معلوم أنه لم يرد به القيراط والدانق ونحوه إذ ليس في العادة المداينة بمثله إلى أجل فأبان أن حكم القليل المتعارف فيه التأجيل كحكم الكثير فيما ندب إليه من الكتابة والإشهاد لما ثبت أن النزر اليسير غير مراد بالآية وإن قليل ما جرت به العادة فهو مندوب إلى كتابته والإشهاد فيه وكل ما كان مبنياً على العادة فطريقه الاجتهاد وغالب الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث التي لا توقيف فيها ولا اتفاق وقوله [إلى أجله] يعني إلى محل أجله فيكتب ذكر الأجل في الكتاب ومحله كما كتب أصل الدين وهذا يدل على أن عليهما أن يكتبا في الكتاب صفة الدين ونقده ومقداره لأن الأجل بعض أوصافه فحكم سائر أوصافه بمنزلته وقوله تعالى [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة] فيه بيان أن الغرض الذي أجرى بالأمر وبالكتاب واستشهاد الشهود هي الوثيقة والاحتياط للمتداينين عند التجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد بالكتابة فأعلمهم أن ذلك أقسط عند الله يعني أنه أعدل وأولى أن لا يقع فيه بينهم التظالم وأنه مع ذلك أقوم للشهادة يعني والله أعلم أنه أثبت لها وأوضح منها لو لم تكن مكتوبة وأنه مع ذلك أقرب إلى نفي الريبة والشك فيها فأبان لنا جل وعلا أنه أمر بالكتاب والإشهاد احتياطاً لنا في ديننا ودنيانا ودفع التظالم فيما بيننا وأخبر مع ذلك أن في الكتاب من الاحتياط للشهادة ما نفي عنها الريب والشك وأنه أعدل عند الله من أن لا يكون مكتوباً فيرتاب الشاهد فلا ينفك بعد ذلك من أن يقيمها على ما فيها من الارتياب والشك فيقدم على محظور أو يتركها فلا يقيمها فيضيع حق الطالب وفي هذا دليل على أن الشهادة لا تصح إلا مع زوال الريب والشك فيها وأنه لا يجوز للشاهد إقامتها إذا لم يذكرها وإن عرف خطه لأن الله تعالى أخبر أن الكتاب مأمور به لئلا يرتاب بالشهادة فدل ذلك على أنه لا يجوز له إقامتها مع الشك فيها فإذا كان الشك فيها يمنع فعدم الذكر والعلم بها أولى أن يمنع صحتها قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها] يعني والله أعلم البياعات التي يستحق كل واحد منهما على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تأجيل فأباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعة منه جل

وعز لعباده ورحمة لهم لئلا يضيق عليهم أمر تبايعهم فى المأكول والمشروب والأقوات التى حاجتهم إليها ماسة فى أكثر الأوقات ثم قال تعالى فى نسق هذا الكلام [وأشهدوا إذا تبايعتم] وعمومه يقتضى الإشهاد على سائر عقود البياعات بالأثمان العاجلة والآجلة وإنما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة بإباحة ترك الكتاب فيها فأما الإشهاد مندوب إليه فى جميعها إلا النزر اليسير الذى ليس فى العادة التوثق فيها بالإشهاد نحو شرى الخبز والبقل والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روى عن جماعة من السلف أنهم رأوا الإشهاد فى شرى البقل ونحوه ولو كان مندوباً إليه لنقل عن النبى ﷺ والصحابة والسلف والمتقدمين ولنقله الكافة لعموم الحاجة إليه وفى علمنا بأنهم كانوا يتبايعون الأقوات وما لا يستغنى الإنسان عن شرائه من غير نقل عنهم الإشهاد فيه دلالة على أن الأمر بالإشهاد وإن كان ندباً وإرشاداً فإنما هو فى البياعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد من الأثمان الخطيرة والأبدال النفيسة لما يتعلق بها من الحقوق لبعضهم على بعض من عيب إن وجده ورجوع ما يجب لمتاعبه باستحقاق مستحق لجميعه أو بعضه وكان المندوب إليه فيما تضمنته هذه الآية الكتاب والإشهاد على البياعات المعقودة على أثمان آجلة والإشهاد على البياعات الحاضرة دون الكتاب وروى الليث عن مجاهد فى قوله تعالى [وأشهدوا إذا تبايعتم] قال إذا كان نسيئة كتب وإذا كان نقداً أشهد وقال الحسن فى النقد إن أشهدت فهو ثقة وإن لم تشهد فلا بأس وعن الشعبى مثل ذلك وقد قال قوم إن الأمر بالإشهاد منسوخ بقوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً] وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف .

قوله عز وجل [ولا يضار كاتب ولا شهيد] روى يزيد بن أبى زياد عن مقسم عن ابن عباس قال هى أن يجىء الرجل إلى الكاتب أو الشاهد فيقول إنى على حاجة فيقول إنك قد أمرت أن تجيب فلا يضار وعن طاوس ومجاهد مثله وقال الحسن وقتادة لا يضار كاتب فيكتب ما لم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد فى شهادته وقرأ الحسن وقتادة وعطاء ولا يضار كاتب بكسر الراء وقرأ عبد الله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الراء فكانت إحدى القراءتين نهياً لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الأخرى فيها نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما صحيح مستعمل فصاحب الحق منهى عن مضارة الكاتب والشهيد بأن يشغلهما عن حوائجهما ويلح عليهما فى الاشتغال

بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهي عن مضارة الطالب بأن يكتب الكتاب ما لم يمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة وليس فيها إلا شاهدان فعليهما فرض أدائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من إقامتها وكذلك على الكاتب أن يكتب إذا لم يجدا غيره . فإن قيل قوله تعالى في التجارة [فليس عليكم جناح ألا تكتبوها] فرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على أن عليهم كتب الدين المؤجل والإشهاد فيه . قيل له ليس كذلك لأن الأمر بالإشهاد على عقود المداينات المؤجلة لما كان مندوباً إليه وكان تاركه تاركاً لما ندب إليه من الاحتياط لماله جاز أن يعطف عليه قوله [إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها] بأن لا تكونوا تاركين لما ندبتم إليه بترك الكتابة كما تكونوا تاركين الندب والاحتياط إذا لم تكتبوا الديون المؤجلة ولم تشهدوا عليها ويحتمل قوله [فليس عليكم جناح] أنه لا ضرر عليكم في باب حياطة الأموال لأن كل واحد منهما يسلم ما استحق عليه بإزاء تسليم الآخر وقوله [وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم] عطفاً على ذكر المضارة تدل على أن مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق لقصد كل واحد منهم إلى مضارة صاحبه بعد نهي الله تعالى عنها والله أعلم .

باب الرهن

قال الله تعالى [وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة] يعني والله أعلم إذا عدمتم التوثق بالكتاب والإشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة وقام الرهن في باب التوثق في الحال التي لا يصل فيها إلى التوثق بالكتاب والإشهاد مقامهما وإنما ذكر حال السفر لأن الأغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روي عن مجاهد أنه كان يكره الرهن إلا في السفر وكان عطاء لا يرى به بأساً في الحضر فذهب مجاهد إلى أن حكم الرهن لما كان مأخوذاً من الآية وإنما أباحته الآية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا عند سائر أهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الأمصار وعامة السلف في جوازه في الحضر وقد روى إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعه وروى قتادة عن أنس قال رهن النبي ﷺ درعاً عند يهودي بالمدينة وأخذ منه شعيراً لأهله فثبت جواز الرهن في الحضر بفعله ﷺ وقال تعالى [فاتبعوه] وقال [لقد كان

لكم في رسول الله أسوة حسنة فدل على أن تخصيص الله لحال السفر بذكر الرهن إنما هو لأن الأغلب فيها عدم الكاتب والشهيد وهذا كما قال النبي ﷺ في خمس وعشرين من الإبل ابنة مخاض وفي ست وثلاثين ابنة لبون لم يرد به وجود المخاض واللبن بالأم وإنما أخبر عن الأغلب الأعم من الحال وإن كان جائزاً أن لا يكون بأمها مخاض ولا لبن فكذلك ذكر السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي ﷺ لا قطع في ثمر حتى يؤويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لا حصوله في الجرين لأنه لو حصل في بيته أو حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجرين على الأغلب الأعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى ٥ وقوله [فرهان مقبوضة] يدل على أن الرهن لا يصح إلا مقبوضاً من وجهين أحدهما أنه عطف على ما تقدم من قوله [واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء] فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجباً وجب أن يكون كذلك حكم الرهن فيما شرط له من الصفة فلا يصح إلا عليها كما لا تصح شهادة الشهود إلا على الأوصاف المذكورة إذ كان ابتداء الخطاب توجه إليهم بصيغة الأمر المقتضي للإيجاب والوجه الثاني أن حكم الرهن مأخوذ من الآية والآية إنما أجازته بهذه الصفة فغير جائز إجازته على غيرها إذ ليس ههنا أصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على أنه لا يصح إلا مقبوضاً أنه معلوم أنه وثيقة للمرتهن بدينه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة سائر أموال الراهن التي لا وثيقة للمرتهن فيها وإنما جعل وثيقة له ليكون محبوساً في يده بدينه فيكون عند الموت والإفلاس أحق به من سائر الغرماء ومتى لم يكن في يده كان لغواً لا معنى فيه وهو وسائر الغرماء فيه سواء ألا ترى أن المبيع إنما يكون محبوساً بالثمن ما دام في يد البائع فإن هو سلمه إلى المشتري سقط حقه وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه ٥ واختلف الفقهاء في إقرار المتعاقدين بقبض الرهن فقال أصحابنا جميعاً والشافعي إذا قامت البينة على إقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعند مالك أن البينة غير مقبولة على إقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فقيل إن القياس قوله في الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على إقرارهما بقبض الرهن اتفاق

الجميع على جواز إقراره بالبيع والغصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله أعلم .

ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعي يجوز فيما لا يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثوري في رجل يرتهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من الرهن ولكن له أن يحبس الراهن على أن يجعله رهناً فإن مات قبل أن يجعله رهناً كان بينه وبين الغرماء وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم . قال أبو بكر لما صح بدلالة الآية أن الرهن لا يصح إلا مقبوضاً من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب أن لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض وإبطال الوثيقة مقارن العقد وهو الشركة التي يستحق بها دفع القبض للمهايأة فلم يجز أن يصح مع وجود ما يبطله ألا ترى أنه متى استحق ذلك القبض بالمهايأة وعاد إلى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض إذا أعاده للراهن فلا يبطل الرهن وله أن يرده إلى يده من قبل أن هذا القبض غير مستحق وللمرتهن أخذه منه متى شاء وإنما هو ابتدأ به من غير أن يكون ذلك القبض مستحقاً بمعنى يقارن العقد وليس هذا أيضاً بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم فيجوز عندنا وإن كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل أن الذي يحتاج إليه في الهبة من القبض لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بدياً لم يكن في استحقاق اليد تأثير في رفع الملك ولما كان في استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه . فإن قيل هلا أجزت رهنه من شريكه إذ ليس فيه استحقاق يده في الثاني لأن يده تكون باقية عليه إلى وقت الفكاك . قيل له لأن للشريك استخدامه إن كان عبداً بالمهايأة بحق ملكه ومن فعل ذلك لم تكن يده فيه يد رهن فقد استحقت يد الرهن في اليوم الثاني فلا فرق بين الشريك وبين الأجنبي لوجود المعنى الموجب لاستحقاق قبض الرهن مقارناً للعقد .

واختلف في رهن الدين فقال سائر الفقهاء لا يصح رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك في قياس قوله إذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيعاً وارتهنت منه الدين الذي

له عليه فهو جائز وهو أقوى من أن يرتهن ديناً على غيره لأنه جائز لما عليه قال ويجوز فى قول مالك أن يرهن الرجل الدين الذى يكون له على ذلك الرجل ويبتاع من رجل بيعاً ويرهن منه الدين الذى يكون له على ذلك الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهد له وهذا قول لم يقل أحد به من أهل العلم سواه وهو فاسد أيضاً لقوله تعالى [فرهان مقبوضة] وقبض الدين لا يصح ما دام ديناً لا إذا كان عليه ولا إذا كان على غيره لأن الدين هو حق لا يصح فيه قبض وإنما يتأتى القبض فى الأعيان ومع ذلك فإنه لا يخلو ذلك الدين من أن يكون باقياً على حكم الضمان الأول أو منتقلا إلى ضمان الرهن فإن انتقل إلى ضمان الرهن فالواجب أن يبرأ من الفضل إذا كان الدين الذى به الرهن أقل من الرهن وإن كان باقياً على حكم الضمان الأول فليس هو رهناً لبقائه على ما كان عليه والدين الذى على الغير أبعد فى الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض محال * وقد اختلف الفقهاء فى الرهن إذا وضع على يدى عدل فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى يصح الرهن إذا جعلاه على يدى عدل ويكون مضموناً على المرتهن وهو قول الحسن وعطاء والشعبى وقال ابن أبى ليلى وابن شبرمة والأوزاعى لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك إذا جعلاه على يدى عدل فضياعه من الراهن وقال الشافعى فى رهن شقص السيف إن قبضه أن يحول حتى يضعه الراهن والمرتهن على يدى عدل أو على يدى الشريك قال أبو بكر قوله عز وجل [فرهان مقبوضة] يقتضى جوازه إذا قبضه العدل إذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما وأيضاً فإن العدل وكيل للمرتهن فى القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة فى الهبة وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها * فإن قيل لو كان العدل وكيلا للمرتهن لكان له أن يقبضه منه ولما كان للعدل أن يمنعه إياه * قيل له هذا لا يخرجه عن أن يكون وكيلا وقابضاً له وإن لم يكن له حق القبض من قبل أن الراهن لم يرض بيده وإنما رضى بيد وكيله ألا ترى أن الوكيل بالشرى هو قابض للسلعة للموكل وله أن يحبسها بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن علماً لنفى الوكالة وكونه قابضاً له ويدل على أن يد العدل يد المرتهن وأنه وكيله فى القبض أن للمرتهن متى شاء أن يفسخ هذا الرهن ويبطل يد العدل ويرده إلى الراهن وليس للراهن إبطال يد العدل فدل ذلك

على أن العدل وكيل للمرتهن ، فإن قيل لو جعلا المبيع على يدى عدل لم يخرج عن ضمان البيع ولم يصح أن يكون العدل وكيلا للمشترى فى قبضه كذلك المرتهن ، قيل له الفرق بينهما أن العدل فى البيع لو صار وكيلا للمشترى لخرج عن ضمان البائع وفى خروجه من ضمان بائعه سقوط حقه منه ألا ترى أنه لو أجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه لأن المبيع ليس له إلا قبض واحد فمتى وجد سقط حق البائع ولم يكن له أن يرده إلى يده وكذلك إذا أودعه إياه فلذلك لم يكن العدل وكيلا للمشترى لأنه لو صار وكيلا له لصار قابضاً له قبض بيع ولم يكن المشترى ممنوعا منه فكان لا معنى لقبض العدل بل يكون المشترى كأنه قبضه والبائع لم يرض بذلك فلم يجز إثباته ولم يصح أن يكون العدل وكيلا للمشترى ومن جهة أخرى أنه لو قبضه المشترى لتم البيع فيه وفى تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه فى يدى العدل بل يجب أن يأخذه المشترى والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لأن كون العدل وكيلا للمرتهن لا يوجب إبطال حق الراهن ألا ترى أن حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل فى الشرى لامتناع كونه وكيلا للمشترى إذ كان يصير فى معنى قبض المشترى فى خروجه من ضمان البائع ودخوله فى ضمانه وفى معنى تمام البيع فيه وسقوط حق البائع منه والبائع لم يرض بذلك ولا يجوز أن يكون عدلا للبائع من قبل أن حق الحبس وجب له بالعقد فلا يسقط ذلك أو يرضى بتسليمه إلى المشترى أو يقبض الثمن والله أعلم .

باب ضمان الرهن

قال الله تعالى [فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته] فعطف بذكر الأمانة على الرهن فذلك يدل على أن الرهن ليس بأمانة وإذا لم يكن أمانة كان مضموناً إذ لو كان الرهن أمانة لما عطف عليه الأمانة لأن الشىء لا يعطف على نفسه وإنما يعطف على غيره ، واختلف الفقهاء فى حكم الرهن فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبى ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى عن عثمان البتى ما كان من رهن ذهباً أو فضة أو ثياباً فهو مضمون يترادان الفضل وإن كان عقاراً أو حيواناً فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه إلا أن يكون الراهن

اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك إن علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيء وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته يقال له صفه فإذا وصفه حلف على صفته وتسمية ماله فيه ثم يقومه أهل البصر بذلك فإن كان فيه فضل عما سمى فيه أخذه الراهن وإن كان أقل مما سمى الراهن حلف على ما سمى وبطل عنه الفضل وإن أبى الراهن أن يحلف أعطى المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه إذا شرط أن المرتهن مصدق في ضياعه وأن لا ضمان عليه فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الأوزاعي إذا مات العبد الرهن فدينه باق لأن الرهن لا يغلق ومعنى قوله لا يغلق الرهن أنه لا يكون بما فيه إذا علم ولكن يترادان الفضل إذا لم يعلم هلاكه وقال الأوزاعي في قوله له غنمه وعليه غرمه قال فأما غنمه فإن كان فيه فضل رد إليه وأما غرمه فإن كان فيه نقصان وفاه إياه وقال الليث الرهن بما فيه إذا هلك ولم تقم بينة على ما فيه إذا اختلفا في ثمنه فإن قامت البينة على ما فيه ترادا الفضل وقال الشافعي هو أمانة لا ضمان عليه فيه بحال إذا هلك سواء كان هلاكه ظاهراً أو خفياً ٭ قال أبو بكر قد اتفق السلف من الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافاً فيه إلا أنهم اختلفوا في كيفية ضمانه واختلفت الرواية عن علي رضي الله عنه فيه فروى إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن علي عن علي قال إذا كان أكثر مما رهن فهلك فهو بما فيه لأنه أمين في الفضل وإذا كان بأقل مما رهنه به فهلك رد الراهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول إبراهيم النخعي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن إذا هلك قال يترادان الفضل وروى قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي قال إذا كان فيه فضل فأصابته جائحة فهو بما فيه وإن لم تصبه جائحة واتهم فإنه يرد الفضل فروى عن علي هذه الروايات الثلاث وفي جميعها ضمانه إلا أنهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر أنه يترادان الفضل وقال شريح والحسن وطاوس والشعبي وابن شبرمة أن الرهن بما فيه وقال شريح وإن كان خاتماً من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم إنما هو في كيفية الضمان كان قول القائل إنه أمانة غير مضمون خارجاً عن قول الجميع وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لإجماعهم وذلك أنهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على

بطلان قول القائل بنفي ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه أن يكون قد حصل من اتفاقهم أنه مضمون فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله أمانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه ، ومما يدل عليه من جهة السنة حديث عبد الله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث أن رجلا رهن فرساً فنفق في يده فقال رسول الله ﷺ للمرتهن ذهب حقك وفي لفظ آخر لا شيء لك فقوله للمرتهن ذهب حقك إخبار بسقوط دينه لأن حق المرتهن هو دينه ، وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن علي الغنوي وعبد الوارث بن إبراهيم قالا حدثنا إسماعيل بن أبي أمية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس أن رسول الله ﷺ قال الرهن بما فيه ، وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن إسحاق قال حدثنا المسيب ابن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله ﷺ أن الرهن بما فيه والمفهوم من ذلك ضمانه بما فيه من الدين ألا ترى إلى قول شريح الرهن بما فيه ولو خاتما من حديد وكذلك قول محارب ابن دثار إنما روى عن النبي ﷺ في خاتم رهن بدين فهلك أنه بما فيه وظاهر ذلك يوجب أن يكون بما فيه قل الدين أو كثر إلا أنه قد قامت الدلالة على أن مراده إذا كان الدين مثل الرهن أو أقل وأنه إذا كان الدين أكثر رد الفضل ويدل على أنه مضمون اتفاق الجميع على أن المرتهن أحق به بعد الموت من سائر الغرماء حتى يباع فيستوفى دينه منه فدل ذلك على أنه مقبوض للاستيفاء فقد وجب أن يكون مضموناً ضمان الاستيفاء لأن كل شيء مقبوض على وجه فإنما يكون هلاكه على الوجه الذي هو مقبوض به كالمغصوب متى هلك هلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد أو جائز إنما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضاً للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب أن يكون هلاكه على ذلك الوجه فيكون مستوفياً بهلاكه لدينه الذي يصح عليه الاستيفاء فإذا كان الرهن أقل قيمة فغير جائز أن يجعل استيفاء العدة بما هو أقل منها وإذا كان أكثر منه لم يجز أن يستوفى منه أكثر من مقدار دينه فيكون أميناً في الفضل ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالأعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن بها لأنه لو هلك لم يكن مستوفياً للدين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على أن الرهن مضمون

بالدين فيكون المرتهن مستوفياً له بهلاكه ، ويدل عليه أنا لم نجد في الوصول حبساً لملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان ألا ترى أن المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه إلى المشتري لما كان محبوساً بالثمن وكذلك الشيء المستأجر يكون محبوساً في يد مستأجره مضموناً بالمنافع استعمله أو لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الأجرة التي هي بدل المنافع فثبت أن حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان ، واحتج الشافعي لكونه أمانة بحديث ابن أبي ذؤيب عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي ووصله ابن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال أبو بكر إنما يوصله يحيى بن أبي أنيسة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد ابن المسيب كما روى مالك ويونس وابن أبي ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب أن رسول الله ﷺ قال لا يغلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فأخبر ابن شهاب أن هذا قول ابن المسيب لا عن النبي ﷺ ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي ﷺ لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يعزوه إلى النبي ﷺ فاحتج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بأنه قد أوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه نقصانه والدين بحاله ، قال أبو بكر فأما قوله لا يغلق الرهن فإن إبراهيم النخعي وطاوساً ذكرا جميعاً أنهم كانوا يرهنون ويقولون إن جئتك بالمال إلى وقت كذا وإلا فهو لك فقال النبي ﷺ لا يغلق الرهن وتأوله على ذلك أيضاً مالك وسفيان وقال أبو عبيد لا يجوز في كلام العرب أن يقال للرهن إذا ضاع قد غلق الرهن إنما يقال غلق إذا استحقه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل أهل الجاهلية فأبطله النبي ﷺ بقوله لا يغلق الرهن وقال بعض أهل اللغة إنهم يقولون غلق الرهن إذا ذهب بغير شيء ، قال زهير :

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فأمسى رهنها غلقاً

يعني ذهبت بقلبه شيء ومنه قول الأعشى :

فهل يمنعني ارتياد البلا دمن حذر الموت أن يأتين

على رقيب له حافظ فقل في امرىء غلق مرتهن

فقال في البيت الثاني فقل في امرىء غلق مرتهن يعني أنه يموت فيذهب بغير شيء كأن لم

يكن فهذا يدل على أن قوله لا يغلق الرهن ينصرف على وجهين أحدهما إن كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضى الأجل والثانى عند الهلاك لا يذهب بغير شيء وأما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا أنه من قول سعيد بن المسيب أدرجه فى الحديث بعض الرواة وفصله بعضهم وبين أنه من قوله وليس عن النبي ﷺ وأما ما تأوله الشافعي من أن له زيادته وعليه نقصانه فإنه تأويل خارج عن أقاويل الفقهاء خطأ فى اللغة وذلك لأن الغرم فى أصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى [إن عذابها كان غراما] يعنى ثابتاً لازما والغريم الذى قد لزمه الدين ويسمى به أيضاً الذى له الدين لأن له اللزوم والمطالبة وقد كان النبي ﷺ يستعيذ بالله من المأثم والمغرم فقيل له فى ذلك فقال إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الآدمى وفى حديث قبيصة بن المخارق أن النبي ﷺ قال إن المسألة لا تحل إلا من ثلاث فقر مدقع أو غرم مفظع أو دم موجع وقال تعالى [إنما الصدقات للفقراء - إلى قوله - والغارمين] وهم المدينون وقال تعالى [إنا لمغرمون] يعنى ملزمون مطالبون بديوننا فهذا أصل الغرم فى أصل اللغة وحدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابى فى معنى الغرم قال أبو عمر أخطأ من قال إن هلاك المال ونقصانه يسمى غرما لأن الفقير الذى ذهب ماله لا يسمى غريماً وإنما الغريم من توجهت عليه المطالبة للآدمى بدين وإذا كان كذلك فتأويل من تأوله وعليه غرمه أنه نقصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوى الحديث وقد بينا أنه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ما قاله الشافعي لأن من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبد الرحمن بن أبى الزناد فى كتاب السبعة عن أبيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد وأبى بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبيد الله وغيرهم أنهم قالوا الرهن بما فيه إذا هلك وعميت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي ﷺ وقد ثبت أن من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز أن يتأول متأول قوله وعليه غرمه على نفى الضمان فإن كان ذلك رواية عن النبي ﷺ فالواجب على مذهب الشافعي أن يقضى بتأويل الراوى على مراد النبي ﷺ لأنه زعم أن الراوى للحديث أعلم بتأويله فجعل قول عمرو بن دينار فى الشاهد واليمين أنه فى الأموال حجة فى أن لا يقضى فى غير الأموال وقضى بقول ابن جريج فى حديث القلتين أنه بقلال

محجر على مراد النبي ﷺ وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين مالم يفترقا إنه على التفرق بالأبدان قاضياً على مراد النبي ﷺ في ذلك فلزمه على هذا أن يجعل قول سعيد بن المسيب قاضياً على مراد النبي ﷺ إذ كان قوله وعليه غرمه ثابتاً عنه وإنما معنى قوله له غنمه أن للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله ﷺ لا يغلق الرهن لأنهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الأجل قبل انقضاء الدين فقال ﷺ لا يغلق الرهن أي لا يستحقه المرتهن بمضي الأجل ثم فسره فقال لصاحبه يعني للراهن غنمه يعني زيادته فبين أن المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لا نماءه وزيادته وإن دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فإذاً ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دال على أنه مضمون على ما بينا . قال أبو بكر وقوله ﷺ لا يغلق الرهن إذا أراد به حال بقائه عند الفكاك وإبطال النبي ﷺ شرط استحقاق ملكه بمضي الأجل قد حوى معاني منها أن الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة بل يبطل الشرط ويجوز هو لإبطال النبي ﷺ شرطهم وإجازته الرهن ومنها أن الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبة والصدقة ثم لم تفسده الشروط وجب أن يكون كذلك حكم ما لا يصح إلا بالقبض من الهبات والصدقات في أن الشروط لا تفسدها لاجتماعها في كون القبض شرطاً لصحتها وقد دل هذا الخبر أيضاً على أن عقود التمليكات لا تتعلق على الأخطار لأن شرطهم لملك الرهن بمضي المدة كان تمليكاً معلقاً على خطر وعلى مجيء وقت مستقبل فأبطل النبي ﷺ شرط التمليك على هذا الوجه فصار ذلك أصلاً في سائر عقود التمليكات والبراءة في امتناع تعلقها على الأخطار ولذلك قال أصحابنا فيمن قال إذا جاء غد فقد وهبت لك العبد أو قال قد بعتكه أنه باطل لا يقع به الملك وكذلك إذا قال إذا جاء غد فقد أبرأتك مما لي عليك من الدين كان ذلك باطلاً وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق في جواز تعلقهما على الأخطار لأن لها أصلاً آخر وهو أن الله تعالى قد أجاز الكتابة بقوله تعالى [وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً] وهو أن يقول كاتبتك على ألف درهم فإن أديت فأنت حر وإن عجزت فأنت رقيق وذلك عتق معلق على خطر وعلى مجيء حال مستقبلة وقال في شأن الطلاق [فطلقوهن لعدتهن] ولم يفرق بين إيقاعه في الحال وبين إضافته إلى وقت السنة ولما كان إيجاب هذا العقد أعني العتق على مال والخلع بمال

مشروط للزوج يمنع الرجوع فيها أوجبه قبل قبول العبد والمرأة صار ذلك عتقاً معلقاً على شرط بمنزلة شروط الأيمان التي لا سبيل إلى الرجوع فيها وفي ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط وأوقات مستقبلة والمعنى في هذين أنهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التي ذكرناها من عقود التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فلذلك لم يصح تعلقها على الأخطار ونظير دلالة قوله ﷺ لا يغلق الرهن على ماذكرنا ماروى عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وعن بيع الحصاة وهذه بياعات كان أهل الجاهلية يتعاملون بها فكان أحدهم إذا لمس السلعة أو ألقى الثوب إلى صاحبه أووضع عليه حصاة وجب البيع فكان وقوع الملك متعلقاً بغير الإيجاب والقبول بل بفعل آخر يفعله أحدهما فأبطله النبي ﷺ فدل ذلك على أن عقود التمليكات لا تتعلق على الأخطار وإنما جعل أصحابنا الرهن مضموناً بأقل من قيمته ومن الدين من قبل أنه لما كان مقبوضاً للاستيفاء وجب اعتبار ما يصح الاستيفاء به وغير جائز أن يستوفى من عدة أقل منها ولا أكثر فوجب أن يكون أميناً في الفضل وضامناً لما نقص الرهن عن الدين ومن جعله بما فيه قل أو كثر شبهه بالمبيع إذا هلك في يد البائع أنه يهلك بالثمن قل أو كثر والمعنى الجامع بينهما أن كل واحد محبوس بالدين وليس هذا كذلك عندنا لأن المبيع إنما كان مضموناً بالثمن قل أو كثر لأن البيع ينتقض بهلاكه فسقط الثمن إذ غير جائز بقاء الثمن مع انتقاض البيع وأما الرهن فإنه يتم بهلاكه ولا ينتقض وإنما يكون مستوفياً الدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا فإن قيل إذا جاز أن يكون الفضل عن الدين أمانة فما أنكرت أن يكون جميعه أمانة وأن لا يكون حبسه بالدين للاستيفاء موجباً لضمانه لوجودنا هذا المعنى في الزيادة مع عدم الضمان فيها وكذلك ولد المرهونة المولود بعد الرهن يكون محبوساً في يد المرتهن مع الأم ولو هلك هلك بغير شيء فيه ولم يكن كونه محبوساً في يد المرتهن علة لكونه مضموناً قيل له إن الزيادة على الدين من مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للأصل غير جائز إفرادها دون الأصل إذا أدخلا في العقد على وجه التبع وإذا كان كذلك لم يجز إفرادها بحكم الضمان لامتناع إفرادها بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم ما يدخل في العقد على وجه التبع حكم ما يفرد به ألا ترى أن ولد أم الولد يدخل في حكم الأم ويثبت له حق الاستيلاد على وجه التبع ولا يصح انفراده في الأصل

بهذا الحق لا على وجه التبع وكذلك ولد المكاتبة يدخل فى الكتابة وهو حمل مع استحالة إفراده بالعقد فى تلك الحال فكذلك ما ذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا فى العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك أن يجعل حكمهما حكم الأصل ولا أن يلحقهما بمنزلة ما ابتدىء العقد عليهما ويدل على ذلك أن رجلا لو أهدى بدنة فزدات فى بدنها أو ولدت أن عليه أن يهديها بزيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شىء غير ما كان عليه وكذلك لو كان عليه بدنة وسط فأهدى بدنة خيارا مرتفعة أن هذه الزيادة حكمها ثابت ما بقى الأصل فإن هلك قبل أن ينحر بطل حكم الزيادة وعاد إلى ما كان عليه فى ذمته وكذلك لو كان بدل الزيادة ولدا ولدته كان فى هذه المنزلة فكذلك ولد المرهونة وزيادتها على قيمة الرهن هذا حكمهما فى بقاء حكمها ماداما قائمين وسقوط حكمهما إذا هلكا والله أعلم.

ذكر اختلاف الفقهاء فى الإنتفاع بالرهن

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زيادة وزفر لا يجوز للمرتهن الإنتفاع بشىء من الرهن ولا للراهن أيضاً وقالوا إذا آجر المرتهن الراهن بإذن الراهن أو آجره الراهن بإذن المرتهن فقد خرج من الراهن ولا يعود وقال ابن أبى ليلى إذا آجره المرتهن بإذن الراهن فهو رهن على حاله والغلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القاسم عن مالك إذا خلى المرتهن بين الرهن والراهن يكريه أو يسكنه أو يعيره لم يكن رهناً وإذا آجره المرتهن بإذن الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك إذا أعاره المرتهن بإذن الراهن فهو رهن على حاله وإذا آجره المرتهن بإذن الراهن فالأجر لرب الأرض ولا يكون الكرى رهناً بحقه إلا أن يشترط المرتهن فإن اشتراطه فى البيع أن يرتهن ويأخذ حقه من الكرى فإن مالكا كره ذلك وإن لم يشترط ذلك فى البيع وتبرع به الراهن بعد البيع فلا بأس به وإن كان البيع وقع بهذا الشرط إلى أجل معلوم أو شرط فيه البائع بيعه الرهن ليأخذها من حقه فإن ذلك جائز عند مالك فى الدور والأرض وكرهه فى الحيوان وذكر المعافى عن الثورى أنه كره أن ينتفع من الرهن بشىء ولا يقرأ فى المصحف المرهون وقال الأوزاعى غلة الرهن لصاحبه ينفق عليه منها والفضل له فإن لم تكن له غلة وكان يستخدمه فطعامه بخدمته فإن لم يكن يستخدمه فنفقته على صاحبه وقال الحسن ابن صالح لا يستعمل الرهن

ولا ينتفع به إلا أن يكون داراً يخاف خرابها فيسكنها المرتهن لا يريد الانتفاع بها وإنما يريد إصلاحها وقال ابن أبي ليلى إذا لبس المرتهن الخاتم للتجمل ضمن وإن لبسه ليحوزه فلا شيء عليه وقال الليث بن سعد لا بأس بأن يستعمل العبد الرهن بطعامه إذا كانت النفقة بقدر العمل فإن كان العمل أكثر أخذ فضل ذلك من المرتهن وقال المزني عن الشافعي فيما روى عن النبي ﷺ الرهن محلوب ومركوب أي من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الراهن من ظهرها ودرها وللراهن أن يستخدم العبد ويركب الدابة ويحلب الدر ويجز الصوف ويأوي بالليل إلى المرتهن أو الموضوع على يده ه قال أبو بكر لما قال الله تعالى [فرهان مقبوضة] فجعل القبض من صفات الرهن أوجب ذلك أن يكون استحقاق القبض موجباً لإبطال الرهن فإذا آجره أحدهما بإذن صاحبه خرج من الرهن لأن المستأجر قد استحق القبض الذي به يصح الرهن وليس ذلك كالعارية عندنا لأن العارية لا توجب استحقاق القبض إذ للمعير أن يرد العارية إلى يده متى شاء واحتج من أجاز إجارته والانتفاع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن الشعبي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال لبن الدر يحلب بنفقته إذا كان مرهوناً والظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً وعلى الذي يركب ويحلب النفقة فذكر في هذا الحديث أن وجوب النفقة لركوب ظهره وشرب لبنه ومعلوم أن الراهن إنما يلزمه نفقته لملكه لا لركوبه ولبنه لأنه لو لم يكن مما يركب أو يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على أن المراد به أن اللبن والظهر للمرتهن بالنفقة التي ينفقها وقد بين ذلك هشيم في حديثه فإنه رواه عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب فبين في هذا الخبر أن المرتهن هو الذي تلزمه النفقة ويكون له ظهره ودره وقال الشافعي إن نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا الحديث حجة عليه لا له وقد روى الحسن بن صالح عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي قال لا ينتفع من الرهن بشيء فقد ترك الشعبي ذلك وهو روايه عن أبي هريرة فهذا يدل على أحد معنيين إما أن يكون الحديث غير ثابت في الأصل وإما أن يكون ثابتاً وهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لأن مثله كان جائزاً قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الأشياء إلى مقاديرها صار ذلك منسوخاً ألا ترى أنه جعل النفقة بدلاً من اللبن قل أو كثر وهو نظير

ماروى فى المصراة أنه يردها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذى أخذه وذلك أيضاً عندنا منسوخ بتحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بإيجاب الركوب واللبن للراهن إن الله تعالى جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله [اثنان ذوا عدل منكم] وقوله [ممن ترضون من الشهداء] ومعلوم أن زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك لما جعل من صفات الرهن أن يكون مقبوضاً بقوله [فرهان مقبوضة] وجب إبطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلو كان الراهن مستحقاً للقبض الذى به يصح الرهن لمنع ذلك من صحته بدياً لمقارنة ما يبطله ولو صح بدياً لوجب أن يبطل باستحقاق قبضه وجوب رده إلى يده وأيضاً لما اتفق الجميع على أن الراهن ممنوع من وطء الأمة المرهونة والوطء من منافعها وجب أن يكون ذلك حكم سائر المنافع فى بطلان حق الراهن فيها ومن جهة أخرى أن الراهن إنما لم يستحق الوطء لأن المرتهن يستحق ثبوت يده عليها كذلك الإستخدام واختلف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الأجل فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إذا رهنه رهناً وقال إن جئتك بالمال إلى شهر وإلا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فإن لم ينقض حتى حل الأجل فإنه لا يكون للمرتهن بذلك الشرط وللمرتهن أن يحبسه بحقه وهو أحق به من سائر الغرماء فإن تغير فى يده لم يرد ولزمته القيمة فى ذلك يوم حل الأجل وهذا فى السلع والحيوان وأما فى الدور والأرضين فإنه يردها إلى الراهن وإن تطاول إلا أن تنهدم الدار أو يبنى فيها أو يغرس فى الأرض فهذا فوت ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد وقال المعافى عن الثورى فى الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول إن لم آتك فهو لك قال لا يغلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشىء وقال الربيع عن الشافعى لو رهنه وشرط له إن لم يأته بالحق إلى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذى رهنه ٭ قال أبو بكر اتفقوا أنه لا يملكه بمضى الأجل واختلفوا فى جواز الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف أن قوله لا يغلق الرهن أنه لا يملك بالدين بمضى الأجل للشرط الذى شرطاه فلما نفى النبى ﷺ غلقه بذلك ولم ينف صحة الرهن الذى شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطلان الشرط وهو أيضاً قياس العمرى التى أبطل النبى ﷺ فيها الشرط وأجاز الهبة والمعنى الجامع

بينهما أن كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلفوا أيضاً فى مقدار الدين إذا اختلف فيه الراهن والمرتهن فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن فى مقدار الدين فالقول قول الراهن فى الدين مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعى وإبراهيم النخعى وعثمان البتى وقال طاوس يصدق المرتهن إلى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقتادة والحكم وقال أياس بن معاوية قولا بين هذين القولين قال إن كان للراهن بينة بدفعه الرهن فالقول قول الراهن وإن لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لأنه لو شاء جحده الراهن ومتى أقر بشىء وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك إذا اختلفا فى الدين والرهن قائم فإن كان الرهن قدر حق المرتهن أخذه المرتهن وكان أولى به ويحلفه إلا أن يشاء رب الرهن أن يعطيه حقه عليه ويأخذ رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن لا يصدق على أكثر من ذلك قال أبو بكر قال الله تعالى [وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] فيه الدلالة على أن القول قول الذى عليه الدين لأنه وعظه فى البخس وهو النقصان فدل على أن القول قوله وأيضاً قول النبى ﷺ البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعى والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله ﷺ وأيضاً لو لم يكن رهن لكان القول قول الذى عليه الدين فى مقداره بالاتفاق كذلك إذا كان به رهن لأن الرهن لا يخرجه من أن يكون مدعى عليه ه قال أبو بكر وزعم بعض من يحتج لمالك أن قوله أشبه بظاهر القرآن لأنه قال [فرهان مقبوضة] فأقام الرهن مقام الشهادة ولم يأتمن الذى عليه الحق حين أخذ منه وثيقة كما لم يأتمنه على مبلغه إذا أشهد عليه الشهود لأن الشهود والكتاب تنبىء عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود إلى أن يبلغ قيمته فإذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه ه قال أبو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك أنه زعم أنه لما لم يأتمنه حتى أخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك أن ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى القول قول الذى عليه الحق حين قال [وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] فجعل القول قوله فى الحال التى أمر فيها بالإشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمان الطالب

للمطلوب مانعاً من أن يكون القول قول المطلوب فكيف يكون ترك ائتمانه إياه بالتوثق منه بالرهن مانعاً من قبول قول المطلوب وموجباً لتصديق الطالب على مايدعيه والذى ذكره مخالف لظاهر القرآن والدلالة التى نصبها لتصديق المرتهن فى ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه موافقته لظاهر القرآن أعجب الأشياء وذلك لأن القرآن قد قضى ببطلان قوله حين جعل القول قول المطلوب فى الحال التى لم يؤتمن فيها حتى استوثق منه الكتاب والإشهاد وهو قائما زعم أنه لم يأتمنه حين أخذ الرهن وجب أن يكون القول قول الطالب ثم زعم أن قوله موافق لظاهر القرآن وبنى عليه أنه لم يأتمنه وأن الرهن توثق كما أن الشهادة توثق فقام الرهن مقام الشهادة وليس ماذكره من المعنى من ظاهر القرآن فى شىء وأنا كنا قد دللنا على أنه مخالف له وإنما هو قياس ورد لمسألة الرهن إلى مسألة الشهادة بعلة أنه لم يؤتمن فى الحالين على الدين الذى عليه وهو قياس باطل من وجوه أحدها أن ظاهر القرآن يرده وهو ماقدمناه والثانى أنه منتقض باتفاق الجميع على أن من له على رجل دين فأخذ منه كفيلا ثم اختلفوا فى مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم الائتمان بأخذه الكفيل موجباً لتصديق الطالب مع وجود علته فيه فانتقضت علته بالكفالة والثالث أن المعنى الذى من أجله لم يصدق الطالب إذا قامت البينة أن شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على إقراره بأكثر مما ذكره وبما ادعاه المدعى فصار كإقراره عند القاضى بالزيادة ولا دلالة فى قيمة الرهن على أن الدين بمقداره لأنه لا خلاف أنه جائز أن يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولا تنبىء قيمة الرهن عن مقدار الدين ولا دلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا أنهما لو اتفقا على أن الدين أقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو أقر الطالب أن دينه أقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ماذكره هذا المحتج .

وقوله تعالى [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] قال أبو بكر قوله تعالى [ولا تكتموا الشهادة] كلام مكتف بنفسه وإن كان معطوفا على ماتقدم ذكره من الأمر بالإشهاد عند التبايع بقوله [وأشهدوا إذا تبايعتم] فهو عموم فى سائر الشهادات التى يلزم الشاهد إقامتها وأداؤها وهو نظير قوله تعالى [وأقيموا الشهادة لله] وقوله [ياأيها

الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم] فنهى الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التي تركها يؤدي إلى تضييع الحقوق وهو على ما بينا من إثبات الشهادة في كتب الوثائق وأداؤها بعد إثباتها فرض على الكفاية فإذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض أدائها ويلحقهما إن تخلفا عنها الوعيد المذكور في الآية وقد كان نهيه عن الكتمان مفيداً لوجوب أدائها ولكنه تعالى أكد الفرض فيها بقوله [ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] وإنما أضاف الإثم إلى القلب وإن كان في الحقيقة الكاتم هو الآثم لأن المأثم فيه إنما يتعلق بعقد القلب ولأن كتمان الشهادة إنما هو عقد النية لترك أدائها باللسان فعقد النية من أفعال القلب لا نصيب للجوارح فيه وقد انتظم الكاتم للشهادة المأثم من وجهين أحدهما عزمه على أن لا يؤديها والثاني ترك أدائها باللسان وقوله [آثم قلبه] مجاز لا حقيقة وهو آكد في هذا الموضع من الحقيقة لو قال ومن يكتمها فإنه آثم وأبلغ منه وأدل على الوعيد من بديع البيان ولطيف الإعراب عن المعاني تعالى الله الحكيم قال أبو بكر وآية الدين بما فيه من ذكر الإحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فأما في الدنيا فصلاح ذات البين ونفي التنازع والاختلاف وفي التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب الدين والدنيا قال الله عز وجل [ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم] وذلك أن المطلوب إذا علم أن عليه ديناً وشهوداً أو كتاباً ورهناً بما عليه وثيقة في يد الطالب قل الخلاف علما منه أن خلافه وبخسه لحق المطلوب لا ينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفي ذلك صلاح لهما جميعاً في دينهما ودنياهما لأن في ترك بخس حق الطالب صلاح دينه وفي جحوده وبخسه ذهاب دينه إذا علم وجوبه وكذلك الطالب إذا كانت له بينة وشهود أثبتوا ماله وإذا لم تكن له بينة وجحد الطالب حمله ذلك على مقابلته بمثله والمبالغة في كيده حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الإضرار به في أضعافه متى أمكنه وذلك متعالم من أحوال عامة الناس وهذا نظير ما حرمه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ من البياعات المجهولة القدر والآجال المجهولة والأمور التي كانت عليها الناس قبل مبعثه ﷺ مما كان يؤدي إلى الإختلاف وفساد ذات البين وإيقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من الميسر والقمار وشرب الخمر وما يسكر فيؤدي إلى

العداوة والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى [إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم منتهون] فأخبر الله تعالى أنه إنما نهى عن هذه الأمور لنفى الاختلاف والعداوة ولما في ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، فمن تأدب بأدب الله وانتهى إلى أوامره وانزجر بزواجره حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى [ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً] وفي هذه الآيات التي أمر الله فيها بالكتاب والإشهاد على الدين والعقود والاحتياط فيها تارة بالشهادة وتارة بالرهن دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تضييعه وهو نظير قوله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً] وقوله [والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً] وقوله [ولا تبذر تبذيراً] الآية فهذه الآى دلالة على وجوب حفظ المال والنهى عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك عن النبي ﷺ حدثنا بعض من لا أتهم في الرواية قال أخبرنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبد الرحمن بن إسحاق عن سعيد المقبرى عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا يحب الله إضاعة المال ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا أتهم قال أخبرنا محمد بن إسحاق قال حدثنا موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال حدثنا حسن الجعفي عن محمد ابن سوقة عن وراد قال كتب معاوية إلى المغيرة بن شعبة أكتب إلى بشيء سمعته من رسول الله ﷺ ليس بينك وبينه أحد قال فأملى على وكتبت أني سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الله حرم ثلاثاً ونهى عن ثلاث فأما الثلاث التي حرم فعقوق الأمهات ووأد البنات ولا وهات والثلاث التي نهى عنهن فقيل وقال وإلحاف السؤال وإضاعة المال قال تعالى [وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] قال أبو بكر روى أنها منسوخة بقوله [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله [وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] قال نسختها قوله تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال سمعت الزهرى يقول في قوله تعالى [وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه]

قال قرأها ابن عمر وبكى وقال إنا لمأخوذون بما نحدث به أنفسنا فبكى حتى سمع نشيجه فقام رجل من عنده فأتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر لقد وجد منها المسلمون نحواً مما وجد حتى نزلت بعدها [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] وروى عن الشعبي عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال نسختها الآية التي تليها [لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت] وروى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس [وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] أنها لم تنسخ لكن الله إذا جمع الخلق يوم القيامة يقول إني أخبركم بما في أنفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم وهو قوله [يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء] قوله تعالى [ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم] من الشك والنفاق وروى عن الربيع بن أنس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هي محكمة لم تنسخ وروى عن مجاهد أنها محكمة في الشك واليقين * قال أبو بكر لا يجوز أن تكون منسوخة لمعنيين أحدهما أن الأخبار لا يجوز فيها النسخ لأن نسخ مخبرها يدل على البداء والله تعالى عالم بالعواقب غير جائز عليه البداء والثاني أنه لا يجوز تكليف ما ليس في وسعها لأنه سفه وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وإنما قول من روى عنه أنها منسوخة فإنه غلط من الراوي في اللفظ وإنما أراد بيان معناها وإزالة التوهم عن صرفه إلى غير وجهه وقد روى مقسم عن ابن عباس أنها نزلت في كتمان الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرهما أنها في سائر الأشياء وهذا أولى لأنه عموم مكتف بنفسه فهو عام في الشهادة وغيرها ومن نظائر ذلك في المؤاخذة بكسب القلب قوله تعالى [ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم] وقال تعالى [إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم] وقال تعالى [في قلوبهم مرض] أي شك * فإن قيل روى عن النبي ﷺ أنه قال إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به * قيل له هذا فيما يلزمه من الأحكام فلا يقع عتقه ولا طلاقه ولا بيعه ولا صدقته ولا هبته بالنية ما لم يتكلم به وما ذكر في الآية فيما يؤاخذ به مما بين العبد وبين الله تعالى * وقد روى الحسن بن عطية عن أبيه عن عطية عن ابن عباس في قوله تعالى [وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] فقال سر عملك وعلانيته يحاسبك به الله وليس من عبد مؤمن يسر في نفسه خيراً ليعمل

به فإن عمل به كتب له به عشر حسنات وإن هو لم يقدر يعمل به كتب له به حسنة من أجل أنه مؤمن وأن الله رضي بسر المؤمنين وعلانيتهم وإن كان شراً حدث به نفسه اطلع الله عليه أخبر به يوم تبلى السرائر فإن هو لم يعمل به لم يؤاخذه الله به حتى يعمل به فإن هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال [أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم] وهذا على معنى قوله إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها مالم يتكلموا به أو يعملوا به . قوله تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] فيه نص على أن الله تعالى لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفاً له ما ليس في وسعه ألا ترى قول القائل ليس في وسعي كيت وكيت بمنزلة قوله لا أقدر عليه ولا أطيقه بل الوسع دون الطاقة ولم تختلف الأمة في أن الله لا يجوز أن يكلف الزمن المشي والأعمى البصر والأقطع اليدين البطش لأنه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف في ذلك بين الأمة وقد وردت السنة عن رسول الله ﷺ أن من لم يستطع الصلاة قائماً فغير مكلف للقيام فيها ومن لم يستطعها قاعداً فغير مكلف للقعود بل يصليها على جنب يومىء إيماء لأنه غير قادر عليها إلا على هذا الوجه ونص التنزيل قد أسقط التكليف عمن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه وزعم قوم جهال نسبت إلى الله فعل السفه والعبث فزعموا أن كل ما أمر به أحد من أهل التكليف أو نهى عنه فالمأمور به منه غير مقدور على فعله والمنهي عنه غير مقدور على تركه وقد أكذب الله قيلهم بما نص عليه من أنه لا يكلف الله نفساً إلا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف ما لا يطاق وإن العالم بالقبيح المستغني عن فعله لا يقع منه فعل القبيح وعما يتعلق بذلك من الأحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا تتسع له قواهم لأن الوسع هو دون الطاقة وأنه ليس عليهم استفراغ المجهود في أداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذي يشق عليه الصوم ويؤديه إلى ضرر يلحقه في جسمه وإن لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لأن الله لم يكلفه إلا ما يتسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذي يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لأن الله قد أخبر أنه لا يكلف أحداً إلا ما اتسعت له قدرته وإمكانه دون ما يضيق عليه ويعنته وقال الله تعالى [ولو شاء الله لأعنتكم] وقال في صفة النبي ﷺ [عزيز عليه ما عنتم] فهذا حكم مستمر في سائر أوامر الله وزواجره ولزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر

عليه قوله عز وجل [ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا] قال أبو بكر النسيان على وجهين أحدهما أنه قد يتعرض الإنسان للفعل الذي يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به إذا وقعت منه جناية على وجه السهو والثاني أن يكون النسيان بمعنى ترك المأمور به لشبهة تدخل عليه أو سوء تأويل وإن لم يكن الفعل نفسه واقعاً على وجه السهو فيحسن أن يسأل الله مغفرة الأفعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى [نسوا الله فنسيهم] يعني تركوا أمر الله تعالى فلم يستحقوا ثوابه فأطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله [وجزاء سيئة سيئة مثلها] وقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] قال أبو بكر النسيان الذي هو ضد الذكر فإن حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمؤاخذة به في الآخرة غير جائزة لأنه لا حكم له فيما يكلفه من العبادات فإن النبي ﷺ قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان واتفقت الأمة أيضاً على حكمها من ذلك قوله ﷺ من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا عند ذلك [وأقم الصلوة لذكرى] فدل على أن مراد الله تعالى بقوله [أقم الصلوة لذكرى] فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى [واذكر ربك إذا نسيت] وذلك عموم في لزومه قضاء كل منسي عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء في أن ناسي الصوم والزكاة وسائر الفروض بمنزلة ناسي الصلاة في لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال أصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسياً أنه بمنزلة العامد لأن الأصل أن العامد والناسي في حكم الفروض سواء وإنه لا تأثير للنسيان في إسقاط شيء منها إلا ما ورد به التوقيف ولا خلاف أن تارك الطهارة ناسياً كتاركها عامداً في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الأكل في نهار شهر رمضان ناسياً إن القياس فيه إيجاب القضاء وإنهم إنما تركوا القياس فيه للأثر ومع ما ذكرنا فإن الناسي مؤد لفرضه على أي وجه فعله إذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وإنما القضاء فرض آخر ألزمه الله تعالى بالدلائل التي ذكرنا فكان تأثير النسيان في سقوط المأثم فحسب فأما في لزوم فرض فلا وقول النبي ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان مقصور على المأثم أيضاً دون رفع الحكم ألا ترى أن الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ في إيجاب الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي ﷺ النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى . فإن قال قائل

من أصلكم إيجاب فرض التسمية على الذبيحة ولو تركها عامداً كانت ميتة وإذا تركها ناسياً حلت وكانت مذكاة ولم تجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسياً حتى صلى فيكون مأموراً بإعادتها بالطهارة قضاءً وكذلك الكلام فى الصلاة ناسياً ه قيل له لما بينا من أنه لم يكلف فى الحال غير ما فعل على وجه النسيان والذى لزمه بعد الذكر فرض مبتدأ آخر وكذلك تجيز فى هذه القضية أن لا يكون مكلفاً فى حال النسيان للتسمية فصحت الزكاة ولا تتأتى بعد الزكاة فيه ذبيحة أخرى فيكون مكلفاً لها كما كلف إعادة الصلاة والصوم ونحوه وقوله تعالى [لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت] هو مثل قوله تعالى [ولا تكسب كل نفس إلا عليها] وقوله [وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى] وفيه الدلالة على أن كل واحد من المكلفين فأحكام أفعاله متعلقة به دون غيره وإن أحداً لا يجوز تصرفه على غيره ولا يؤاخذ بجريرة سواه وكذلك قال النبي ﷺ لأبى رمثة حين رآه مع ابنه فقال هذا ابنك قال نعم قال إنك لا تجنى عليه ولا يجنى عليك وقال ﷺ لا يؤاخذ أحد بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه فهذا هو العدل الذى لا يجوز فى العقول غيره وقوله تعالى [لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت] يحتج به فى نفى الحجر وامتناع تصرف أحد من قاض أو غيره على سواه ببيع ماله أو منعه منه إلا ما قامت الدلالة على خصوصه ويحتج به فى بطلان مذهب مالك بن أنس فى أن من أدى دين غيره بغير أمره أن له أن يرجع به عليه لأن الله تعالى إنما جعل كسبه له وعليه ومنع لزومه غيره ه قوله عز وجل [ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا] قد قيل فى معنى الإصر إنه الثقل وأصله فى اللغة يقال إنه العطف ومنه أواصر الرحم لأنها تعطفه عليه والواحد آصرة والمأصر يقال أنه حبل يمد على طريق أو نهر تحبس به المارة ويعطفون به عن النفوذ ليؤخذ منهم العشور والمكس والمعنى فى قوله [لا تحمل علينا إصراً] يريد به عهداً وهو الأمر الذى يثقل روى نحوه عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وهو فى معنى قوله تعالى [وما جعل عليكم فى الدين من حرج] يعنى من ضيق وقوله [يريد الله بكم اليسر] الآية وقوله تعالى [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج] وقال النبي ﷺ جئتكم بالحنيفية السمحة وروى عنه أن بنى إسرائيل شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فقوله [ولا تحمل علينا إصراً] يعنى من ثقل الأمر والنهى [كما حملته على الذين من قبلنا] وهو كقوله [ويضع عنهم إصرهم

والإغلال التي كانت عليهم] وهذه الآية ونظائرها يحتج بها على نفي الحرج والضيق والثقل في كل أمر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد فالموجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية نحو إيجاب النية في الطهارة وإيجاب الترتيب فيها وما جرى مجرى ذلك في نفي الضيق والحرج يجوز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها قوله تعالى [ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به] قيل فيه وجهان أحدهما ما يشتد ويثقل من التكليف كنحو ما كلف بنو إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وجائز أن يعبر بما يثقل أنه لا يطيقه كقولك ما أطيق كلام فلان ولا أقدر أن أراه ولا يراد به نفي القدرة وإنما يريدون أنه يثقل عليه فيكون بمنزلة العاجز الذي لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى [وكانوا لا يستطيعون سمعاً وقد كانت لهم أسماع صحيحة إلا أن المراد أنهم استثقلوا استماعه فأعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثاني أن لا يحملنا من العذاب ما لا نطيقه وجائز أن يكون المراد الأمرين جميعاً والله أعلم بالصواب .

سورة آل عمران

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات] إلى آخر القصة . قال الشيخ أبو بكر قد بينا في صدر الكتاب معنى المحكم والمتشابه وأن كل واحد منهما ينقسم إلى معنيين أحدهما يصح وصف القرآن بجميعه والآخر إنما يختص به بعض القرآن دون بعض قال الله تعالى [الر كتاب أحكمت آياته] وقال تعالى [الر تلك آيات الكتاب الحكيم] فوصف جميع القرآن في هذه المواضع بالأحكام وقال تعالى [الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني] فوصف جميعه بالمتشابه ثم قال في موضع آخر [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات] فوصف ههنا بعضه بأنه محكم وبعضه متشابه والأحكام الذي عم به الجميع هو الصواب والإتقان اللذان يفضل بهما القرآن كل قول وأما موضع الخصوص في قوله تعالى [منه آيات محكمات هن أم الكتاب] فإن المراد به اللفظ الذي لا اشتراك فيه ولا يحتمل عند سامعه إلا معنى واحداً وقد ذكرنا اختلاف الناس فيه إلا أن هذا المعنى لا محالة قد انتظمه لفظ الأحكام المذكور في هذه الآية وهو الذي جعل

إما المتشابه الذي يرد إليه ويحمل معناه عليه وإما المتشابه الذي عم به جميع القرآن في قوله تعالى [كتاباً متشابهاً] فهو التماثل ونفي الاختلاف والتضاد عنه وأما المتشابه المخصوص به بعض القرآن فقد ذكرنا أقاويل السلف فيه وما روي عن ابن عباس أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ فهذا عندنا هو أحد أقسام المحكم والمتشابه لأنه لم ينف أن يكون للمحكم والمتشابه وجوه غيرهما وجائز أن يسمى الناسخ محكماً لأنه ثابت الحكم والعرب تسمي البناء الوثيق محكماً ويقولون في العقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكماً فجائز أن يسمى الناسخ محكماً إذ كانت صفته الثبات والبقاء ويسمى المنسوخ متشابهاً من حيث أشبه في التلاوة المحكم وخالفه في ثبوت الحكم فيشتبه على التالي حكمه في ثبوته ونسخه فمن هذا الوجه جائز أن يسمى المنسوخ متشابهاً وأما قول من قال إن المحكم هو الذي لم تتكرر ألفاظه والمتشابه هو الذي تتكرر ألفاظه فإن اشتباه هذا من جهة اشتباه وجه الحكمة فيه على السامع وهذا سائغ عام في جميع ما يشتبه فيه وجه الحكمة فيه على السامع إلى أن يتبينه ويتضح له وجهه فهذا مما يجوز فيه إطلاق اسم المتشابه وما لا يشتبه فيه وجه الحكمة على السامع فهو المحكم الذي لا تشابه فيه على قول هذا القائل فهذا أيضاً أحد وجوه المحكم والمتشابه وإطلاق الاسم فيه سائغ جائز وأما ما روي عن جابر ابن عبدالله أن المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم تأويله كقوله تعالى [يسألونك عن الساعة أيان مرسيها] وما جرى مجرى ذلك فإن إطلاق اسم المحكم والمتشابه سائغ فيه لأن ما علم وقته ومعناه فلا تشابه فيه وقد أحكم بيانه وما لا يعلم تأويله ومعناه ووقته فهو مشتبه على سامعه فجائز أن يسمى بهذا الاسم فجميع هذه الوجوه يحتمله اللفظ على ما روي فيه ولولا احتمال اللفظ لما ذكروا لما تأولوه عليه وما ذكرناه من قول من قال إن المحكم هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً والمتشابه ما يحتمل معنيين فهو أحد الوجوه الذي ينتظمها هذا الاسم لأن المحكم من هذا القسم سمي محكماً لأحكام دلالته وإيضاح معناه وإبانته والمتشابه منه سمي بذلك لأنه أشبه المحكم من وجه واحتمل معناه وأشبه غيره مما يخالف معناه معنى المحكم فسمي متشابهاً من هذا الوجه فلما كان المحكم والمتشابه يعتورهما ما ذكرنا من المعاني احتجنا إلى معرفة المراد منهما بقوله تعالى [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء

الفتنة وابتغاء تأويله] مع ما بينا في مضمون هذه الآية وفحواها من وجوب رد المتشابه
إلى المحكم وحمله على معناه دون حمله على ما يخالفه لقوله تعالى في صفة المحكمات [هن
أم الكتاب] والأم هي التي منها ابتداؤه وإليها مرجعه فسماها أما فاقتضى ذلك بناء
المتشابه عليها ورده إليها ثم أكد ذلك بقوله [فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله] فوصف متبع المتشابه من غير حمله له على معنى المحكم
بالزيغ في قلبه وأعلمنا أنه مبتغ للفتنة وهي الكفر والضلال في هذا الموضع كما قال
تعالى [والفتنة أشد من القتل] يعني والله أعلم الكفر فأخبر أن متبع المتشابه وحامله على
مخالفة المحكم في قلبه زيغ يعني الميل عن الحق يستدعي غيره بالمتشابه إلى الضلال
والكفر فثبت بذلك أن المراد بالمتشابه المذكور في هذه الآية هو اللفظ المحتمل للمعاني
الذي يجب رده إلى المحكم وحمله على معناه ثم نظرنا بعد ذلك في المعاني التي تعتور هذا
اللفظ وتتعاقب عليه مما قدمنا ذكره في أقسام المتشابه عن القائلين بها على اختلافها مع
احتمال اللفظ فوجدنا قول من قال بأنه الناسخ والمنسوخ فإنه إن كان تاريخهما معلوماً
فلا اشتباه فيهما على من حصل له العلم بتاريخهما وعلم يقيناً أن المنسوخ متروك الحكم
وأن الناسخ ثابت الحكم فليس فيهما ما يقع فيه اشتباه على السامع العالم بتاريخ الحكمين
اللذين لا احتمال فيهما لغير الناسخ وإن اشتبه على السامع من حيث أنه لم يعلم التاريخ فهذا
ليس أحد اللفظين أولى بكونه محكماً من الآخر ولا بكونه متشابهاً منه إذ كل واحد منهما
يحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون منسوخاً فهذا لا مدخل له في قوله تعالى [منه
آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات] وأما قول من قال إن المحكم ما لم يتكرر
لفظه والمتشابه ما تكرر لفظه فهذا أيضاً لا مدخل له في هذه الآية لأنه لا يحتاج إلى رده
إلى المحكم وإنما يحتاج إلى تدبيره بعقله وحمله على ما في اللغة من تجويزه وأما قول من قال
إن المحكم ما علم وقته وتعيينه والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله كأمر الساعة وصغائر
الذنوب التي آيسنا الله من وقوع علمنا بها في الدنيا وإن هذا الضرب أيضاً منها خارج عن
حكم هذه الآية لأنا لا نتصل إلى علم معنى المتشابه برده إلى المحكم فلم يبق من الوجوه التي
ذكرنا من أقسام المحكم والمتشابه مما يجب بناء أحدهما على الآخر وحمله على معناه إلا
الوجه الأخير الذي قلنا وهو أن يكون المتشابه اللفظ المحتمل للمعاني فيجب حمله على

المحكم الذى لا احتمال فيه ولا اشتراك فى لفظه من نظائر ماقدمنا فى صدر الكتاب وبينا أنه ينقسم إلى وجهين من العقليات والسمعيات وليس يمتنع أن تكون الوجوه التى ذكرناها عن السلف على اختلافها يتناولها الاسم على ماروى عنهم فيه لما بينا من وجوهها ويكون الوجه الذى يجب حمله على المحكم هو هذا الوجه الأخير لامتناع إمكان حمل سائر وجوه المتشابه على المحكم على ماتقدم من بيانه ثم يكون قوله تعالى [وما يعلم تأويله إلا الله] معناه تأويل جميع المتشابه حتى لا يستوعب غيره علمها فنفى إحاطة علمنا بجميع معانى المتشابهات من الآيات ولم ينف بذلك أن نعلم نحن بعضها بإقامته لنا الدلالة عليه كما قال تعالى [ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء] لأن فى فحوى الآية ماقد دل على أنا نعلم بعض المتشابه برده إلى المحكم وحمله على معناه على ما بينا من ذلك ويستحيل أن تدل الآية على وجوب رده إلى المحكم وتدل أيضاً على أنا لانصل إلى علمه ومعرفته فإذاً ينبغى أن يكون قوله تعالى [وما يعلم تأويله إلا الله] غير ناف لوقوع العلم ببعض المتشابه فمما لايجوز وقوع العلم لنا به وقت الساعة والذنوب الصغائر ومن الناس من يجوز ورود لفظ مجمل فى حكم يقتضى البيان ولا يبينه أبداً فيكون فى حيز المتشابه الذى لانصل إلى العلم به . وقد اختلف أهل العلم فى معنى قوله [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم] فمنهم من جعل تمام الكلام عند قوله تعالى [والراسخون فى العلم] وجعل الواو التى فى قوله [والراسخون فى العلم] للجمع كقول القائل لقيت زيداً وعمراً وما جرى مجراه ومنهم من جعل تمام الكلام عند قوله [وما يعلم تأويله إلا الله] وجعل الواو للاستقبال وابتداء خطاب غير متعلق بالأول فمن قال بالقول الأول جعل الراسخين فى العلم عالمين ببعض المتشابه وغير عالمين بجميعه وقد روى نحوه عن عائشة والحسن وقال مجاهد فيما رواه ابن أبى نجيح فى قوله تعالى [فأما الذين فى قلوبهم زيغ - يعنى شكاً - ابتغاء الفتنة] الشبهات بما هلكوا لكن الراسخون فى العلم يعلمون تأويله يقولون آمنا به وروى عن ابن عباس ويقولون الراسخون فى العلم وكذلك روى عن عمر بن عبد العزيز وقد روى عن ابن عباس أيضاً وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يعلمون قائلين آمنا به وعن الربيع بن أنس مثله والذى يقتضيه اللفظ على مافيه من الاحتمال أن يكون تقديره وما يعلم تأويله إلا الله يعنى تأويل جميع المتشابه على ما بينا والراسخون فى العلم يعلمون

بعضه قائلين آمنا به كل من عند ربنا يعني مانصب لهم من الدلالة عليه في بنائه على المحكم ورده إليه وما لم يجعل لهم سبيل إلى علمه من نحو ماوصفنا فإذا علموا تأويل بعضه ولم يعلموا البعض قالوا آمنا بالجميع كل من عند ربنا وما أخفي عنا علم ماغاب عنا علمه إلا لعلمه تعالى بما فيه من المصلحة لنا وماهو خير لنا في ديننا ودنيانا وما أعلمنا وما يعلمناه إلا لمصلحتنا ونفعنا فيعترفون بصحة الجميع والتصديق بما علموا منه وما لم يعلموه • ومن الناس من يظن أنه لايجوز إلا أن يكون منتهى الكلام وتمامه عند قوله تعالى [وما يعلم تأويله إلا الله] وأن الواو للإستقبال دون الجمع لأنها لو كانت للجمع لقال ويقولون آمنا به ويستأنف ذكر الواو لاستئناف الخبر وقال من ذهب إلى القول الأول هذا سائغ في اللغة وقد وجد مثله في القرآن وهو قوله تعالى في بيان قسم الفيء [ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول - إلى قوله تعالى - شديد العقاب] ثم تلاه بالتفصيل وتسمية من يستحق هذا الفيء فقال [للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا - إلى قوله تعالى - والذين جاؤا من بعدهم] وهم لا محالة داخلون في استحقاق الفيء كالأولين والواو فيه للجمع ثم قال تعالى [يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان] معناه قائلين ربنا اغفر لنا ولإخواننا كذلك قوله تعالى [والراسخون في العلم يقولون] معناه والراسخون في العلم يعلمون تأويل ما نصب لهم الدلالة عليه من المتشابه قائلين ربنا آمنا به فصاروا معطوفين على ما قبله داخلين في حيزه وقد وجد مثله في الشعر قال يزيد بن مفرغ الحميري :

وشريت برداً ليتني من بعد برد كنت هامه
فالريح تبكي شجوه والبرق يلمع في الغمامه

والمعنى والبرق يبكي شجوه لامعاً في الغمامة وإذا كان ذلك سائغاً في اللغة وجب حمله على موافقة دلالة الآية في وجوب رد المتشابه إلى المحكم فيعلم الراسخون في العلم تأويله إذا استدلوا بالمحكم على معناه ومن جهة أخرى أن الواو لما كانت حقيقتها الجمع فالواجب حملها على حقيقتها ومقتضاها • ولا يجوز حملها على الابتداء إلا بدلالة ولا دلالة معنا توجب صرفها عن الحقيقة فوجب استعمالها على الجمع • فإن قيل إذا كان استعمال المحكم مقيداً بما في العقل وقد يمكن كل مبطل أن يدعي ذلك لنفسه فيبطل فائدة الاحتجاج

بالمحكم ، قيل له إنما هو مقيد بما هو فى تعارف العقول فيكون اللفظ مطابقاً لما تعارفه العقلاء من أهل اللغة ولا يحتاج فى استعمال حكم العقل فيه إلى مقدمات بل يوقع العلم لسامعه بمعنى مراده على الوجه الذى هو ثابت فى عقول العقلاء دون عادات فاسدة قد جروا عليها فما كان كذلك فهو المحكم الذى لا يحتمل معناه إلا مقتضى لفظه وحقيقته فأما العادات الفاسدة فلا اعتبار بها ، فإن قيل كيف وجه اتباع من فى قلبه زيغ ما تشابه منه دون ما أحكم ، قيل له نحو ما روى الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت فى وفد نجران لما حاجوا النبى ﷺ فى المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه فقال بلى فقالوا حسبنا فأنزل الله [فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه] ثم أنزل الله تعالى [إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون] فصرفوا قوله كلمة الله إلى ما يقولونه فى قدمه مع الله وروحه صرفوه إلى أنه جزء منه قديم معه كروح الإنسان وإنما أراد الله تعالى بقوله كلمة أنه بشر به فى كتاب الأنبياء المتقدمين فسماه كلمة من حيث قدم البشارة به وسماه روحه لأن الله تعالى خلقه من غير ذكر بل أمر جبريل عليه السلام فنفخ فى جيب مريم عليها السلام وأضافه إلى نفسه تعالى تشريفاً له كبيت الله وسماء الله وأرضه ونحو ذلك وقيل إنه سماه روحا كما سمى القرآن روحا بقوله تعالى [وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا] وإنما سماه روحا من حيث كان فيه حياة الناس فى أمور دينهم فصرف أهل الزيغ ذلك إلى مذاهبهم الفاسدة وإلى ما يعتقدونه من الكفر والضلال وقال قتادة أهل الزيغ المتبعون للمتشابه منهم الحرورية والسبائية ، قوله تعالى [قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم] روى عن ابن عباس وقتادة وابن إسحاق أنه لما هلكت قريش يوم بدر جمع النبى ﷺ اليهود بسوق قينقاع فدعاهم إلى الإسلام وحذرهم مثل ما نزل بقريش من الانتقام فأبوا وقالوا ألسنا كقريش الأغمار الذين لا يعرفون القتال لئن حاربتنا لتعرفن أنا الناس فأنزل الله تعالى [قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد] وفى هذه الآية دلالة على صحة نبوة رسول الله ﷺ لما فيها من الأخبار عن غلبة المؤمنين المشركين فكان على ما أخبر به ولا يكون ذلك على الاتفاق مع كثرة ما أخبر به عن الغيوب فى الأمور المستقبلة فوجد مخبره على ما أخبر به من غير خلف وذلك لا يكون إلا من عند الله تعالى العالم بالغيوب إذ ليس فى وسع أحد من

الخلق الأخبار بالأمور المستقبلة ثم يتفق مخبر أخباره على ما أخبر به من غير خلاف لشيء منه * وقوله تعالى [قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله] الآية روى عن ابن مسعود والحسن أن ذلك خطاب المؤمنين وإن المؤمنين هي الفئة الرائية للمشركين مثليهم رأى العين فرأوهم مثلى عددهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم لأن المشركين كانوا نحو ألف رجل والمسلمون ثلاثمائة وبضعة عشر فقللهم الله تعالى في أعين المسلمين لتقوية قلوبهم وقال آخرون قوله [قد كان لكم آية] مخاطبة للكفار الذين ابتدأ بذكرهم في قوله [قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم] وقوله [قد كان لكم آية] معطوف عليه وتمام له والمعنى فيه إن الكافرين رأوا المؤمنين مثليهم وأراهم الله تعالى كذلك في رأى العين ليجبن قلوبهم ورعبهم فيكون أقوى للمؤمنين عليهم وذلك أحد أبواب النصر للمسلمين والخذلان للكافرين وفي هذه الآية الدلالة من وجهين على صحة نبوة النبي ﷺ أحدهما غلبة الفئة القليلة العدد والعدة للكثيرة العدد والعدة وذلك على خلاف مجرى العادة لما أمدهم الله به من الملائكة والثاني أن الله تعالى قد كان وعدهم إحدى الطائفتين وأخبر النبي ﷺ المسلمين قبل اللقاء بالظفر والغلبة وقال هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان وكان كما وعد الله وأخبر به النبي ﷺ * قوله تعالى [زين للناس حب الشهوات] قال الحسن زينها الشيطان لأنه لا أحد أشد ذما لها من خالقها وقال بعضهم زينها الله بما جعل في الطباع من المنازعة إليها كما قال تعالى [إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها] وقال آخرون زين الله ما يحسن منه وزين الشيطان ما يقبح منه * وقوله تعالى [إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس] الآية روى عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذاباً يوم القيامة قال رجل قتل نبياً أو رجلا أمر بمعروف ونهى عن منكر ثم قرأ رسول الله ﷺ [ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم] ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني إسرائيل فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعاً من آخر النهار في ذلك اليوم وهو الذي ذكر الله تعالى * وفي هذه الآية جواز إنكار المنكر مع خوف القتل وأنه منزلة شريفة

يستحق بها الثواب الجزيل لأن الله مدح هؤلاء الذين قتلوا حين أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وروى أبو سعيد الخدري وغيره عن النبي ﷺ أنه قال أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وفي بعض الروايات يقتل عليه وروى أبو حنيفة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتل قال عمرو بن عبيد لا نعلم عملا من أعمال البر أفضل من القيام بالقسط يقتل عليه . وإنما قال الله تعالى [فبشرهم بعذاب أليم] وإن كان الأخبار عن أسلافهم من قبل أن المخاطبين من الكفار كانوا راضين بأفعالهم فأجملوا معهم في الأخبار بالوعيد لهم وهذا كقوله تعالى [قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل] وقوله تعالى [الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين] فنسب القتل إلى المخاطبين لأنهم رضوا بأفعال أسلافهم وتولوهم عليها فكانوا مشاركين لهم في استحقاق العذاب كما شاركوهم في الرضا بقتل الأنبياء عليهم السلام . قوله تعالى [ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله] الآية روى عن ابن عباس أنه أراد اليهود حين دعوا إلى التوراة وهي كتاب الله وسائر الكتب التي فيها البشارة بالنبي ﷺ فدعاهم إلى الموافقة على ما في هذه الكتب من صحة نبوته كما قال تعالى في آية أخرى [قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين] فتولى فريق من أهل الكتاب عن ذلك لعلمهم بما فيه من ذكر النبي ﷺ وصحة نبوته ولولا أنهم علموا ذلك لما أعرضوا عند الدعاء إلى ما في كتبهم وفريق منهم آمنوا وصدقوا لعلمهم بصحة نبوته ولما عرفوه من التوراة وكتب الله من نعته وصفته . وفي هذه الآية دلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأنهم لولا أنهم كانوا عالمين بما دعاهم إليه في كتبهم من نعته وصفته وصحة نبوته لما أعرضوا عن ذلك بل كانوا يسارعون إلى الموافقة على ما في كتبهم حتى يتبينوا بطلان دعواه فلما أعرضوا وأجيبوا إلى ما دعاهم إليه دل ذلك على أنهم كانوا عالمين بما في كتبهم من ذلك وهو نظير ما تحدى الله تعالى به العرب من الإتيان بمثل سورة من القرآن فأعرضوا عن ذلك وعدلوا إلى القتال والمحاربة لعلمهم بالعجز عن الإتيان بمثلها وكما دعاهم إلى المباهلة في قوله تعالى [فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم - إلى قوله تعالى - ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين]

وقال النبي ﷺ لو حضروا وباهلوا لأضرم الله تعالى عليهم الوادي ناراً ولم يرجعوا إلى أهل ولا ولد وهذه الأمور كلها من دلائل النبوة وصحة الرسالة وروى عن الحسن وقتادة إنما أراد بقوله تعالى [يدعون إلى كتاب الله] إلى القرآن لأن ما فيه يوافق ما في التوراة في أصول الدين والشرع والصفات التي قد قدمت بها البشارة في الكتب المتقدمة والدعاء إلى كتاب الله تعالى في هذه الآية يحتمل معاني جائز أن يكون نبوة النبي ﷺ على ما بينا ويحتمل أن يكون أمر إبراهيم عليه السلام وأن دينه الإسلام ويحتمل أن يريد به بعض أحكام الشرع من حد أو غيره كما روى عن النبي ﷺ أنه ذهب إلى بعض مدارسهم فسألهم عن حد الزاني فذكروا الجلد والتحميم وكتموا الرجم حتى وقفهم النبي ﷺ على آية الرجم بحضرة عبد الله بن سلام وإذا كانت هذه الوجوه محتملة لم يمتنع أن يكون الدعاء قد وقع إلى جميع ذلك وفيه الدلالة على أن من دعا خصمه إلى الحكم لزمته إجابته لأنه دعاه إلى كتاب الله تعالى ونظيره أيضاً قوله تعالى [وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون] قوله تعالى [قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء] قيل في قوله تعالى [مالك الملك] أنه صفة لا يستحقها إلا الله تعالى ومن أنه مالك كل ملك وقيل مالك أمر الدنيا والآخرة وقيل مالك العباد وما ملكوا وقال مجاهد أراد بالملك ههنا النبوة ه وقوله [تؤتى الملك من تشاء] يحتمل وجهين أمر ملك الأموال والعبيد وذلك مما يجوز أن يؤتيه الله للمسلم والكافر والآخر أمر التدبير وسياسة الأمة فهذا مخصوص به المسلم العدل دون الكافر ودون الفاسق وسياسة الأمة وتدبيرها متعلقة بأوامر الله تعالى ونواهيه وذلك لا يؤتمن الكافر عليه ولا الفاسق لا يجوز أن تجعل إلى من هذه صفته سياسة المؤمنين لقوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] فإن قيل قال الله تعالى [ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك] فأخبر أنه آتى الكافر الملك قيل له يحتمل أن يريد به المال إن كان المراد إيتاء الكافر الملك وقد قيل إنه أراد به آتى إبراهيم الملك يعني النبوة وجواز الأمر والنهي في طريق الحكمة وقوله تعالى [لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين] الآية فيه نهي عن اتخاذ الكافرين أولياء لأنه جزم الفعل فهو إذاً نهي وليس بخبر قال ابن عباس نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية أن يلاطفوا ونظيرها من الآي قوله تعالى [لا تتخذوا بطانة من

دونكم لا يألونكم خبالا] وقال تعالى [لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم] الآية وقال تعالى [فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين] وقال تعالى [فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره إنكم إذاً مثلهم] وقال تعالى [ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار] وقال تعالى [فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا] وقال تعالى [وأعرض عن الجاهلين] وقال تعالى [يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم] وقال تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض] وقال تعالى [ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه] فنهى بعد النهى عن مجالستهم وملاطفتهم عن النظر إلى أموالهم وأحوالهم فى الدنيا وروى أن النبى ﷺ مر بإبل لبنى المصطلق وقد عبست بأبوالها من السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله تعالى [ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم] وقال تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة] وروى عن النبى ﷺ أنه قال أنا برىء من كل مسلم مع مشرك فقيل لم يا رسول الله فقال لا تراءى ناراهما وقال أنا برىء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين فهذه الآى والآثار دالة على أنه ينبغى أن يعامل الكفار بالغلظة والجفوة دون الملاطفة والملاينة ما لم تكن حال يخاف فيها على تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه أو ضررا كبيراً يلحقه فى نفسه فإنه إذا خاف ذلك جاز له إظهار الملاطفة والموالاة من غير صحة اعتقاد والولاء ينصرف على وجهين أحدهما من يلى أمور من يرتضى فعله بالنصرة والمعونة والحياطة وقد يسمى بذلك المعان المنصور قال الله تعالى [الله ولى الذين آمنوا] يعنى أنه يتولى نصرهم ومعونتهم والمؤمنون أولياء الله بمعنى أنهم معانون بنصرة الله قال الله تعالى [ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون] .

وقوله تعالى [إلا أن تتقوا منهم تقية] يعنى إن تخافوا تلف النفس أو بعض الأعضاء فتتقوهم بإظهار الموالاة من غير اعتقاد لها وهذا هو ظاهر ما يقتضيه اللفظ وعليه الجمهور من أهل العلم . وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى [لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين] قال لا يحل لمؤمن أن يتخذ كافراً ولياً فى

دينه وقوله تعالى [إلا أن تتقوا منهم تقية] إلا أن تكون بينه وبينه قرابة فيصله لذلك فجعل التقية صلة لقرابة الكافر وقد اقتضت الآية جواز إظهار الكفر عند التقية وهو نظير قوله تعالى [من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان] وإعطاء التقية في مثل ذلك إنما هو رخصة من الله تعالى وليس بواجب بل ترك التقية أفضل قال أصحابنا فيمن أكره على الكفر فلم يفعل حتى قتل أنه أفضل ممن أظهر وقد أخذ المشركون خبيب بن عدى فلم يعط التقية حتى قتل فكان عند المسلمين أفضل من عمار بن ياسر حين أعطى التقية وأظهر الكفر فسأل النبي ﷺ عن ذلك فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئناً بالإيمان فقال ﷺ وإن عادوا فعد وكان ذلك على وجه الترخيص * وروى أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي ﷺ فقال لأحدهما أتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم قال أتشهد أني رسول الله قال نعم فخلاه ثم دعا بالآخر وقال أتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم قال أتشهد أني رسول الله قال إني أصم قالها ثلاثاً فضرب عنقه فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال أما هذا المقتول فمضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضيلة فهنيئاً له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه * وفي هذا دليل على أن إعطاء التقية رخصة وأن الأفضل ترك إظهارها وكذلك قالوا أصحابنا في كل أمر كان فيه إعزاز الدين فالإقدام عليه حتى يقتل أفضل من الأخذ بالرخصة في العدول عنه ألا ترى أن من بذل نفسه لجهاد العدو فقتل كان أفضل ممن انحاز وقد وصف الله أحوال الشهداء بعد القتل وجعلهم أحياء مرزوقين فكذلك بذل النفس في إظهار دين الله تعالى وترك إظهار الكفر أفضل من إعطاء التقية فيه * وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أن لا ولاية للكافر على المسلم في شيء وأنه إذا كان له ابن صغير مسلم بإسلام أمه فلا ولاية له عليه في تصرف ولا تزويج ولا غيره ويدل على أن الذمي لا يعقل جناية المسلم وكذلك المسلم لا يعقل جنايته لأن ذلك من الولاية والنصرة والمعونة قوله تعالى [وآل إبراهيم وآل عمران] روى عن ابن عباس والحسن إن آل إبراهيم هم المؤمنون الذين على دينه وقال الحسن وآل عمران المسيح عليه السلام لأنه ابن مريم بنت عمران وقيل آل عمران هم آل إبراهيم كما قال ذرية بعضها من بعض وهم موسى وهارون ابنا عمران وجعل أصحابنا الآل وأهل البيت واحداً فيمن يوصى لآل فلان إنه بمنزلة قوله لأهل بيت فلان فيكون لمن يجمعه وإياه الجد

الذين ينسبون إليه من قبل الآباء نحو قولهم آل النبي ﷺ وأهل بيته هما عبارتان عن
معنى واحد قالوا إلا أن يكون من نسب إليه الآل هو بيت ينسب إليه مثل قولنا آل
العباس وآل علي والمعنى فيه أولاد العباس وأولاد علي الذين ينسبون إليهما بالآباء .
وهذا محمول على المتعارف المعتاد وقوله عز وجل [ذرية بعضها من بعض] روي عن
الحسن وقتادة بعضها من بعض في التناصر في الدين كما قال تعالى [المنافقون والمنافقات
بعضهم من بعض] يعني في الاجتماع على الضلال [والمؤمنون بعضهم من بعض] في
الاجتماع على الهدى وقال بعضهم ذرية بعضها من بعض في التناسل لأن جميعهم ذرية آدم
ثم ذرية نوح ثم ذرية إبراهيم عليهم السلام . قوله عز وجل [إذ قالت امرأة عمران رب
إني نذرت لك ما في بطني محررا] روي عن الشعبي أنه قال مخلصا للعبادة وقال مجاهد
خادما للبيعة وقال محمد بن جعفر بن الزبير عتيقا من أمر الدنيا لطاعة الله تعالى والتحرير
ينصرف على وجهين أحدهما العتق من الحرية والآخر تحرير الكتاب وهو إخلاصه من
الفساد والاضطراب وقولها إني نذرت لك ما في بطني محررا إذا أرادت مخلصا للعبادة
أنها تنشئه على ذلك وتشغله بها دون غيرها وإذا أرادت به أنها تجعله خادما للبيعة أو عتيقا
لطاعة الله تعالى فإن معاني جميع ذلك متقاربة كان نذرا من قبلها نذرته لله تعالى بقولها
نذرت ثم قالت فتقبل مني إنك أنت السميع العليم والنذر في مثل ذلك صحيح في شريعتنا
أيضا بأن ينذر الإنسان أن ينشئ ابنه الصغير على عبادة الله وطاعته وأن لا يشغله بغيرهما
وأن يعلمه القرآن والفقه وعلوم الدين وجميع ذلك نذور صحيحة لأن في ذلك قربة إلى الله
تعالى وقولها نذرت لك يدل على أنه يقتضي الإيجاب وأن من نذر لله تعالى قربة يلزمه
الوفاء بها ويدل على أن النذور تتعلق على الأخطار وعلى أوقات مستقبلة لأنه معلوم أن
قولها نذرت لك ما في بطني محررا أرادت به بعد الولادة وبلوغ الوقت الذي يجوز في
مثله أن يخلص لعبادة الله تعالى ويدل أيضا على جواز النذر بالمجهول لأنها نذرته وهي
لا تدري ذكر أم أنثى ويدل على أن للأم ضربا من الولاية على الولد في تأديبه وتعليمه
وإمساكه وتربيته لولا أنها تملك ذلك لما نذرته في ولدها ويدل أيضا على أن للأم تسمية
ولدها وتكون تسمية صحيحة وإن لم يسمه الأب لأنها قالت وإني سميتها مريم وأثبت
الله تعالى لولدها هذا الاسم . وقوله تعالى [فتقبلها ربها بقبول حسن] المراد به والله

أعلم رضيها للعبادة في النذر الذي نذرته بالإخلاص للعبادة في بيت المقدس ولم يقبل قبلها أنثى في هذا المعنى قوله تعالى [وكفلها زكريا] إذا قرىء بالتخفيف كان معناه أنه تضمن مؤنتها كما روى عن النبي ﷺ أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين وأشار بأصبعيه يعني به من يضمن مؤنة اليتيم وإذا قرىء بالتثقيل كان معناه أن الله تعالى كفله إياها وضمنه مؤنتها وأمره بالقيام بها والقراءتان صحيحتان بأن يكون الله تعالى كفله إياها فتكفل بها قوله تعالى [قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة] الهبة تمليك الشيء من غير ثمن ويقولون قد تواهبوا الأمر بينهم وسمى الله تعالى ذلك هبة على وجه المجاز لأنه لم تكن هناك هبة على الحقيقة إذ لم يكن تمليك شيء وقد كان الولد حراً لا يقع فيه تمليك ولكنه لما أراد أن يخلص له الولد على ما أراد من عبادة الله تعالى ووراثته النبوة والعلم أطلق عليه لفظ الهبة كما سمى الله تعالى بذل النفس للجهاد في الله شراء بقوله [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة] وهو تعالى مالك الجميع من الأنفس والأموال قبل أن جاهدوا وبعده وسمى ذلك شراء لما وعدهم عليه من الثواب الجزيل وقد يقول القائل لي جناية فلان ولا تمليك فيه وإنما أراد إسقاط حكمها * وقوله تعالى [وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين] يدل على أن غير الله تعالى يجوز أن يسمى بهذا الاسم لأن الله تعالى سمى يحيى سيداً والسيد هو الذي تجب طاعته * وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال للأنصار حين أقبل سعد بن معاذ للحكم بينه وبين بني قريظة قوموا إلى سيدكم وقال ﷺ للحسن إن ابني هذا سيد وقال لبني سلمة من سيدكم يا بني سلمة قالوا الجد بن قيس على بخل فيه قال وأي داء أدوى من البخل ولكن سيدكم الجعد الأبيض عمرو بن الجموح فهذا كله يدل على أن من تجب طاعته يجوز أن يسمى سيداً وليس السيد هو المالك فحسب لأنه لو كان كذلك لجاز أن يقال سيد الدابة وسيد الثوب كما يقال سيد العبد * وقد روى أن وفد بني عامر قدموا على النبي ﷺ فقالوا أنت سيدنا وذو الطول علينا فقال النبي ﷺ السيد هو الله تكلموا بكلامكم ولا يستهوينكم الشيطان * وقد كان النبي ﷺ أفضل السادة من بني آدم ولكنه رآهم متكلفين لهذا القول فأنكره عليهم كما قال أبغضكم إلى الثرثارون المتشدقون المتفيهقون فكره لهم تكلف الكلام على وجه التصنع وقد روى عن النبي أنه قال لا تقولوا للمنافق سيداً فإنه إن يك سيداً فقد هلكتم فنهى أن يسمى المنافق سيداً لأنه لا تجب

طاعته فإن قيل قال الله تعالى [ربنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا] فسموهم سادات وهم ضلال ، قيل له لأنهم أنزلوهم منزلة من تجب طاعته وإن لم يكن مستحقاً لها فكانوا عندهم وفى اعتقادهم ساداتهم كما قال تعالى [فما أغنت عنهم آلهتهم] ولم يكونوا آلهة ولكنهم سموهم آلهة فأجرى الكلام على ما كان فى زعمهم واعتقادهم ، قوله تعالى [قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً] يقال إنه طلب آية لوقت الحمل ليعجل السرور به فأمسك على لسانه فلم يقدر أن يكلم الناس إلا بالإيماء يروى ذلك عن الحسن والربيع بن أنس وقتادة وقال فى هذه الآية [ثلاثة أيام] وفى موضع آخر فى سورة مريم فى هذه القصة بعينها [ثلاث ليال سوياً] عبر تارة بذكر الأيام وتارة بذكر الليالى وفى هذا دليل على أن أحد العددين من الجميع عند الإطلاق يعقل به مقداره من الوقت الآخر فيعقل من ثلاثة أيام ثلاث ليال معها ومن ثلاث ليال ثلاثة أيام ألا ترى أنه لما أراد التفرقة بينهما أفرد كل واحد منهما بالذكر فقال [سبع ليال وثمانية أيام حسوما] لأنه لو اقتصر على العدد الأول عقل مثله من الوقت الآخر قوله تعالى [وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين] قيل فى قوله [اصطفاك] اختارك بالتفضيل على نساء العالمين فى زمانهم يروى ذلك عن الحسن وابن جريج وقال غيرهما معناه أنه اختارك على نساء العالمين بحال جليلة من ولادة المسيح وقال الحسن ومجاهد وطهرك من الكفر بالإيمان قال أبو بكر هذا سائغ كما جاز إطلاق اسم النجاسة على الكافر لأجل الكفر فى قوله تعالى [إنما المشركون نجس] والمراد نجاسة الكفر فكذلك يكون وطهرك بطهارة الإيمان وروى عن النبى ﷺ أن المؤمن ليس بنجس يعنى به نجاسة الكفر وهو كقوله تعالى [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً] والمراد طهارة الإيمان والطاعات وقيل إن المراد وطهرك من سائر الأدناس من الحيض والنفاس وغيرهما وقد اختلف فى وجه تطهير الملائكة لمريم وإن لم تكن نبية لأن الله تعالى قال [وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم] فقال قائل كان ذلك معجزة لزكريا عليه السلام وقال آخرون على وجه إرهاص نبوة المسيح كحال الشهب وإظلال الغمامة ونحو ذلك مما كان لنبينا ﷺ قبل المبعث قوله تعالى [يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين] قال سعيد أخلصى لربك وقال قتادة أديمى الطاعة وقال

مجاهد أطيلى القيام فى الصلاة وأصل القنوت الدوام على الشيء وأشبه هذه الوجوه بالحال الأمر بإطالة القيام فى الصلاة وروى عن النبي ﷺ أنه قال أفضل الصلاة طول القنوت يعنى طول القيام ويدل عليه قوله عطفاً على ذلك واسجدى واركعى فأمرت بالقيام والركوع والسجود وهي أركان الصلاة ولذلك لم يكن هذا موضع سجدة عند سائر أهل العلم كسائر مواضع السجود لأجل ذكر السجود فيها لأنه قد ذكر مع السجود القيام والركوع فكان أمراً بالصلاة وفى هذا دلالة على أن الواو لا توجب الترتيب لأن الركوع مقدم على السجود فى المعنى وقدم السجود ههنا فى اللفظ . قوله تعالى [وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم] قال أبو بكر حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى [إذ يلقون أقلامهم] قال تساهموا على مريم أيهم يكفلها فقرعهم زكريا ويقال إن الأقلام ههنا القداح التى يتساهم عليها وأنهم ألقوها فى جرية الماء فاستقبل قلم زكريا عليه السلام جرية الماء مصعداً وانحدرت أقلام الآخرين معجزة لزكريا عليه السلام فقرعهم يروى ذلك عن الربيع بن أنس فى هذا التأويل أنهم تساهموا عليها حرصاً على كفالتها . ومن الناس من يقول إنهم تدافعوا كفالتها لشدة الأزمة والقحط فى زمانها حتى وفق لها زكريا خير الكفلاء. والتأويل الأول أصح لأن الله تعالى قد أخبر أنه كفلها زكريا وهذا يدل على أنه كان حريصاً على كفالتها . ومن الناس من يحتج بذلك على جواز القرعة فى العبيد يعتقهم فى مرضه ثم يموت ولا مال له غيرهم وليس هذا من عتق العبيد فى شيء لأن الرضا بكفالة الواحد منهم بعينه جائز فى مثله ولا يجوز التراضى على استرقاق من حصلت له الحرية وقد كان عتق الميت نافذاً فى الجميع فلا يجوز نقله بالقرعة عن أحد منهم إلى غيره كما لا يجوز التراضى على نقل الحرية عمن وقعت عليه . وإلقاء الأقلام يشبه القرعة فى القسمة وفى تقديم الخصوم إلى الحاكم وهو نظير ما روى عن النبي ﷺ انه كان إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه وذلك لأن التراضى على ما خرجت به القرعة جائز من غير قرعة وكذلك حكم كفالة مريم عليها السلام وغير جائز وقوع التراضى على نقل الحرية عمن وقعت عليه . قوله تعالى [إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح] البشارة هي خبر على وصف وهو فى الأصل لما يسر لظهور السرور فى بشرة وجهه إذا

بشر والبشرة هي ظاهر الجلد فأضافت الملائكة البشارة إلى الله تعالى وكان الله هو مبشرها وإن كانت الملائكة خاطبوها وكذلك قال أصحابنا فيمن قال إن بشرت فلاناً بقدوم فلان فعبدى حر فقدم وأرسل إليه رسولا يخبره بقدومه فقال له الرسول إن فلانا يقول لك قد قدم فلان أنه يحنث في يمينه لأن المرسل هو المبشر دون الرسول ولأجل ماذكرنا من تضمن البشارة إحداث السرور قال أصحابنا إن المبشر هو المخبر الأول وأن الثانى ليس بمبشر لأنه لايحدث بخبره سرور وقد تطلق البشارة ويراد بها الخبر فحسب كقوله تعالى [فبشرهم بعذاب أليم] قوله تعالى [بكلمة منه] قد قيل فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه لما خلقه الله تعالى من غير والد كما قال الله تعالى [خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون] فلما كان خلقه على هذا الوجه من غير والد أطلق عليه اسم الكلمة مجازاً كما قال [وكلمته ألقاها إلى مريم] والوجه الثانى أنه لما بشر به في الكتب القديمة أطلق عليه الاسم والوجه الثالث إن الله يهدى به كما يهدى بكلمته ه قوله تعالى [فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم] الاحتجاج المتقدم لهذه الآية على النصارى في قولهم إن المسيح هو ابن الله وهم وفد نجران وفيهم السيد والعاقب قالا للنبي ﷺ هل رأيت ولداً من غير ذكر فأنزل الله تعالى [إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم] روى ذلك عن ابن عباس والحسن وقتادة وقال قبل ذلك فيما حكى عن المسيح [ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم ـ إلى قوله تعالى ـ إن الله ربي وربكم فاعبدوه] وهذا موجود في الإنجيل لأن فيه إنى ذاهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم والأب السيد في تلك اللغة ألا تراه قال وأبي وأبيكم فعلمت أنه لم يرد به الأبوة المقتضية للبنوة فلما قامت الحجة عليهم بما عرفوه واعترفوا به وأبطل شبهتهم في قولهم أنه ولد من غير ذكر بأمر آدم عليه السلام دعاهم حينئذ إلى المباهلة فقال تعالى [فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم] الآية فنقل رواة السير ونقلة الأثر لم يختلفوا فيه أن النبي ﷺ أخذ بيد الحسن والحسين وعلي وفاطمة رضى الله عنهم ثم دعا النصارى الذين حاجوه إلى المباهلة فأحجموا عنها وقال بعضهم لبعض إن باهلتموه اضطرم الوادى عليكم ناراً ولم يبق نصرانى ولا نصرانية إلى يوم القيامة ه وفي هذه الآيات دحض شبه النصارى في أنه إله أو ابن الإله وفيه دلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لولا أنهم عرفوا يقينا أنه

نبي ما الذي كان يمنعهم من المباهلة فلما أحجموا وامتنعوا عنها دل أنهم قد كانوا عرفوا صحة نبوته بالدلائل المعجزات وبما وجدوا من نعته في كتب الأنبياء المتقدمين ه وفيه الدلالة على أن الحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ لأنه أخذ بيد الحسن والحسين حين أراد حضور المباهلة وقال تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ولم يكن هناك للنبي ﷺ بنون غيرهما وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال للحسن رضي الله عنه إن ابني هذا سيد وقال حين بال عليه أحدهما وهو صغير لا تزرموا ابني وهما من ذريته أيضاً كما جعل الله تعالى عيسى من ذرية إبراهيم عليهما السلام بقوله تعالى [ومن ذريته داود وسليمان - إلى قوله تعالى - وزكريا ويحيى وعيسى] وإنما نسبته إليه من جهة أمه لأنه لا أب له ه ومن الناس من يقول أن هذا مخصوص في الحسن والحسين رضي الله عنهما أن يسميا ابني النبي ﷺ دون غيرهما وقد روى في ذلك خبر عن النبي ﷺ يدل على خصوص إطلاق اسم ذلك فيهما دون غيرهما من الناس لأنه روى عنه أنه قال كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي وقال محمد فيمن أوصى لولد فلان ولم يكن له ولد لصلبه وله ولد ابن وولد ابنة أن الوصية لولد الابن دون ولد الابنة وقد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة إن ولد الابنة يدخلون فيه وهذا يدل على أن قوله تعالى وقول النبي ﷺ في ذلك مخصوص به الحسن والحسين في جواز نسبتهما على الإطلاق إلى النبي ﷺ دون غيره من الناس لما ورد فيه من الأثر وأن غيرهما من الناس إنما ينسبون إلى الآباء وقومهم دون قوم الأم ألا ترى أن الهاشمي إذا استولد جارية رومية أو حبشية أن ابنه يكون هاشمياً منسوباً إلى قوم أبيه دون أمه وكذلك قال الشاعر :

بنونا بنوا أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

فنسبة الحسن والحسين رضي الله عنهما إلى النبي ﷺ بالبنوة على الإطلاق مخصوص بهما لا يدخل فيه غيرهما هذا هو الظاهر المتعارف من كلام الناس فيمن سواهما لأنهم ينسبون إلى الأب وقومه دون قوم الأم ه قوله تعالى [قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله] الآية ه قوله تعالى [كلمة سواء] يعني والله أعلم كلمة عدل بيننا وبينكم نتساوى جميعاً فيها إذ كنا جميعاً عباد الله ثم فسرها بقوله تعالى [ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله] وهذه هي

الكلمة التي تشهد العقول بصحتها إذ كان الناس كلهم عبيد الله لا يستحق بعضهم على بعض العبادة ولا يجب على أحد منهم طاعة غيره إلا فيما كان طاعة لله تعالى وقد شرط الله تعالى في طاعة نبيه ﷺ ما كان منها معروفاً وإن كان الله تعالى قد علم أنه لا يأمر إلا بالمعروف لئلا يترخص أحد في إلزام غيره طاعة نفسه إلا بأمر الله تعالى كما قال الله تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ في قصة المبايعات [ولا يعصينك في معروف فبايعهن] فشرط عليهن ترك عصيان النبي ﷺ في المعروف الذي يأمرهن به تأكيداً لئلا يلزم أحداً طاعة غيره إلا بأمر الله وما كان منه طاعة لله تعالى ه وقوله تعالى [ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله] أي لا يتبعه في تحليل شيء ولا تحريمه إلا فيما حلله الله أو حرمه وهو نظير قوله تعالى [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم] وقد روى عبد السلام بن حرب عن عطيف بن أعين عن مصعب بن سعد عن عدي بن حاتم قال أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب فقال ألق هذا الوثن عنك ثم قرأ [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله] قلت يا رسول ما كنا نعبدهم قال أليس كانوا يحلون لهم ما حرم الله عليهم فيحلونه ويحرمون عليهم ما أحل الله لهم فيحرمونه قال فتلك عبادتهم وإنما وصفهم الله تعالى بأنهم اتخذوهم أرباباً لأنهم أنزلوهم منزلة ربهم وخالقهم في قبول تحريمهم وتحليلهم لما لم يحرمه الله ولم يحلله ولا يستحق أحد أن يطاع بمثله إلا الله تعالى الذي هو خالقهم والمكلفون كلهم متساوون في لزوم عبادة الله واتباع أمره وتوجيه العبادة إليه دون غيره ه قوله تعالى [يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم] إلى قوله تعالى [أفلا تعقلون] روى عن ابن عباس والحسن والسدي أن أحبار اليهود ونصارى نجران اجتمعوا عند النبي ﷺ فتنازعوا في إبراهيم عليه السلام فقالت اليهود ما كان إلا يهودياً وقالت النصارى ما كان إلا نصرانياً فأبطل الله دعواهم بقوله تعالى [يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التورية والإنجيل إلا من بعده فلا تعقلون] فاليهودية والنصرانية حادثتان بعد إبراهيم فكيف يكون يهودياً أو نصرانياً ه وقد قيل إنهم سموا بذلك لأنهم من ولد يهودا والنصارى سموا بذلك لأن أصلهم من ناصرة قرية بالشام ومع ذلك فإن اليهودية ملة محرفة عن ملة موسى عليه السلام والنصرانية ملة محرفة عن شريعة عيسى عليه السلام فلذلك قال تعالى [وما أنزلت التورية والإنجيل

إلا من بعده] فكيف يكون إبراهيم منسوباً إلى ملة حادثة بعده ، فإن قيل فينبغي أن لا يكون حنيفاً مسلماً لأن القرآن نزل بعده ، قيل له لما كان معنى الحنيف الدين المستقيم لأن الحنف فى اللغة هو الاستقامة والإسلام ههنا هو الطاعة لله تعالى والانقياد لأمره وكل واحد من أهل الحق يصح وصفه بذلك فقد علمنا بأن الأنبياء المتقدمين إبراهيم ومن قبله قد كانوا بهذه الصفة فلذلك جاز أن يسمى إبراهيم حنيفاً مسلماً وإن كان القرآن نزل بعده لأن هذا الاسم ليس بمختص بنزول القرآن دون غيره بل يصح صفة جميع المؤمنين به واليهودية والنصرانية صفة حادثة لمن كان على ملة حرفها منتحلوها من شريعة التوراة والإنجيل فغير جائز أن ينسب إليها من كان قبلها وفى هذه الآيات دليل على وجوب المحاجة فى الدين وإقامة الحجة على المبطلين كما احتج الله تعالى على أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى أمر المسيح عليه السلام وأبطل بها شبهتهم وشغبهم وقوله تعالى [ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم] أوضح دليل على صحة الاحتجاج للحق لأنه لو كان الحجاج كله محظوراً لما فرق بين المحاجة بالعلم وبينها إذا كانت بغير علم ، وقيل فى قوله تعالى [حاججتم فيما لكم به علم] فيما وجدوه فى كتبهم وأما ما ليس لهم به علم فهو شأن إبراهيم فى قولهم إنه كان يهودياً أو نصرانياً قوله تعالى [ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك] معناه تأمنه على قنطار لأن الباء وعلى تتعاقبان فى هذا الموضع كقولك مررت بفلان ومررت عليه وقال الحسن فى القنطار هو ألف مثقال ومائتا مثقال وقال أبو نضرة ملء مسك ثور ذهباً وقال مجاهد سبعون ألفاً وقال أبو صالح مائة رطل فوصف الله تعالى بعض أهل الكتاب بأداء الأمانة فى هذا الموضع ويقال إنه أراد به النصارى ومن الناس من يحتج بذلك فى قبول شهادة بعضهم على بعض لأن الشهادة ضرب من الأمانة كما أن بعض المسلمين لما كان مأموناً جازت شهادته فكذلك الكتابى من حيث كان منهم موصوفاً بالأمانة دل على جواز قبول شهادته على الكفار ، فإن قيل فهذا يوجب جواز قبول شهادتهم على المسلمين لأنه وصفه بأداء الأمانة إلى المسلمين إذا ائتمنوه عليها ، قيل له كذلك يقتضى ظاهر الآية إلا أنا خصصناه بالاتفاق وأيضاً فإنما دلت على جواز شهادتهم للمسلمين لأن أداء أمانتهم حق لهم فأما جوازه عليهم فلا دلالة فى الآية عليه ، وقوله تعالى [ومنهم من إن تأمنه

بدينار لا يؤده إليك إلا ما دامت عليه قائما] قال مجاهد وقتادة إلا مادمت عليه قائما بالتقاضي وقال السدى إلا ما دمت قائما على رأسه بالملازمة له واللفظ محتمل للأمرين من التقاضي ومن الملازمة وهو عليهما جميعاً وقوله تعالى [إلا مادمت عليه قائما] بالملازمة أولى منه بالتقاضي من غير ملازمة ٠ وقد دلت الآية على أن للطالب ملازمة المطلوب بالدين ٠ وقوله تعالى [ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل] روى عن قتادة والسدى أن اليهود قالت ليس علينا فيما أصبنا من أموال العرب سبيل لأنهم مشركون وزعموا أنهم وجدوا ذلك فى كتبهم وقيل أنهم قالوا ذلك فى سائر من خالفهم فى دينهم ويستحلون أموالهم لأنهم يزعمون أن على الناس جميعاً اتباعهم وادعوا ذلك على الله أنه أنزل عليهم فأخبر الله تعالى عن كذبهم فى ذلك بقوله تعالى [ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون] أنه كذب قوله تعالى [إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا] روى الأعمش عن سفيان عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ من حلف على يمين يقتطع بها مال امرىء مسلم وهو فاجر فيها لقى الله وهو عليه غضبان وقال الأشعث بن قيس فى نزلت كان بينى وبين رجل خصومة فخاصمته إلى رسول الله ﷺ وقال ألك بينة قلت لا قال فيمينه قلت إذاً يحلف فذكر مثل قول عبد الله فنزلت [إن الذين يشترون بعهد الله] الآية وروى مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن معبد بن كعب عن أخيه عبد الله بن كعب ابن مالك عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال من اقتطع حق مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قالوا وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله قال وإن كان قضيباً من أراك وروى الشعبى عن علقمة عن عبد الله قال سمعت النبى ﷺ يقول من حلف على يمين صبر ليقتطع بها مال أخيه لقى الله وهو عليه غضبان ٠ وظاهر الآية وهذه الآثار تدل على أنه لا يستحق أحد بيمينه مالا هو فى الظاهر لغيره وكل من فى يده شيء يدعيه لنفسه فالظاهر أنه له حتى يستحقه غيره وقد منع ظاهر الآية والآثار التى ذكرنا أن يستحق بيمينه مالا هو لغيره فى الظاهر ولولا يمينه لم يستحقه لأنه معلوم أنه لم يرد به مالا هو له عند الله دون ماهو عندنا فى الظاهر إذ كانت الأملاك لا تثبت عندنا إلا من طريق الظاهر دون الحقيقة ٠ وفى ذلك دليل على بطلان قول القائلين برد اليمين لأنه يستحق بيمينه ما كان ملكا لغيره فى الظاهر وفيه الدلالة على أن الأيمان ليست

موضوعة للاستحقاق وإنما موضوعها لإسقاط الخصومة وروى العوام بن حوشب قال حدثنا إبراهيم بن إسماعيل أنه سمع ابن أبي أوفى يقول أقام رجل سلعة فحلف بالله الذي لا إله إلا هو لقد أعطيت بها ثمناً لم يعط بها ليوقع فيها مسلما فنزلت [إن الذين يشترون بعهد الله] الآية وروى عن الحسن وعكرمة أنها نزلت في قوم من أحبار اليهود كتبوا كتاباً بأيديهم ثم حلفوا أنه من عند الله مما ادعوا أنه ليس علينا في الأميين سبيل قوله تعالى [وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب ـ إلى قوله تعالى ـ وما هو من عند الله] يدل على أن المعاصي ليست من عند الله ولا من فعله لأنها لو كانت من فعله لكانت من عنده وقد نفى الله نفياً عاما كون المعاصي من عنده ولو كانت من فعله لكانت من عنده من آكد الوجوه فكان لا يجوز إطلاق النفي بأنه ليس من عنده فإن قيل فقد يقال إن الإيمان من عند الله ولا يقال إنه من عنده من كل الوجوه كذلك الكفر والمعاصي قيل له لأن إطلاق النفي يوجب العموم وليس كذلك إطلاق الإثبات ألا ترى أنك لو قلت ما عند زيد طعام كان نفياً لقليله وكثيره ولو قلت عنده طعام ما كان عموما في كون جميع الطعام عنده * قوله تعالى [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون] قيل في معنى البر ههنا وجهان أحدهما الجنة وروى ذلك عن عمرو بن ميمون والسدي وقيل فيه البر بفعل الخير الذي يستحقون به الأجر والنفقة ههنا إخراج ما يحبه في سبيل الله من صدقة أو غيرها وروى يزيد بن هارون عن حميد عن أنس قال لما نزلت [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ، ومن ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا] قال أبو طلحة يا رسول الله حائطي الذي بمكان كذا وكذا لله تعالى ولو استطعت أن أسره ما أعلنته فقال رسول الله ﷺ اجعله في قرابتك أو في أقربائك وروى يزيد بن هارون عن محمد بن عمرو عن أبي عمرو بن حماس عن حمزة بن عبد الله عن عبد الله بن عمر قال خطرت هذه الآية [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون] فذكرت ما أعطاني الله فلم أجد شيئاً أحب إلى من جاريتي أميمة فقلت هي حرة لوجه الله فلولا أن أعود في شيء فعلته لله لنكحتها فأنكحتها نافعاً وهي أم ولده * حدثنا عبد الله بن محمد ابن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب وغيره أنها حين نزلت [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون] جاء زيد بن حارثة بفرس له كان يحبها فقال يا رسول الله هذه في سبيل الله فحمل النبي ﷺ عليها أسامة بن

زيد فكان زيد أوجد فى نفسه فلما رأى النبى ﷺ ذلك منه قال أما الله تعالى فقد قبلها . وروى عن الحسن أنه قال هو الزكاة الواجبة وما فرض الله تعالى فى الأموال . قال أبو بكر عتق ابن عمر للجارية على تأويل الآية على أنه رأى كل ما أخرج على وجه القربة إلى الله فهو من النفقة المراد بالآية ويدل على أن ذلك كان عنده عاما فى الفروض والنوافل وكذلك فعل أبى طلحة وزيد بن حارثة يدل على أنهم لم يروا ذلك مقصوراً على الفرض دون النفل ويكون حينئذ معنى قوله تعالى [لن تنالوا البر] على أنكم لن تنالوا البر الذى هو فى أعلى منازل القرب حتى تنفقوا مما تحبون على وجه المبالغة فى الترغيب فيه لأن الإنفاق مما يحب يدل على صدق نيته كما قال تعالى [لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم] وقد يجوز إطلاق مثله فى اللغة وإن لم يرد به نفى الأصل وإنما يريد به نفى الكمال كما قال النبى ﷺ ليس المسكين الذى ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى لا يجد ما ينفق ولا يفطن له فيتصدق عليه فأطلق ذلك على وجه المبالغة فى الوصف له بالمسكنة لا على نفى المسكنة عن غيره على الحقيقة . قوله تعالى [كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه] قال أبو بكر هذا يوجب أن يكون جميع المأكولات قد كان مباحا لبنى إسرائيل إلى أن حرم إسرائيل ما حرمه على نفسه . وروى عن ابن عباس والحسن أنه أخذه وجع عرق النسا فحرم أحب الطعام إليه إن شفاه الله على وجه النذر وهو لحوم الإبل . وقال قتادة حرم العروق . وروى أن إسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام نذر إن برىء من عرق النسا أن يحرم أحب الطعام والشراب إليه وهو لحوم الإبل وألبانها . وكان سبب نزول هذه الآية أن اليهود أنكروا تحليل النبى ﷺ لحوم الإبل لأنهم لا يرون النسخ جائزاً فأنزل الله هذه الآية وبين أنها كانت مباحة لإبراهيم وولده إلى أن حرمها إسرائيل على نفسه وحاجهم بالتوراة فلم يجسروا على إحضارها لعلمهم بصدق ما أخبر أنه فيها وبين بذلك بطلان قولهم فى أباء النسخ إذ ما جاز أن يكون مباحا فى وقت ثم حظر جازت إباحته بعد حظره وفيه الدلالة على صحة نبوة النبى ﷺ لأنه ﷺ كان أميا لا يقرأ الكتاب ولم يجالس أهل الكتاب فلم يعرف سرائر كتب الأنبياء المتقدمين إلا بإعلام الله إياه وهذا الطعام الذى حرمه إسرائيل على نفسه صار محظوراً عليه وعلى بنى إسرائيل يدل

عليه قوله تعالى [كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه] فاستثنى ذلك مما أحله تعالى لبني إسرائيل ثم حظره إسرائيل على نفسه فدل على أنه صار محظوراً عليه وعليهم ، فإن قيل كيف يجوز للإنسان أن يحرم على نفسه شيئاً وهو لا يعلم موقع المصلحة في الحظر والإباحة إذ كان علم المصالح في العبادات لله تعالى وحده ، قيل هذا جائز بأن يأذن الله له فيه كما يجوز الاجتهاد في الأحكام بإذن الله تعالى فيكون ما يؤدي إليه الاجتهاد حكماً لله تعالى وأيضاً فجائز للإنسان أن يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جائز أن يأذن الله له في تحريم الطعام أما من جهة النص أو الاجتهاد وما حرمه إسرائيل على نفسه لا يخلو من أن يكون تحريمه صدر عن اجتهاد منه في ذلك أو توقيفاً من الله له في إباحة التحريم له إن شاء وظاهر الآية يدل على أن تحريمه صدر عن اجتهاد منه في ذلك لإضافة الله تعالى التحريم إليه ولو كان ذلك عن توقيف لقال إلا ما حرم الله على بني إسرائيل فلما أضاف التحريم إليه دل ذلك على أنه كان جعل إليه إيجاب التحريم من طريق الاجتهاد ، وهذا يدل على أنه جائز أن يجعل للنبي ﷺ الاجتهاد في الأحكام كما جاز لغيره والنبي ﷺ أولى بذلك لفضل رأيه وعلمه بوجوه المقاييس واجتهاد الرأي وقد بينا ذلك في أصول الفقه ، قال أبو بكر قد دلت الآية على أن تحريم إسرائيل لما حرمه من الطعام على نفسه قد كان واقعاً ولم يكن موجب لفظه شيئاً غير التحريم وهذا المعنى هو منسوخ بشريعة نبينا ﷺ وذلك لأن النبي ﷺ حرم مارية على نفسه وقيل أنه حرم العسل فلم يحرمهما الله تعالى عليه وجعل موجب لفظه كفارة يمين بقوله تعالى [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك - إلى قوله تعالى - قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم] فجعل في التحريم كفارة يمين إذا استباح ما حرم بمنزلة الحالف أن لا يستبيحه وكذلك قال أصحابنا فيمن حرم على نفسه جارية أو شيئاً من ملكه أنه لا يحرم عليه وله أن يستبيحه بعد التحريم وتلزمه كفارة يمين بمنزلة من حلف أن لا يأكل هذا الطعام إلا أنهم خالفوا بينه وبين اليمين من وجه وهو أن القائل والله لا أكلت هذا الطعام لا يحنث إلا بأكل جميعه ولو قال قد حرمت هذا الطعام على نفسي حنث بأكل جزء منه لأن الحالف لما حلف عليه بلفظ التحريم فقد قصد إلى الحنث بأكل الجزء منه بمنزلة قوله والله لا آكل شيئاً منه لأن ما حرمه الله تعالى من الأشياء

فحرمه شامل لقليله وكثيره وكذلك المحرم له على نفسه عاقد لليمين على كل جزء منه أن لا يأكل . قوله عز وجل [إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين] قال مجاهد وقتادة لم يوضع قبله بيت على الأرض وروى عن علي والحسن أنهما قالا هو أول بيت وضع للعبادة . وقد اختلف في بكة فقال الزهري بكة المسجد ومكة الحرم كله وقال مجاهد بكة هي مكة ومن قال هذا القول يقول قد تبدل الباء مع الميم كقوله سبد رأسه وسمده إذا حلقه وقال أبو عبيدة بكة هي بطن مكة . وقيل إن البك الزحم من قولك بكه يبكه بكا إذا زاحمه وتباك الناس بالموضع إذا ازدحموا فيجوز أن يسمى بها البيت لازدحام الناس فيه للتبرك بالصلاة ويجوز أن يسمى به ما حول البيت من المسجد لازدحام الناس فيه للطواف. قوله تعالى [وهدى للعالمين] يعني بيانا ودلالة على الله لما أظهر فيه من الآيات التي لا يقدر عليها غيره وهو أمن الوحش فيه حتى يجتمع الكلب والظبي في الحرم فلا الكلب يهيج الظبي ولا الظبي يتوحش منه وفي ذلك دلالة على توحيد الله وقدرته وهذا يدل على أن المراد بالبيت ههنا البيت وما حوله من الحرم لأن ذلك موجود في جميع الحرم وقوله [مباركا] يعني أنه ثابت الخير والبركة لأن البركة هي ثبوت الخير ونموه وتزيده والبرك هو الثبوت يقال برك بركا وبروكا إذا ثبت على حاله هذه في الآية ترغيب في الحج إلى البيت الحرام بما أخبر عنه من المصلحة فيه والبركة ونمو الخير وزيادته مع اللطف في الهداية إلى التوحيد والديانة قوله تعالى [فيه آيات بينات مقام إبراهيم] قال أبو بكر الآية في مقام إبراهيم عليه السلام أن قدميه دخلتا في حجر صلد بقدرة الله تعالى ليكون ذلك دلالة وآية على توحيد الله وعلى صحة نبوة إبراهيم عليه السلام ومن الآيات فيه ما ذكرنا من أمن الوحش وأنسه فيه مع السباع الضارية المتعادية وأمن الخائف في الجاهلية فيه ويتخطف الناس من حولهم وإمحاق الجمار على كثرة الرمي من لدن إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا مع أن حصى الجمار إنما تنقل إلى موضع الرمي من غيره وامتناع الطير من العلو عليه وإنما يطير حوله لا فوقه واستشفاء المريض منها به وتعجيل العقوبة لمن انتهك حرمته وقد كانت العادة بذلك جارية ومن إهلاك أصحاب الفيل لما قصدوا لإخرابه بالطير الأبابيل فهذه كلها من آيات الحرم سوى ما لا نحصيه منها وفي جميع ذلك دليل على أن المراد بالبيت هنا الحرم كله لأن هذه الآيات موجودة في الحرم

ومقام إبراهيم ليس فى البيت إنما هو خارج البيت والله أعلم .

باب الجانى يلجأ إلى الحرم أو يجنى فيه

قال الله تعالى [ومن دخله كان آمناً] قال أبو بكر لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله [إن أول بيت وضع للناس] موجودة فى جميع الحرم ثم قال [ومن دخله كان آمناً] وجب أن يكون مراده جميع الحرم وقوله [ومن دخله كان آمناً] يقتضى أمنه على نفسه سواء كان جانياً قبل دخوله أو جنى بعد دخوله إلا أن الفقهاء متفقون على أنه مأخوذ بجنايته فى الحرم فى النفس وما دونها ومعلوم أن قوله [ومن دخله كان آمناً] هو أمر وإن كان فى صورة الخبر كأنه قال هو آمن فى حكم الله تعالى وفيما أمر به كما تقول هذا مباح وهذا محظور والمراد به كذلك فى حكم الله وما أمر به عباده وليس المراد أن مبيحاً يستبيحه ولا أن معتقداً للحظر يحظره وإنما هو بمنزلة قوله فى المباح افعله على أن لا تبعة عليك فيه ولا ثواب وفى المحظور لا تفعله فإنك تستحق العقاب به وكذلك قوله تعالى [ومن دخله كان آمناً] هو أمر لنا بإيمانه وحظر دمه ألا ترى إلى قوله تعالى [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فأخبر بجواز وقوع القتل فيه وأمرنا بقتل المشركين فيه إذا قاتلونا ولو كان قوله تعالى [ومن دخله كان آمناً] خبراً لما جاز أن لا يوجد مخبره فثبت بذلك أن قوله تعالى [ومن دخله كان آمناً] هو أمر لنا بإيمانه ونهى لنا عن قتله ثم لا يخلو ذلك من أن يكون أمراً لنا بأن نؤمنه من الظلم والقتل الذى لا يستحق أو أن نؤمنه من قتل قد استحقه بجنايته فلما كان حمله على الإيمان من قتل غير مستحق عليه بل على وجه الظلم تسقط فائدة تخصيص الحرم به لأن الحرم وغيره فى ذلك سواء إذا كان علينا إيمان كل أحد من ظلم يقع به من قبلنا أو من قبل غيرنا إذا أمكننا ذلك علمنا أن المراد الأمر بالإيمان من قتل مستحق فظاهره يقتضى أن نؤمنه من المستحق من ذلك بجنايته فى الحرم وفى غيره إلا أن الدلالة قد قامت من اتفاق أهل العلم على أنه إذا قتل فى الحرم قتل قال الله تعالى [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] ففرق بين الجانى فى الحرم وبين الجانى فى غيره إذا لجأ إليه وقد اختلف الفقهاء فيمن جنى فى غير الحرم ثم لاذ إليه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إذا قتل فى غير الحرم ثم دخل الحرم

لم يقتص منه ما دام فيه ولكنه لا يبايع ولا يؤاكل إلى أن يخرج من الحرم فيقتص منه وإن قتل فى الحرم قتل وإن كانت جنايته فيما دون النفس فى غير الحرم ثم دخل الحرم اقتص منه وقال مالك والشافعى يقتص منه فى الحرم ذلك كله قال أبو بكر روى عن ابن عباس وابن عمر وعبيد الله بن عمير وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس والشعبى فيمن قتل ثم لجأ إلى الحرم أنه لا يقتل قال ابن عباس ولكنه لا يجالس ولا يؤوى ولا يبايع حتى يخرج من الحرم فيقتل وإن فعل ذلك فى الحرم أقيم عليه وروى قتادة عن الحسن أنه قال لا يمنع الحرم من أصاب فيه أو فى غيره أن يقام عليه قال وكان الحسن يقول [ومن دخله كان آمناً] كان هذا فى الجاهلية لو أن رجلا جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يتعرض له حتى يخرج من الحرم فأما الإسلام فلم يزده إلا شدة من أصاب الحد فى غيره ثم لجأ إليه أقيم عليه الحد وروى هشام عن الحسن وعطاء قالا إذا أصاب حداً فى غير الحرم ثم لجأ إلى الحرم أخرج عن الحرم حتى يقام عليه وعن مجاهد مثله وهذا يحتمل أن يريد به أن يضطر إلى الخروج بترك مجالسته وإيوائه ومبايعته ومشاراته وقد روى ذلك عن عطاء مفسراً فجائز أن يكون ما روى عنه وعن الحسن فى إخراجه من الحرم على هذا الوجه وقد ذكرنا دلالة قوله تعالى [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] على مثل ما دل عليه قوله تعالى [ومن دخله كان آمناً] فى موضعه وبينا وجه دلالة ذلك على أن دخول الحرم يحظر قتل من لجأ إليه إذا لم تكن جنايته فى الحرم وأما ما ذكرنا من قول السلف فيه يدل على أنه اتفاق منهم على حظر قتل من قتل فى غير الحرم ثم لجأ إليه لأن الحسن روى عنه فيه قولان متضادان أحدهما رواية قتادة عنه أنه يقتل والآخر رواية هشام بن حسان فى أنه لا يقتل فى الحرم ولكنه يخرج منه فيقتل وقد بينا أنه يحتمل قوله يخرج فيقتل أنه يضيق عليه فى ترك المبايعة والمشاراة والأكل والشرب حتى يضطر إلى الخروج فلم يحصل للحسن فى هذا قول لتضاد الروايتين وبقى قول الآخرين من الصحابة والتابعين فى منع القصاص فى الحرم بجناية كانت منه فى غير الحرم واختلف السلف ومن بعدهم من الفقهاء أنه إذا جنى فى الحرم كان مأخوذاً بجنايته يقام عليه ما يستحقه من قتل أو غيره * فإن قيل قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقوله [النفس بالنفس] وقوله [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] يوجب

عمومه القصاص فى الحرم على من جنى فيه أو فى غيره قيل له قد دللنا على أن قوله [ومن دخله كان آمناً] قد اقتضى وقوع الأمن من القتل بجناية كانت منه فى غيره وقوله [كتب عليكم القصاص] وسائر الآى الموجبة للقصاص مرتب على ما ذكرنا من الأمن بدخول الحرم ويكون ذلك مخصوصاً من آى القصاص وأيضاً فإن قوله تعالى [كتب عليكم القصاص] وارد فى إيجاب القصاص لا فى حكم الحرم وقوله [ومن دخله كان آمناً] وارد فى حكم الحرم ووقوع الأمن لمن لجأ إليه فيجرى كل واحد منهما على بابه ويستعمل فيما ورد فيه ولا يعترض بآى القصاص على حكم الحرم ، ومن جهة أخرى أن إيجاب القصاص لا محالة متقدم لإيجاب أمانه بالحرم لأنه لو لم يكن القصاص واجباً قبل ذلك استحال أن يقال هو آمن مما لم يجن ولم يستحق عليه فدل ذلك على أن الحكم بأمنه بدخول الحرم متأخر عن إيجاب القصاص ومن جهة الأثر حديث ابن عباس وأبى شريح الكعبى أن النبى ﷺ قال إن الله حرم مكة ولم تحل لأحد قبلى ولا لأحد بعدى وإنما أحلت لى ساعة من نهار فظاهر ذلك يقتضى حظر قتل اللاجىء إليه والجانى فيه إلا أن الجانى فيه لا خلاف فيه أنه يؤخذ بجنايته فبقى حكم اللفظ فى الجانى إذا لجأ إليه ، وروى حماد بن سلمة عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ أنه قال إن أعتى الناس على الله عز وجل رجل قتل غير قاتله أو قتل فى الحرم أو قتل بذحل الجاهلية وهذا أيضاً يحظر عمومه قتل كل من كان فيه فلا يخص منه شىء إلا بدلالة وأما ما دون النفس فإنه يؤخذ به لأنه لو كان عليه دين فلجأ إلى الحرم حبس به لقوله ﷺ لى الواجد يحل عرضه وعقوبته والحبس فى الدين عقوبة فجعل الحبس عقوبة وهو فيما دون النفس فكل حق وجب فيما دون النفس أخذ به وإن لجأ إلى الحرم قياساً على الحبس فى الدين ، وأيضاً لا خلاف بين الفقهاء أنه مأخوذ بما يجب عليه فيما دون النفس وكذلك لا خلاف أن الجانى فى الحرم مأخوذ بجنايته فى النفس وما دونها ولا خلاف أيضاً أنه إذا جنى فى غير الحرم ثم دخل الحرم أنه إذا لم يجب قتله فى الحرم أنه لا يبايع ولا يشارى ولا يؤوى حتى يخرج ولما ثبت عندنا أنه لا يقتل وجب استعمال الحكم الآخر فيه فى ترك مشاراته ومبايعته وإيوائه فهذه الوجوه كلها لا خلاف فيها وإنما الخلاف فيمن جنى فى غير الحرم ثم لجأ إلى الحرم وقد دللنا عليه وما عدا ذلك فهو محمول على ما حصل عليه الاتفاق ،

وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل قال حدثنا يعقوب بن حميد قال حدثنا عبد الله بن الوليد عن سفيان الثوري عن محمد بن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله ﷺ لا يسكن مكة سافك دم ولا آكل ربا ولا مشاء بنميمة وهذا يدل على أن القاتل إذا دخل الحرم لم يؤو ولم يجالس ولم يبايع ولم يشار ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج لقوله ﷺ لا يسكنها سافك دم ه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا داود بن عمرو قال حدثنا محمد بن مسلم عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس قال إذا دخل القاتل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يؤو واتبعه طالبه يقول له اتق الله في دم فلان واخرج من الحرم ه ونظير قوله تعالى [ومن دخله كان آمناً] قوله عز وجل [أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم] وقوله [أو لم نمكن لهم حرماً آمناً] وقوله [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] فهذه الآي متقاربة المعاني في الدلالة على حظر قتل من لجأ إليه وإن كان مستحقاً للقتل قبل دخوله ولما عبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم دل على أن الحرم في حكم البيت في باب الأمن ومنع قتل من لجأ إليه ولما لم يختلفوا أنه لا يقتل من لجأ إلى البيت لأن الله تعالى وصفه بالأمن فيه وجب مثله في الحرم فيمن لجأ إليه ه فإن قيل من قتل في البيت لم يقتل فيه ومن قتل في الحرم قتل فيه فليس الحرم كالبيت ه قيل له لما جعل الله حكم الحرم حكم البيت فيما أعظم من حرمته وعبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم اقتضى ذلك التسوية بينهما إلا فيما قام دليل تخصيصه وقد قامت الدلالة في حظر القتل في البيت فخصصناه وبقي حكم الحرم على ما اقتضاه ظاهر القرآن من إيجاب التسوية بينهما والله تعالى أعلم.

باب فرض الحج

قال الله تعالى [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا] قال أبو بكر هذا ظاهر في إيجاب فرض الحج على شريطة وجود السبيل إليه والذي يقتضيه من حكم السبيل إن كل من أمكنه الوصول إلى الحج لزمه ذلك إذ كانت استطاعة السبيل إليه هي إمكان الوصول إليه كقوله تعالى [فهل إلى خروج من سبيل] يعني من وصول [وهل إلى مرد من سبيل] يعني من وصول وقد جعل النبي ﷺ من شرط استطاعة السبيل إليه وجود الزاد والراحلة وروى أبو إسحاق عن الحارث عن علي عن النبي ﷺ أنه قال من ملك

زاداً وراحلة يبلغه بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً وذلك أن الله تعالى يقول في كتابه [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا] وروى إبراهيم ابن يزيد الجوزى عن محمد بن عباد عن ابن عمر قال سئل رسول الله ﷺ عن قوله عز وجل [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا] قال السبيل إلى الحج الزاد والراحلة وروى يونس عن الحسن لما نزلت هذه الآية [ولله على الناس حج البيت] الآية قال رجل يا رسول الله ما السبيل قال زاد وراحلة وروى عطاء الخراساني عن ابن عباس قال السبيل الزاد والراحلة ولم يحل بينه وبينه أحد وقال سعيد بن جبير هو الزاد والراحلة قال أبو بكر فوجود الزاد والراحلة من السبيل الذي ذكره الله تعالى ومن شرائط وجوب الحج وليست الإستطاعة مقصورة على ذلك لأن المريض الخائف والشيخ الذي لا يثبت على الراحلة والزمنى وكل من تعذر عليه الوصول إليه فهو غير مستطيع السبيل إلى الحج وإن كان واجداً للزاد والراحلة فدل ذلك على أن النبي ﷺ لم يرد بقوله الإستطاعة الزاد والراحلة إن ذلك جميع شرائط الإستطاعة وإنما أفاد ذلك بطلان قول من يقول إن من أمكنه المشي إلى بيت الله ولم يجد زاداً وراحلة فعليه الحج فبين ﷺ أن لزوم فرض الحج مخصوص بالركوب دون المشي وأن من لا يمكنه الوصول إليه إلا بالمشي الذي يشق ويعسر فلا حج عليه ٠ فإن قيل فينبغي أن لا يلزم فرض الحج إلا من كان بينه وبين مكة مسافة ساعة إذا لم يجد زاداً وراحلة وأمكنه المشي ٠ قيل له إذا لم يلحقه في المشي مشقة شديدة فهذا أيسر أمر من الواجد للزاد والراحلة إذا بعد وطنه من مكة ومعلوم أن شرط الزاد والراحلة إنما هو لأن لا يشق عليه وبناله ما يضره من المشي فإذا كان من أهل مكة وما قرب منها ممن لا يشق عليه المشي في ساعة من نهار فهذا مستطيع للسبيل بلا مشقة وإذا كان لا يصل إلى البيت إلا بالمشقة الشديدة فهو الذي خفف الله عنه ولم يلزمه الفرض إلا على الشرط المذكور ببيان النبي ﷺ قال الله تعالى [وما جعل عليكم في الدين من حرج] يعني من ضيق وعندنا أن وجود المحرم للمرأة من شرائط الحج لما روى عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذي محرم أو زوج وروى عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس قال خطب النبي ﷺ فقال لا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم فقال رجل يا رسول الله إني

قد اكتتبت فى غزوة كذا وقد أرادت امرأتى أن تحج فقال رسول الله ﷺ احجج مع امرأتك * وهذا يدل على أن قوله لا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم قد انتظم المرأة إذا أرادت الحج من ثلاثة أوجه أحدها أن السائل عقل منه ذلك ولذلك سأله عن امرأته وهى تريد الحج ولم ينكر النبى ﷺ ذلك عليه فدل على أن مراده ﷺ عام فى الحج وغيره من الأسفار والثانى قوله حج مع امرأتك وفى ذلك إخبار منه بإرادة سفر الحج فى قوله لا تسافر المرأة إلا ومعها ذو محرم والثالث أمره إياه بترك الغزو للحج مع امرأته ولو جاز لها الحج بغير محرم أو زوج لما أمره بترك الغزو وهو فرض للتطوع وفى هذا دليل أيضاً على أن حج المرأة كان فرضاً ولم يكن تطوعا لأنه لو كان تطوعا لما أمره بترك الغزو الذى هو فرض لتطوع المرأة * ومن وجه آخر وهو أن النبى ﷺ لم يسئله عن حج المرأة أفرض هو أم نفل وفى ذلك دليل على تساوى حكمهما فى امتناع خروجها بغير محرم فثبت بذلك أن وجود المحرم للمرأة من شرائط الإستطاعة ولا خلاف أن من شرط استطاعتها أن لا تكون معتدة لقوله تعالى [لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة] فلما كان ذلك معتبراً فى الإستطاعة وجب أن يكون نهيه للمرأة أن تسافر بغير محرم معتبراً فيها * ومن شرائطه ما ذكرنا من إمكان ثبوته على الراحلة وذلك لما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا موسى بن الحسن بن أبى عبادة قال حدثنا محمد بن مصعب قال حدثنا الأوزاعى عن الزهرى عن سليمان بن يسار عن ابن عباس أن امرأة من خثعم سألت النبى ﷺ فى حجة الوداع فقالت يا رسول الله إن فريضة الله فى الحج على عباده أدركت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفأحج عنه قال نعم حجى عن أبيك فأجاز ﷺ للمرأة أن تحج عن أبيها ولم يلزم الرجل الحج بنفسه فثبت بذلك أن من شرط الإستطاعة إمكان الوصول إلى الحج وهؤلاء وإن لم يلزمهم الحج بأنفسهم إذا كانوا واجدين للزاد والراحلة فإن عليهم أن يحجوا غيرهم عنهم أعنى المريض والزمن والمرأة إذا حضرتهم الوفاة فعليهم أن يوصوا بالحج وذلك أن وجود ما يمكن به الوصول إلى الحج فى ملكهم يلزمهم فرض الحج فى أموالهم إذا لم يمكنهم فعله بأنفسهم لأن فرض الحج يتعلق بمعنيين أحدهما بوجود الزاد والراحلة وإمكان فعله بنفسه فعلى من كانت هذه صفته الخروج والمعنى الآخر أن يتعذر فعله بنفسه لمرض أو كبر سن أو زمانة أو

لأنها امرأة لا محرم لها ولا زوج يخرج معها فهؤلاء يلزمهم الحج بأموالهم عند الإياس والعجز عن فعله بأنفسهم فإذا أحج المريض أو المرأة عن أنفسهما ثم لم يبرأ المريض ولم تجد المرأة محرما حتى ماتا أجزأهما وإن برىء المريض ووجدت المرأة محرما لم يجزهما وقول الخثعمية للنبي ﷺ إن أبي أدركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة وأمر النبي ﷺ إياها بالحج عنه يدل على أن فرض الحج قد لزمه في ماله وإن لم يثبت على الراحلة لأنها أخبرته أن فريضة الله تعالى أدركته وهو شيخ كبير فلم ينكر النبي ﷺ قولها ذلك فهذا يدل على أن فرض الحج قد لزمه في ماله وأمر النبي ﷺ إياها بفعل الحج الذي أخبرت أنه قد لزمه يدل على لزومه أيضاً . وقد اختلف في حج الفقير فقال أصحابنا والشافعي لا حج عليه وإن حج أجزأه من حجة الإسلام وحكى عن مالك أن عليه الحج إذا أمكنه المشي وروى عن ابن الزبير والحسن أن الاستطاعة ما تبلغه كائنا ما كان وقول النبي ﷺ أن الاستطاعة الزاد والراحلة يدل على أن لا حج عليه فإن هو وصل إلى البيت مشياً فقد صار بحصوله هناك مستطيعاً بمنزلة أهل مكة لأنه معلوم أن شرط الزاد والراحلة إنما هو لمن بعد من مكة فإذا حصل هناك فقد استغنى عن الزاد والراحلة للوصول إليه فيلزمه الحج حينئذ فإذا فعله كان فاعلا فرضاً . واختلف في العبد إذا حج هل يجزيه من حجة الإسلام فقال أصحابنا لا يجزيه وقال الشافعي يجزيه والدليل على صحة قولنا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا مسلم ابن إبراهيم قال حدثنا هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن سليم قال حدثنا أبو إسحق عن الحارث عن علي قال قال رسول الله ﷺ من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله ثم لم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً وذلك أن الله تعالى يقول [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين] فأخبر النبي ﷺ أن شرط لزوم الحج ملك الزاد والراحلة والعبد لا يملك شيئاً فليس هو إذاً من أهل الخطاب بالحج وسائر الأخبار المروية عن النبي ﷺ في الاستطاعة أنها الزاد والراحلة هي على ملكهما على ما بين في حديث علي رضي الله عنه وأيضاً فمعلوم من مراد النبي ﷺ في شرطه الزاد والراحلة أن يكون ملكا للمستطيع وأنه لم يرد به زاداً وراحلة في ملك غيره وإذا كان العبد لا يملك بحال لم يكن من أهل الخطاب بالحج فلم يجزه حجه . فإن قيل

ليس الفقير من أهل الخطاب بالحج لعدم ملك الزاد والراحلة ولو حج جاز حجه كذلك العبد ه قيل له إن الفقير من أهل الخطاب لأنه ممن يملك والعبد ممن لا يملك وإنما سقط الفرض عن الفقير لأنه غير واجد لا لأنه ليس ممن يملك فإذا وصل إلى مكة فقد استغنى عن الزاد والراحلة وصار بمنزلة سائر الواجدين الواصلين إليها بالزاد والراحلة والعبد إنما سقط عنه الخطاب به لا لأنه لا يجد لكن لأنه لا يملك وإن ملك فلم يدخل في خطاب الحج فلذلك لم يجزه وصار من هذا الوجه بمنزلة الصغير الذي لم يخاطب بالحج لا لأنه لا يجد ولكنه ليس من أهل الخطاب بالحج لأن من شرط الخطاب به أن يكون ممن يملك كما أن من شرطه أن يكون ممن يصح خطابه به وأيضاً فإن العبد لا يملك منافعه وللمولى منعه من الحج بالاتفاق ومنافع العبد هي ملك للمولى فإذا فعل بها الحج صار كحج فعله المولى فلا يجزيه من حجة الإسلام ويدل عليه أن العبد لا يملك منافعه أن المولى هو المستحق لإبدالها إذا صارت مالا وأن له أن يستخدمه ويمنعه من الحج فإذا أذن له فيه صار معيراً له ملك المنافع فهي متلفة على ملك المولى فلا يجزىء العبد وليس كذلك الفقير لأنه يملك منافع نفسه وإذا فعل بها الحج أجزأه لأنه قد صار من أهل الاستطاعة فإن قيل المولى منع العبد من الجمعة وليس العبد من أهل الخطاب بها وليس عليه فرضها ولو حضرها وصلاها أجزأته فهلا كان الحج كذلك ه قيل له إن فرض الظهر قائم على العبد ليس للمولى منعه منها ففي فعل الجمعة فقد أسقط بها فرض الظهر الذي كان العبد يملك فعله من غير إذن المولى فصار كفاعل الظهر فلذلك أجزأه ولم يكن على العبد فرض آخر يملك فعله فأسقط بفعل الحج حتى نحكم بجوازه ونجعله في حكم ما هو مالكه فلذلك اختلفا وقد روى عن النبي ﷺ في حج العبد ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن إسحاق قال حدثنا يحيى بن أيوب عن حرام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما قال قال رسول الله ﷺ لو أن صبياً حج عشر حجج ثم بلغ لكانت عليه حجة إن استطاع إليها سبيلا ولو أن أعرابياً حج عشر حجج ثم هاجر لكانت عليه حجة إن استطاع إليها سبيلا ولو أن مملوكا حج عشر حجج ثم أعتق لكانت عليه حجة إن استطاع إليها سبيلا وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن الحسن بن أبي عباد قال حدثنا محمد بن المنهال قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال قال

رسول الله ﷺ أيما صبي حج ثم أدرك الحلم فعليه أن يحج حجة أخرى وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى فأوجب النبي ﷺ على العبد أن يحج حجة أخرى ولم يعتد له بالحجة التي فعلها في حال الرق وجعله بمنزلة الصبي * فإن قيل فقد قال مثله في الأعرابي وهو مع ذلك يجزيه الحجة المفعولة قبل الهجرة * قيل له كذلك كان حكم الأعرابي في حال ما كانت الهجرة فرضاً لأنه يمتنع أن يقول ذلك بعد نسخ فرض الهجرة فلما قال ﷺ لا هجرة بعد الفتح نسخ الحكم المتعلق به من وجوب إعادة الحج بعد الهجرة إذ لا هجرة هناك واجبة وقد روى نحو قولنا في حج العبد عن ابن عباس والحسن وعطاء * قال أبو بكر والذي يقتضيه ظاهر قوله تعالى [ولله على الناس حج البيت] حجة واحدة إذ ليس فيه ما يوجب تكراراً فمتى فعل الحج فقد قضى عهدة الآية وقد أكد ذلك النبي ﷺ بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن أبي شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهري عن أبي سنان قال أبو داود هو الدؤلي عن ابن عباس أن الأقرع بن حابس سأل النبي ﷺ قال يا رسول الله الحج في كل سنة أو مرة واحدة فقال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع * قوله تعالى [ومن كفر فإن الله غني عن العالمين] روى وكيع عن فطر بن خليفة عن نفيع أبي داود قال سأل رجل النبي ﷺ عن هذه الآية [ومن كفر] قال هو إن حج لا يرجو ثوابه وإن جلس لا يخاف عقابه وروى مجاهد من قوله مثله وقال الحسن من كفر بالحج وقد دلت هذه الآية على بطلان مذهب أهل الجبر لأن الله تعالى جعل من وجد زاداً وراحلة مستطيعاً للحج قبل فعله ومن مذهب هؤلاء أن من لم يفعل الحج لم يكن مستطيعاً له قط فواجب على مذهبهم أن يكون معذوراً غير ملزم إذا لم يحج إذ كان الله تعالى إنما ألزم الحج من استطاع وهو لم يكن مستطيعاً قط إذ لم يحج ففي نص التنزيل واتفاق الأمة على لزوم فرض الحج لمن كان وصفه ما ذكرنا من صحة البدن ووجود الزاد والراحلة ما يوجب بطلان قولهم * قوله تعالى [قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء] قال زيد بن أسلم نزلت في قوم من اليهود كانوا يغرون الأوس والخزرج بذكرهم الحروب التي كانت بينهم حتى ينسلخوا من الدين بالعصبية وحمية الجاهلية وعن الحسن أنها نزلت في اليهود والنصارى

جميعاً فى كتمانهم صفته فى كتبهم • فإن قيل قد سمى الله الكفار شهداء وليسوا حجة على غيرهم فلا يصح لكم الإحتجاج بقوله [لتكونوا شهداء على الناس] فى صحة إجماع الأمة وثبوت حجته • قيل له أنه جل وعلا لم يقل فى أهل الكتاب وأنتم شهداء على غيركم وقال هناك [لتكونوا شهداء على الناس] كما قال [ويكون الرسول عليكم شهيداً] فأوجب ذلك تصديقهم وصحة إجماعهم وقال فى هذه الآية [وأنتم شهداء] ومعناه غير معنى قوله [شهداء على الناس] وقد قيل فى معناه وجهان أحدهما وأنتم شهداء إنكم عالمون ببطلان قولكم فى صدكم عن دين الله تعالى وذلك فى أهل الكتاب منهم والثانى أن يريد بقوله [شهداء] عقلاء كما قال الله تعالى [أو ألقى السمع وهو شهيد] يعنى وهو عاقل لأنه يشهد الدليل الذى يميز به الحق من الباطل • قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته] روى عن عبد الله والحسن وقتادة فى قوله [حق تقاته] هو أن يطاع فلا يعصى ويشكر فلا يكفر ويذكر فلا ينسى وقيل أن معناه اتقاء جميع معاصيه وقد اختلف فى نسخه فروى عن ابن عباس وطاوس أنها محكمة غير منسوخة وعن قتادة والربيع بن أنس والسدى أنها منسوخة بقوله تعالى [فاتقوا الله ما استطعتم] فقال بعض أهل العلم لا يجوز أن تكون منسوخة لأن معناه اتقاء جميع معاصيه وعلى جميع المكلفين اتقاء جميع المعاصى ولو كان منسوخاً لكان فيه إباحة بعض المعاصى وذلك لا يجوز وقيل إنه جائز أن يكون منسوخاً بأن يكون معنى قوله [حق تقاته] القيام بحقوق الله تعالى فى حال الخوف والأمن وترك التقية فيها ثم نسخ ذلك فى حال التقية والإكراه ويكون قوله تعالى [ما استطعتم] فيما لا تخافون فيه على أنفسكم يريد فيما لا يكون فيه احتمال الضرب والقتل لأنه قد يطلق نفى الإستطاعة فيما يشق على الإنسان فعله كما قال تعالى [وكانوا لا يستطيعون سمعاً] ومراده مشقة ذلك عليهم قوله تعالى [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] روى عن النبى ﷺ فى معنى الحبل ههنا أنه القرآن وكذلك روى عن عبد الله وقتادة والسدى وقيل أن المراد به دين الله وقيل بعهد الله لأنه سبب النجاة كالحبل الذى يتمسك به للنجاة من غرق أو نحوه ويسمى الأمان الحبل لأنه سبب النجاة وذلك فى قوله تعالى [إلا بحبل من الله وحبل من الناس] يعنى به الأمان إلا أن قوله [واعتصموا بحبل الله جميعاً] هو أمر بالاجتماع ونهى عن الفرقة وأكده بقوله [ولا تفرقوا] معناه

التفرق عن دين الله الذي أمروا جميعاً بلزومه والإجتماع عليه وروى نحو ذلك عن عبد الله وقتادة وقال الحسن ولا تفرقوا عن رسول الله ﷺ وقد يحتج به فريقان من الناس أحدهما نفاة القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث مثل النظام وأمثاله من الرافضة والآخر من يقول بالقياس والاجتهاد يقول مع ذلك أن الحق واحد من أقاويل المختلفين في مسائل الاجتهاد ويخطىء من لم يصب الحق عنده لقوله تعالى [ولا تفرقوا] فغير جائز أن يكون التفرق والاختلاف ديناً لله تعالى مع نهي الله تعالى عنه وليس هذا عندنا كما قالوا لأن أحكام الشرع في الأصل على أنحاء منها مالا يجوز الخلاف فيه وهو الذي دلت العقول على حظره في كل حال أو على إيجابه في كل حال فأما ما جاز أن يكون تارة واجباً وتارة محظوراً وتارة مباحاً فإن الاختلاف في ذلك سائغ يجوز ورود العبادة به كاختلاف حكم الطاهر والحائض في الصوم والصلاة واختلاف حكم المقيم والمسافر في القصر والإتمام وما جرى مجرى ذلك فمن حيث جاز ورود النص باختلاف أحكام الناس فيه فيكون بعضهم متعبداً بخلاف ما تعبد به الآخر لم يمتنع تسويغ الاجتهاد فيما يؤدي إلى الخلاف الذي يجوز ورود النص عنه ولو كان جميع الاختلاف مذموماً لوجب أن لا يجوز ورود الاختلاف في أحكام الشرع من طريق النص والتوقيف فما جاز مثله في النص جاز في الاجتهاد قد يختلف المجتهدان في نفقات الزوجات وقيم المتلفات وأروش كثير من الجنايات فلا يلحق واحداً منهما لوم ولا تعنيف وهذا حكم مسائل الاجتهاد ولو كان هذا الضرب من الاختلاف مذموماً لكان للصحابة في ذلك الحظ الأوفر ولما وجدناهم مختلفين في أحكام الحوادث وهم مع ذلك متواصلون يسوغ كل واحد منهم لصاحبه مخالفته من غير لوم ولا تعنيف فقد حصل منهم الإتفاق على تسويغ هذا الضرب من الاختلاف وقد حكم الله تعالى بصحة إجماعهم وثبوت حجته في مواضع كثيرة من كتابه وروى عن النبي ﷺ أنه قال اختلاف أمتي رحمة وقال لا تجتمع أمتي على ضلال فثبت بذلك أن الله تعالى لم ينهنا بقوله [ولا تفرقوا] عن هذا الضرب من الاختلاف وأن النهي منصرف إلى أحد وجهين إما في النصوص أو فيما قد أقيم عليه دليل عقلي أو سمعي لا يحتمل إلا معنى واحداً وفي فحوى الآية ما يدل على أن المراد هو الاختلاف والتفرق في أصول الدين لا في فروعه وما يجوز ورود العبارة بالاختلاف فيه وهو قوله تعالى [واذكروا نعمة الله عليكم إذ

كنتم أعداء فألف بين قلوبكم] يعني بالإسلام وفي ذلك دليل على أن التفرق المذموم المنهي عنه في الآية هو في أصول الدين والإسلام لا في فروعه والله أعلم .

باب فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الله تعالى [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] قال أبو بكر قد حوت هذه الآية معنيين أحدهما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر أنه فرض على الكفاية ليس بفرض على كل أحد في نفسه إذا قام به غيره لقوله تعالى [ولتكن منكم أمة] وحقيقته تقتضي البعض دون البعض فدل على أنه فرض على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين ومن الناس من يقول هو فرض على كل أحد في نفسه ويجعل مخرج الكلام مخرج الخصوص في قوله " ولتكن منكم أمة " مجازاً كقوله تعالى [يغفر لكم من ذنوبكم] ومعناه ذنوبكم والذي يدل على صحة هذا القول أنه إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين كالجهاد وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم ولولا أنه فرض على الكفاية لما سقط عن الآخرين بقيام بعضهم به وقد ذكر الله تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع أخر من كتابه فقال عز وجل " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر] وقال فيما حكى عن لقمان [يا بني أقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور] وقال تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] وقال عز وجل [لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون] فهذه الآي ونظائرها مقتضية لإيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي على منازل أولها تغييره باليد إذا أمكن فإن لم يمكن وكان في نفيه خائفاً على نفسه إذا أنكره بيده فعليه إنكاره بلسانه فإن تعذر ذلك لما وصفنا فعليه إنكاره بقلبه كما حدثنا عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسي قال حدثنا شعبة قال أخبرني قيس بن مسلم قال سمعت طارق بن شهاب قال قدم مروان الخطبة قبل الصلاة فقام رجل فقال خالفت السنة كانت الخطبة بعد الصلاة قال ترك ذلك يا أبو فلان قال شعبة وكان لحاناً فقام أبو

سعيد الخدري فقال من هذا المتكلم فقد قضى ما عليه قال لنا رسول الله ﷺ من رأى منكم منكراً فلينكره بيده فإن لم يستطع فلينكره بلسانه فإن لم يستطع فلينكره بقلبه وذلك أضعف الإيمان وحدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن إسماعيل بن رجاء عن أبيه عن أبي سعيد وعن قيس ابن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان فأخبر النبي ﷺ أن إنكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الإمكان ودل على أنه إذا لم يستطع تغييره بيده فعليه تغييره بلسانه ثم إذا لم يمكنه ذلك فليس عليه أكثر من إنكاره بقلبه وحدثنا عبد الله بن جعفر قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود قال حدثنا شعبة عن أبي إسحاق عن عبد الله بن جرير البجلي عن أبيه أن النبي ﷺ قال ما من قوم يعمل بينهم بالمعاصي هم أكثر وأعز ممن يعمله ثم لم يغيروا إلا عمهم الله منه بعقاب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا يونس بن راشد عن علي بن بذيمة عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده فلما فعلوا ذلك ضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ثم قال [لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ـ إلى قوله ـ فاسقون] ثم قال كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق إطراً ولتقصرنه على الحق قصراً قال أبو داود حدثنا خلف بن هشام قال حدثنا أبو شهاب الحناط عن العلاء بن المسيب عن عمرو بن مرة عن سالم عن أبي عبيدة عن ابن مسعود عن النبي ﷺ بنحوه وزاد فيه أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم فأخبر النبي ﷺ أن من شرط النهي عن المنكر أن ينكره ثم لا يجالس المقيم على المعصية ولا يؤاكله ولا يشاربه وكان ما ذكره النبي ﷺ من ذلك بياناً لقوله تعالى [ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا] فكانوا بمؤاكلتهم إياهم ومجالستهم لهم تاركين للنهي عن المنكر لقوله تعالى [كانوا

لا يتناهون عن منكر فعلوه] مع ما أخبر النبي ﷺ من إنكاره بلسانه إلا أن ذلك لم
ينفعه مع مجالسته ومؤاكلته ومشاربته إياه ٠ وقد روى عن النبي ﷺ فى ذلك أيضاً
ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا وهب بن بقية قال أخبرنا خالد عن
إسماعيل عن قيس قال قال أبو بكر بعد أن حمد الله تعالى وأثنى عليه يا أيها الناس إنكم
تقرؤن هذه الآية وتضعونها فى غير موضعها [عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا
اهتديتم] وأنا سمعنا النبي ﷺ يقول إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك
أن يعمهم الله بعقاب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو الربيع سليمان
ابن داود العتكى قال حدثنا ابن المبارك عن عتبة بن أبى حكيم قال حدثنى عمرو بن جارية
اللخمى قال حدثنى أبو أمية الشعبانى قال سألت أبا ثعلبة الخشنى فقلت يا أبا ثعلبة كيف
تقول فى هذه الآية [عليكم أنفسكم] فقال أما والله لقد سألت عنها خبيراً سألت عنها
رسول الله ﷺ فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعا
وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك يعنى بنفسك ودع عنك
العوام فإن من ورائكم أيام الصبر الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيهم مثل أجر خمسين
رجلا يعملون مثل عمله قال وزادنى غيره قال يا رسول الله أجر خمسين منهم قال أجر
خمسين منكم وفى هذه الأخبار دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لهما حالان
حال يمكن فيها تغيير المنكر وإزالته ففرض على من أمكنه إزالة ذلك بيده أن يزيله وإزالته
باليد تكون على وجوه منها أن لا يمكنه إزالته إلا بالسيف وأن يأتى على نفس فاعل
المنكر فعليه أن يفعل ذلك كمن رأى رجلا قصده أو قصد غيره بقتله أو بأخذ ماله أو
قصد الزنا بامرأة أو نحو ذلك وعلم أنه لا ينتهى إن أنكره بالقول أو قاتله بما دون السلاح
فعليه أن يقتله لقوله ﷺ من رأى منكراً فليغيره بيده فإذا لم يمكنه تغييره بيده إلا بقتل
المقيم على هذا المنكر فعليه أن يقتله فرضاً عليه وإن غلب فى ظنه أنه إن أنكره بيده ودفعه
عنه بغير سلاح انتهى عنه لم يجز له الإقدام على قتله وإن غلب فى ظنه أنه إن أنكره بالدفع
بيده أو بالقول امتنع عليه ولم يمكنه بعد ذلك دفعه عنه ولم يمكنه إزالة هذا المنكر إلا بأن
يقدم عليه بالقتل من غير إنذار منه له فعليه أن يقتله وقد ذكر ابن رستم عن محمد فى رجل
غصب متاع رجل وسعك قتله حتى تستنقذ المتاع وترده إلى صاحبه وكذلك قال أبو حنيفة

في السارق إذا أخذ المتاع وسعك أن تتبعه حتى تقتله إن لم يرد المتاع قال محمد وقال أبو حنيفة في اللص الذي ينقب البيوت يسعك قتله وقال في رجل يريد قلع سنك قال فلك أن تقتله إذا كنت في موضع لا يعينك الناس عليه وهذا الذي ذكرناه يدل عليه قوله تعالى [فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] فأمر بقتالهم ولم يرفعه عنهم إلا بعد الفيء إلى أمر الله تعالى وترك ما هم عليه من البغي والمنكر وقول النبي ﷺ من رأى منكم منكراً فليغيره بيده يوجب ذلك أيضاً لأنه قد أمر بتغييره بيده على أي وجه أمكن ذلك فإذا لم يمكنه تغييره إلا بالقتل فعليه قتله حتى يزيله وكذلك قلنا في أصحاب الضرائب والمكوس التي يأخذونها من أمتعة الناس أن دماءهم مباحة وواجب على المسلمين قتلهم ولكل واحد من الناس أن يقتل من قدر عليه منهم من غير إنذار منه لهم ولا التقدم إليهم بالقول لأنه معلوم من حالهم أنهم غير قابلين إذا كانوا مقدمين على ذلك مع العلم بحظره ومتى أنذرهم من يريد الإنكار عليهم امتنعوا منه حتى لا يمكن تغيير ما هم عليه من المنكر فجائز قتل من كان منهم مقيماً على ذلك وجائز مع ذلك تركهم لمن خاف إن أقدم عليهم بالقتل أن يقتل إلا أن عليه اجتنابهم والغلظة عليهم بما أمكن وهجرانهم وكذلك حكم سائر من كان مقيماً على شيء من المعاصي الموبقات مصراً عليها مجاهراً بها فحكمه حكم من ذكرنا في وجوب النكير عليهم بما أمكن وتغيير ما هم عليه بيده وإن لم يستطع فلينكره بلسانه وذلك إذا رجا أنه إن أنكر عليهم بالقول أن يزولوا عنه ويتركوه فإن لم يرج ذلك وقد غلب في ظنه أنهم غير قابلين منه مع علمهم بأنه منكر عليهم وسعه السكوت عنهم بعد أن يجانبهم ويظهر هجرانهم لأن النبي ﷺ قال فليغيره بلسانه فإن لم يستطع فليغيره بقلبه وقوله ﷺ فإن لم يستطع قد فهم منه أنهم إذا لم يزولوا عن المنكر فعليه إنكاره بقلبه سواء كان في تقية أو لم يكن لأن قوله إن لم يستطع معناه أنه لا يمكنه إزالته بالقول فأباح له السكوت في هذه الحال وقد روي عن ابن مسعود في قوله تعالى [عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] مر بالمعروف وانه عن المنكر ما قبل منك فإذا لم يقبل منك فعليك نفسك وحديث أبي ثعلبة الخشني أيضاً الذي قدمناه يدل على ذلك لأنه قال ﷺ ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك نفسك ودع عنك العوام يعني والله أعلم إذا لم يقبلوا ذلك

واتبعوا أهواءهم وآراءهم فأنت في سعة من تركهم وعليك نفسك ودع أمر العوام وأباح ترك النكير بالقول فيمن هذه حاله وروي عن عكرمة أن ابن عباس قال له قد أعياني أن أعلم ما فعل بمن أمسك عن الوعظ من أصحاب السبت فقلت له أنا أعرفك ذلك إقرأ الآية الثانية قوله تعالى [أنجينا الذين ينهون عن السوء قال فقال لي أصبت وكساني حلة فاستدل ابن عباس بذلك على أن الله أهلك من عمل السوء ومن لم ينه عنه فجعل الممسكين عن إنكار المنكر بمنزلة فاعليه في العذاب وهذا عندنا على أنهم كانوا راضين بأعمالهم غير منكرين لها بقلوبهم وقد نسب الله تعالى قتل الأنبياء المتقدمين إلى من كان في عصر النبي ﷺ من اليهود الذين كانوا متوالين لأسلافهم القاتلين لأنبيائهم بقوله [قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم] وبقوله [فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين] فأضاف القتل إليهم وإن لم يباشروه ولم يقتلوه إذ كانوا راضين بأفعال القاتلين فكذلك ألحق الله تعالى من لم ينه عن السوء من أصحاب السبت بفاعليه إذ كانوا به راضين ولهم عليه متوالين فإذا كان منكراً المنكر بقلبه ولا يستطيع تغييره على غيره فهو غير داخل في وعيد فاعليه بل هو ممن قال الله تعالى [عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] وحدثنا مكرم بن أحمد القاضي قال حدثنا أحمد بن عطية الكوفي وقال حدثنا الحماني قال سمعت ابن المبارك يقول لما بلغ أبا حنيفة قتل إبراهيم الصائغ بكى حتى ظننا أنه سيموت فخلوت به فقال كان والله رجلا عاقلا ولقد كنت أخاف عليه هذا الأمر قلت وكيف كان سببه قال كان يقدم ويسألني وكان شديد البذل لنفسه في طاعة الله وكان شديد الورع وكنت ربما قدمت إليه الشيء فيسألني عنه ولا يرضاه ولا يذوقه وربما رضيه فأكله فسألني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن اتفقنا على أنه فريضة من الله تعالى فقال لي مد يدك حتى أبايعك فأظلمت الدنيا بيني وبينه فقلت ولم قال دعاني إلى حق من حقوق الله فامتنعت عليه وقلت له إن قام به رجل وحده قتل ولم يصلح للناس أمر ولكن إن وجد عليه أعوانا صالحين ورجلا يرأس عليهم مأمونا على دين الله لا يحول قال وكان يقتضي ذلك كلما قدم علي تقاضي الغريم الملح كلما قدم علي تقاضاني فأقول له هذا أمر لا يصلح بواحد ما أطاقته الأنبياء حتى عقدت عليه من السماء وهذه فريضة ليست كسائر الفرائض لأن سائر الفرائض يقوم بها الرجل وحده وهذا متى أمر به الرجل وحده

أشاط بدمه وعرض نفسه للقتل فأخاف عليه أن يعين على قتل نفسه وإذا قتل الرجل لم يجترىء غيره أن يعرض نفسه ولكنه ينتظر فقد قالت الملائكة [أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون] ثم خرج إلى مرو حيث كان أبو مسلم فكلمه بكلام غليظ فأخذه فاجتمع عليه فقهاء أهل خراسان وعبادهم حتى أطلقوه ثم عاوده فزجره ثم عاوده ثم قال ما أجد شيئاً أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك ولأجاهدنك بلساني ليس لي قوة بيدي ولكن يراني الله وأنا أبغضك فيه فقتله * قال أبو بكر لما ثبت بما قدمنا ذكره من القرآن والآثار الواردة عن النبي ﷺ وجوب فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبينا أنه فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين وجب أن لا يختلف في لزوم فرضه البر والفاجر لأن ترك الإنسان لبعض الفروض لا يسقط عنه فروضاً غيره ألا ترى أن تركه للصلاة لا يسقط عنه فرض الصوم وسائر العبادات فكذلك من لم يفعل سائر المعروف ولم ينته عن سائر المناكير فإن فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير ساقط عنه * وقد روى طلحة ابن عمرو عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة قال اجتمع نفر من أصحاب النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله أرأيت إن عملنا بالمعروف حتى لا يبقى من المعروف شيء إلا عملناه وانتهينا عن المنكر حتى لم يبق شيئاً من المنكر إلا انتهينا عنه أيسعنا أن لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كله فأجرى النبي ﷺ فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرى سائر الفروض في لزوم القيام به مع التقصير في بعض الواجبات * ولم يدفع أحد من علماء الأمة وفقهائها سلفهم وخلفهم وجوب ذلك إلا قوم من الحشو وجهال أصحاب الحديث فإنهم أنكروا قتال الفئة الباغية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسلاح وسموا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة إذا احتيج فيه إلى حمل السلاح وقتال الفئة الباغية مع ما قد سمعوا فيه من قول الله تعالى [فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] وما يقتضيه اللفظ من وجوب قتالها بالسيف وغيره * وزعموا مع ذلك أن السلطان لا ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التي حرم الله وإنما ينكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير سلاح فصاروا شراً على الأمة من أعدائها المخالفين لها لأنهم أقعدوا الناس

عن قتال الفئة الباغية وعن الإنكار على السلطان الظلم والجور حتى أدى ذلك إلى تغلب الفجار بل المجوس وأعداء الإسلام حتى ذهبت الثغور وشاع الظلم وخربت البلاد وذهب الدين والدنيا وظهرت الزندقة والغلو ومذهب الثنوية والخرمية والمزدكية والذي جلب ذلك كله عليهم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنكار على السلطان الجائر والله المستعان ه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عباد الواسطي قال حدثنا يزيد بن هارون قال أخبرنا إسرائيل قال حدثنا محمد بن جحادة عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر أو أمير جائر ه وحدثنا محمد بن عمر قال أخبرني أحمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزي قال سمعت أبا عمارة قال سمعت الحسن بن رشيد يقول سمعت أبا حنيفة يقول أنا حدثت إبراهيم الصائغ عن عكرمة عن ابن عباس قال النبي ﷺ سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله ه قوله تعالى [وما الله يريد ظلماً للعباد] قد اقتضى ذلك نفي إرادة الظلم من كل وجه فلا يريد هو أن يظلمهم ولا يريد أيضاً ظلم بعضهم لبعض لأنهما سواء في منزلة القبح ولو جاز أن يريد ظلم بعضهم لجاز أن يريد ظلمه لهم ألا ترى أنه لا فرق في العقول بين من أراد ظلم نفسه لغيره وبين من أراد ظلم إنسان لغيره وأنهما سواء في القبح فكذلك ينبغي أن تكون إرادته للظلم منتفية منه ومن غيره ه قوله عز وجل [كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر] قيل في معنى قوله [كنتم] وجوه روي عن الحسن أنه يعني فيما تقدمت البشارة والخبر به من ذكر الأمم في الكتب المتقدمة قال الحسن نحن آخرها وأكرمها على الله ه وحدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أنه سمع النبي ﷺ يقول في قوله تعالى [كنتم خير أمة أخرجت للناس] قال أنتم تتمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله تعالى فكان معناه كنتم خير أمة أخبر الله بها أنبياءه فيما أنزل إليهم من كتبه وقيل إن دخول كان وخروجها بمنزلة إلا بمقدار دخولها لتأكيد وقوع الأمر لا محالة إذ هو بمنزلة ما قد كان في الحقيقة كما قال تعالى [وكان الله غفوراً رحيما ، وكان الله عليما حكيما] والمعنى الحقيق وقوع ذلك ه وقيل كنتم خير أمة بمعنى حدثتم خير أمة فيكون خير أمة بمعنى

الحال وقيل كنتم خير أمة في اللوح المحفوظ وقيل كنتم منذ أنتم ليدل أنهم كذلك من أول أمرهم . وفي هذه الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجوه أحدها كنتم خير أمة ولا يستحقون من الله صفة مدح إلا وهم قائمون بحق الله تعالى غير ضالين والثاني إخباره بأنهم يأمرون بالمعروف فيما أمروا به فهو أمر الله تعالى لأن المعروف هو أمر الله والثالث أنهم ينكرون المنكر والمنكر هو ما نهى الله عنه ولا يستحقون هذه الصفة إلا وهم لله رضى فثبت بذلك أن ما أنكرته الأمة فهو منكر وما أمرت به فهو معروف وهو حكم الله تعالى وفي ذلك ما يمنع وقوع إجماعهم على ضلال ويوجب أن ما يحصل عليه إجماعهم هو حكم الله تعالى قوله تعالى [لن يضروكم إلا أذى] الآية فيها الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأنه أخبر عن اليهود الذين كانوا أعداء المؤمنين وهم حوالي المدينة بنو النضير وقريظة وبنو قينقاع ويهود خيبر فأخبر الله تعالى أنهم لا يضرونهم إلا أذى من جهة القول وأنهم متى قاتلوهم ولوا الأدبار فكان كما أخبر وذلك من علم الغيب . قوله تعالى [ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس] وهو يعني به اليهود المتقدم ذكرهم فيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأن هؤلاء اليهود صاروا كذلك من الذلة والمسكنة إلا أن يجعل المسلمون لهم عهد الله وذمته لأن الحبل في هذا الموضع هو العهد والأمان . قوله تعالى [ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون] قال ابن عباس وقتادة وابن جريج لما أسلم عبد الله بن سلام وجماعة معه قالت اليهود ما آمن بمحمد إلا شرارنا فأنزل الله تعالى هذه الآية . قال الحسن قوله [قائمة] يعني عادلة وقال ابن عباس وقتادة والربيع بن أنس ثابتة على أمر الله تعالى وقال السدي قائمة بطاعة الله تعالى وقوله [وهم يسجدون] قيل فيه أنه السجود المعروف في الصلاة وقال بعضهم معناه يصلون لأن القراءة لا تكون في السجود ولا في الركوع فجعلوا الواو حالا وهو قول الفراء وقال الأولون الواو ههنا للعطف كأنه قال يتلون آيات الله آناء الليل وهم مع ذلك يسجدون قوله تعالى [يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] صفة لهؤلاء الذين آمنوا من أهل الكتاب لأنهم آمنوا بالله ورسوله ودعوا الناس إلى تصديق النبي ﷺ والإنكار على من خالفه فكانوا ممن قال الله تعالى [كنتم خير أمة أخرجت للناس] في الآية المتقدمة وقد بينا ما دل عليه القرآن من وجوب

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر * فإن قيل فهل تجب إزالة المنكر من طريق اعتقاد
المذاهب الفاسدة على وجه التأويل كما وجب فى سائر المناكير من الأفعال * قيل له هذا
على وجهين فمن كان منهم داعياً إلى مقالته فيضل الناس بشبهته فإنه تجب إزالته عن ذلك
بما أمكن ومن كان منهم معتقداً ذلك فى نفسه غير داع إليها فإنما يدعى إلى الحق بإقامة
الدلالة على صحة قول الحق وتبين فساد شبهته مالم يخرج على أهل الحق بسيفه ويكون له
أصحاب يمتنع بهم عن الإمام فإن خرج داعياً إلى مقالته مقاتلا عليها فهذا الباغى الذى أمر
الله تعالى بقتاله حتى يفيء إلى أمر الله تعالى * وقد روى عن على كرم الله وجهه أنه كان
قائماً على المنبر بالكوفة يخطب فقالت الخوارج من ناحية المسجد لا حكم إلا لله فقطع
خطبته وقال كلمة حق يراد بها باطل أما إن لهم عندنا ثلاثاً أن لا نمنعهم حقهم من الفيء
ما كانت أيديهم مع أيدينا ولا نمنعهم مساجد الله أن يذكروا فيها اسمه ولا نقاتلهم حتى
يقاتلونا فأخبر أنه لا يجب قتالهم حتى يقاتلونا وكان ابتدأهم على كرم الله وجهه بالدعاء
حين نزلوا حروراء وحاجهم حتى رجع بعضهم وذلك أصل فى سائر المتأولين من أهل
المذاهب الفاسدة أنهم مالم يخرجوا داعين إلى مذاهبهم لم يقاتلوا وأقروا على ما هم عليه
مالم يكن ذلك المذهب كفراً فإنه غير جائز إقرار أحد من الكفار على كفره إلا بجزية
وليس يجوز إقرار من كفر بالتأويل على الجزية لأنه بمنزلة المرتد * لإعطائه بدءاً جملة
التوحيد والإيمان بالرسول فمتى نقض ذلك التفصيل صار مرتداً * ومن الناس من يجعلهم
بمنزلة أهل الكتاب كذلك كان يقول أبو الحسن فيجوز عنده مناكحتهم ولا يجوز للمسلمين
أن يزوجوهم وتؤكل ذبائحهم لأنهم منتحلون بحكم القرآن وإن لم يكونوا مستمسكين به
كما أن من انتحل النصرانية أو اليهودية فحكمه حكمهم وإن لم يكن مستمسكا بسائر شرائعهم
وقال تعالى (ومن يتولهم منكم فإنه منهم) وقال محمد فى الزيادات لو أن رجلا دخل فى
بعض الأهواء التى يكفر أهلها كان فى وصاياه بمنزلة المسلمين يجوز منها ما يجوز من وصايا
المسلمين ويبطل منها ما يبطل من وصاياهم * وهذا يدل على موافقة المذهب الذى يذهب إليه
أبو الحسن فى بعض الوجوه ومن الناس من يجعلهم بمنزلة المنافقين الذين كانوا فى زمن
النبى ﷺ فأقروا على نفاقهم مع علم الله تعالى بكفرهم ونفاقهم ومن الناس من يجعلهم كأهل
الذمة ومن أبى ذلك فرق بينهما بأن المنافقين لو وقفنا على نفاقهم لم نقرهم عليه ولم نقبل

منهم إلا الإسلام أو السيف وأهل الذمة إنما أقروا بالجزية وغير جائز أخذ الجزية من الكفار المتأولين المنتحلين للإسلام ولا يجوز أن يقروا بغير جزية فحكمهم فى ذلك متى وقفنا على مذهب واحد منهم اعتقاد الكفر لم يجز إقراره عليه وأجرى عليه أحكام المرتدين ولا يقتصر فى إجرائه حكم الكفار على إطلاق لفظ عسى أن يكون غلطاً فيه دون الاعتقاد دون أن يبين عن ضميره فيعرب لنا عن اعتقاده بما يوجب تكفيره فحينئذ يجوز عليه أحكام المرتدين من الاستتابة فإن تاب وإلا قتل والله أعلم.

باب الاستعانة بأهل الذمة

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم] الآية قال أبو بكر بطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره ويثق بهم فى أمره فنهى الله تعالى المؤمنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين وأن يستعينوا بهم فى خوص أمورهم وأخبر عن ضمائر هؤلاء الكفار للمؤمنين فقال [لا يألونكم خبالا] يعنى لا يقصرون فيما يجدون السبيل إليه من إفساد أموركم لأن الخبال هو الفساد ثم قال [ودوا ما عنتم] قال السدى ودوا ضلالكم عن دينكم وقال ابن جريج ودوا أن تعنتوا فى دينكم فتحملوا على المشقة فيه لأن أصل العنت المشقة فكأنه أخبر عن محبتهم لما يشق عليكم وقال الله تعالى [ولو شاء الله لأعنتكم] وفى هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة فى أمور المسلمين من العمالات والكتبة وقد روى عن عمر أنه بلغه أن أبا موسى استكتب رجلا من أهل الذمة فكتب إليه يعنفه وتلا [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم] أى لا تردوهم إلى العز بعد أن أذلهم الله تعالى وروى أبو حيان التيمى عن فرقد ابن صالح عن أبى دهقانة قال قلت لعمر بن الخطاب أن ههنا رجلا من أهل الحيرة لم نر رجلا أحفظ منه ولا أخط منه بقلم فإن رأيت أن تتخذه كاتباً قال قد اتخذت إذاً بطانة من دون المؤمنين * وروى هلال الطائى عن وسق الرومى قال كنت مملوكا لعمر فكان يقول لى أسلم فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين فإنه لا ينبغى أن أستعين على أمانتهم من ليس منهم فأبيت فقال لا إكراه فى الدين فلما حضرته الوفاة أعتقنى فقال اذهب حيث شئت * قوله تعالى [لا تأكلوا الربوا أضعافا مضاعفة] قيل فى معنى [أضعافا مضاعفة] وجهان أحدهما المضاعفة بالتأجيل أجلا بعد أجل ولكل

أجل قسط من الزيادة على المال والثانى مايضاعفون به أموالهم وفى هذا دلالة على أن المخصوص بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذكر تحريم الربا أضعافا مضاعفة دلالة على إباحته إذا لم يكن أضعافا مضاعفة فلما كان الربا محظوراً بهذه الصفة وبعدمها دل ذلك على فساد قولهم فى ذلك ويلزمهم فى ذلك أن تكون هذه الدلالة منسوخة بقوله تعالى [وحرم الربا] إذا لم يبق لها حكم فى الاستعمال وقوله تعالى [وجنة عرضها السموات والأرض] قيل كعرض السموات والأرض وقال فى آية أخرى [وجنة عرضها كعرض السماء والأرض] وكما قال [ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة] أى إلا كبعث نفس واحدة ويقال إنما خص العرض بالذكر دون الطول لأنه يدل على أن الطول أعظم ولو ذكر الطول لم يقم مقامه فى الدلالة على العظم وهذا يحتج به فى قول النبي ﷺ ذكاة الجنين ذكاة أمه معناه كذكاة أمه وقوله تعالى [والذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس] قال ابن عباس [فى السراء والضراء] فى العسر واليسر يعنى فى قلته وكثرته وقيل فى حال السرور والغم لا يقطعه شيء من ذلك عن إنفاقه فى وجوه البر فمدح المنفقين فى هاتين الحالتين ثم عطف عليه الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فمدح من كظم غيظه وعفا عمن اجترم إليه وقال عمر بن الخطاب من خاف الله لم يشف غيظه ومن اتقى الله لم يصنع ما يريد ولولا يوم القيامة لكان غير ما ترون وكظم الغيظ والعفو مندوب إليهما موعود بالثواب عليهما من الله تعالى قوله تعالى [وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا] فيه حض على الجهاد من حيث لا يموت أحد فيه إلا بإذن الله تعالى وفيه التسلية عما يلحق النفس بموت النبي ﷺ لأنه بإذن الله تعالى لأنه قد تقدم ذكر موت النبي ﷺ فى قوله [وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل] الآية. وقوله تعالى [ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها] قيل فيه من عمل للدنيا وفر حظه المقسوم له فيها من غير أن يكون له حظ فى الآخرة روى ذلك عن ابن إسحاق وقيل إن معناه من أراد بجهاده ثواب الدنيا لم يحرم حظه من الغنيمة وقيل من تقرب إلى الله بعمل النوافل وليس هو ممن يستحق الجنة بكفره أو بما يحبط عمله جوزى بها فى الدنيا من غير أن يكون له حظ فى الآخرة وهو نظير قوله تعالى [من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم

يصلاها مذموماً مدحوراً] قوله تعالى [وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير] قال ابن عباس والحسن علماء وفقهاء وقال مجاهد وقتادة جموع كثيرة * وقوله تعالى [فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا] فإنه قيل في الوهن بأنه انكسار الجسد ونحوه والضعف نقصان القوة وقيل في الاستكانة أنها إظهار الضعف وقيل فيه أنه الخضوع فبين تعالى أنهم لم يهنوا بالخوف ولا ضعفوا لنقصان القوة ولا استكانوا بالخضوع وقال ابن إسحاق فما وهنوا بقتل نبيهم ولا ضعفوا عن عدوهم ولا استكانوا لما أصابهم في الجهاد عن دينهم وفي هذه الآية الترغيب في الجهاد في سبيل الله والحض على سلوك طريق العلماء من صحابة الأنبياء والأمر بالاقتداء بهم في الصبر على الجهاد * وقوله تعالى [وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا] الآية فيه حكاية دعاء الربيين من أتباع الأنبياء المتقدمين وتعليم لنا لأن نقول مثل قولهم عند حضور القتال فينبغي للمسلمين أن يدعوا بمثله عند معاينة العدو لأن الله تعالى حكى ذلك عنهم على وجه المدح لهم والرضا بقولهم لنفعل مثل فعلهم ونستحق من المدح كاستحقاقهم قوله تعالى [فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة] قال قتادة والربيع بن أنس وابن جريج ثواب الدنيا الذي أوتوه هو النصر على عدوهم حتى قهروهم وظفروا بهم وثواب الآخرة الجنة وهذا دليل على أنه يجوز اجتماع الدنيا والآخرة لواحد وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال من عمل لدنياه أضر بآخرته ومن عمل لآخرته أضر بدنياه وقد يجمعهما الله تعالى لأقوام قوله تعالى [سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً] فيه دليل على بطلان التقليد لأن الله تعالى حكم ببطلان قولهم إذ لم يكن معهم برهان عليه والسلطان ههنا هو البرهان ويقال إن أصل السلطان القوة فسلطان الملك قوته والسلطان الحجة لقوتها على قمع الباطل وقهر المبطل بها والتسليط على الشيء التقوية عليه مع الإغراء به وفيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لما أخبر به من إلقاء الرعب في قلوب المشركين فكان كما أخبر به وقال النبي ﷺ نصرت بالرعب حتى أن العدو ليرعب مني وهو على مسيرة شهر قوله تعالى [ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه] فيه إخبار بتقدم وعد الله تعالى لهم بالنصر على عدوهم ما لم يتنازعوا ويختلفوا فكان كما أخبر به يوم أحد ظهروا على عدوهم وهزموهم وقتلوا منهم وقد كان النبي ﷺ أمر الرماة بالمقام في موضع

وأن لا يبرحوا فعصوا وخلوا مواضعهم حين رأوا هزيمة المشركين وظنوا أنه لم يبق لهم باقية واختلفوا وتنازعوا فحمل عليهم خالد بن الوليد من ورائهم فقتلوا من المسلمين من قتلوا بتركهم أمر رسول الله ﷺ وعصيانهم ، وفي ذلك دليل على صحة نبوة النبي ﷺ لأنهم وجدوا موعود الله كما وعد قبل العصيان فلما عصوا وكلوا إلى أنفسهم وفيه دليل على أن النصر من الله في جهاد العدو مضمون باتباع أمره والاجتهاد في طاعته وعلى هذا جرت عادة الله تعالى للمسلمين في نصرهم على أعدائهم وقد كان المسلمون من الصدر الأول إنما يقاتلون المشركين بالدين ويرجون النصر عليهم وغلبتهم به لا بكثرة العدد ولذلك قال الله تعالى [إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا] فأخبر أن هزيمتهم إنما كانت لتركهم أمر رسول الله ﷺ في الإخلال بمراكزهم التي رتبوا فيها ، وقال تعالى [منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة] وإنما أتوا من قبل من كان يريد الدنيا منهم قال عبد الله بن مسعود ما ظننت أن أحداً ممن قاتل مع النبي ﷺ يريد الدنيا حتى أنزل الله تعالى [منكم من يريد الدنيا] وعلى هذا المعنى كان الله قد فرض على العشرين أن لا يفروا من مائتين بقوله تعالى [إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين] لأنه في ابتداء الإسلام كانوا مع النبي ﷺ مخلصين لنية الجهاد لله تعالى ولم يكن فيهم من يريد الدنيا وكانوا يوم بدر ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا رجالة قليلي العدة والسلاح وعدوهم ألف فرسان ورجالة بالسلاح الشاك فمنحهم الله أكتافهم ونصرهم عليهم حتى قتلوا كيف شاؤا وأسروا كيف شاؤا ثم لما خالطهم بعد ذلك من لم يكن له مثل بصائرهم وخلوص ضمائرهم خفف الله تعالى عن الجميع فقال [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله] ومعلوم أنه لم يرد ضعف قوى الأبدان ولا عدم السلاح لأن قوى أبدانهم كانت باقية وعددهم أكثر وسلاحهم أوفر وإنما أراد به أنه خالطهم من ليس له قوة البصيرة مثل ما للأولين فالمراد بالضعف ههنا ضعف النية وأجرى الجميع مجرى واحداً في التخفيف إذا لم يكن من المصلحة تمييز ذوي البصائر منهم بأعيانهم وأسمائهم من أهل ضعف اليقين وقلة البصيرة ولذلك قال أصحاب النبي ﷺ في يوم اليمامة حين انهزم الناس أخلصونا أخلصونا يعنون المهاجرين والأنصار ، قوله

تعالى [ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً يغشى طائفة منكم] قال طلحة وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وقتادة والربيع بن أنس كان ذلك يوم أحد بعد هزيمة من انهزم من المسلمين وتوعدهم المشركون بالرجوع فكان من ثبت من المسلمين تحت الحجف متأهبين للقتال فأنزل الله تعالى الأمنة على المؤمنين فناموا دون المنافقين الذين أرعبهم الخوف لسوء الظن قال أصحاب النبي ﷺ فنمنا حتى اصطفقت الحجف من النعاس ولم يصب المنافقين ذلك بل أهمتهن أنفسهم فقال بعض أصحاب النبي ﷺ سمعت وأنا بين النائم واليقظان معتب بن قشير وناساً من المنافقين يقولون هل لنا من الأمر من شيء وهذا من لطف الله تعالى للمؤمنين وإظهار أعلام النبوة في مثل تلك الحال التي العدو فيها مطل عليهم وقد انهزم عنهم كثير من أعوانهم وقد قتلوا من قتلوا من المسلمين فيناموا وهم مواجهون العدو في الوقت الذي يطير فيه النعاس عمن شاهده ممن لا يقاتل فكيف بمن حضر القتال والعدو قد أشرعوا فيهم الأسنة وشهروا سيوفهم لقتلهم واستيصالهم ه وفي ذلك أعظم الدلائل وأكبر الحجج في صحة نبوة النبي ﷺ من وجوه أحدها وقوع الأمنة مع استعلاء العدو من غير مدد أتاهم ولا نكاية في العدو ولا انصرافهم عنهم ولا قلة عددهم فينزل الله تعالى على قلوبهم الأمنة وذلك في أهل الإيمان واليقين خاصة والثاني وقوع النعاس عليهم في مثل تلك الحال التي يطير في مثلها النعاس عمن شاهدها بعد الانصراف والرجوع فكيف في حال المشاهدة وقصد العدو نحوهم لاستيصالهم وقتلهم والثالث تمييز المؤمنين من المنافقين حتى خص المؤمنين بتلك الأمنة والنعاس دون المنافقين فكان المؤمنون في غاية الأمن والطمأنينة والمنافقون في غاية الهلع والخوف والقلق والاضطراب فسبحان الله العزيز العليم الذي لا يضيع أجر المحسنين ه قوله تعالى [فبما رحمة من الله لنت لهم] قيل إن ما ههنا صلة معناه فبرحمة من الله روى ذلك عن قتادة كما قال [عما قليل ليصبحن نادمين] وقوله تعالى [فبما نقضهم ميثاقهم] واتفق أهل اللغة على ذلك وقالوا معناها التأكيد وحسن النظم كما قال الأعشى:

(١) أذهبي ما إليك أدركني الحلم عداني عن هيجكم أشفاق

---

(١) (قوله فاذهبي ما إليك) يقال أذهب إليك معناه اشتغل بنفسك وأقبل عليها وما في الكلام زائدة كما ذكره المصنف (لمصححه) .

وفى ذلك دليل على بطلان قول من نفى أن يكون فى القرآن مجاز لأن ذكر ما ههنا مجاز وإسقاطها لا يغير المعنى قوله تعالى [ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك] يدل على وجوب استعمال اللين والرفق وترك الفظاظة والغلظة فى الدعاء إلى الله تعالى كما قال تعالى [أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] وقوله تعالى لموسى وهارون [فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى] قوله تعالى [وشاورهم فى الأمر] اختلف الناس فى معنى أمر الله تعالى إياه بالمشاورة مع استغنائه بالوحى عن تعرف صواب الرأى من الصحابة فقال قتادة والربيع بن أنس ومحمد بن إسحاق إنما أمره بها تطييباً لنفوسهم ورفعاً من أقدارهم إذ كانوا ممن يوثق بقوله ويرجع إلى رأيه قال سفيان ابن عيينة أمره بالمشاورة لتقتدى به أمته فيها ولا تراها منقصة كما مدحهم الله تعالى بأن أمرهم شورى بينهم وقال الحسن والضحاك جمع لهم بذلك الأمرين جميعاً فى المشاورة ليكون لإجلال الصحابة ولتقتدى الأمة به فى المشاورة وقال بعض أهل العلم إنما أمره بالمشاورة فيما لم ينص له فيه على شيء بعينه فمن القائلين بذلك من يقول إنما هو فى أمور الدنيا خاصة وهم الذين يأبون أن يكون النبى ﷺ يقول شيئاً من أمور الدين من طريق الاجتهاد وإنما هو فى أمور الدنيا خاصة فجائز أن يكون النبى ﷺ يستعين بآرائهم فى ذلك ويتنبه بها على أشياء من وجوه التدبير ما جائز أن يفعلها لولا المشاورة واستشارة آراء الصحابة وقد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبى ﷺ بالنزول على الماء فقبل وأشار منه عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهم وخرق الصحيفة فى أشياء من نحو هذا من أمور الدنيا وقال آخرون كان مأموراً بمشاورتهم فى أمور الدين والحوادث التى لا توقيف فيها عن الله تعالى وفى أمور الدنيا أيضاً مما طريقه الرأى وغالب الظن وقد شاورهم يوم بدر فى الأسارى وكان ذلك من أمور الدين وكان ﷺ إذا شاورهم فأظهروا آراءهم ارتأى معهم وعمل بما أداه إليه اجتهاده وكان فى ذلك ضروب من الفوائد أحدها إعلام الناس أن ما لا نص فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن والثانى إشعارهم بمنزلة الصحابة رضى الله عنهم وأنهم أهل الاجتهاد وجائز اتباع آرائهم إذ رفعهم الله إلى المنزلة التى يشاورهم النبى ﷺ ويرضى اجتهادهم وتحريهم لموافقة النصوص من

أحكام الله تعالى والثالث أن باطن ضمائرهم مرضي عند الله تعالى لولا ذلك لم يأمره بمشاورتهم فدل ذلك على يقينهم وصحة إيمانهم وعلى منزلتهم مع ذلك من العلم وعلى تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث التي لا نصوص فيها لتقتدي به الأمة بعده ﷺ في مثله وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به في مثله لأنه لو كان معلوما عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شاوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولا عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها فهذا تأويل ساقط لا معنى له فكيف يسوغ تأويل من تأوله لتقتدي به الأمة مع علم الأمة عند هذا القائل بأن هذه المشورة لم تفد شيئاً ولم يعمل بشيء أشاروا به فإن كان على الأمة الاقتداء به فيها فواجب على الأمة أيضاً أن يكون تشاورهم فيما بينهم على هذا السبيل وأن لا تنتج المشورة رأيا صحيحا ولا قولا معمولا لأن مشاورتهم عند القائلين بهذه المقالة كانت على هذا الوجه فإن كانت مشورة الأمة فيما بينها تنتج رأيا صحيحاً وقولا معمولا عليه وليس في ذلك اقتداء بالصحابة عند مشاورة النبي ﷺ إياهم وإذ قد بطل هذا فلابد من أن تكون لمشاورته إياهم فائدة تستفاد بها وأن يكون للنبي ﷺ معهم ضرب من الارتياء والاجتهاد فجائز حينئذ أن توافق آراؤهم رأي النبي ﷺ وجائز أن يوافق رأي بعضهم رأيه وجائز أن يخالف رأي جميعهم فيعمل ﷺ حينئذ برأيه ويكون فيه دلالة على أنهم لم يكونوا معنفين في اجتهادهم بل كانوا مأجورين فيه لفعلهم ما أمروا به ويكون عليهم حينئذ ترك آرائهم واتباع رأي النبي ﷺ ولابد من أن تكون مشاورة النبي ﷺ إياهم فيما لا نص فيه إذ غير جائز أن يشاورهم في المنصوصات ولا يقول لهم ما رأيكم في الظهر والعصر والزكاة وصيام رمضان ولما لم يخص الله تعالى أمر الدين من أمور الدنيا في أمره ﷺ بالمشاورة وجب أن يكون ذلك فيهما جميعاً ولأنه معلوم أن مشاورة النبي ﷺ في أمر الدنيا إنما كانت تكون في محاربة الكفار ومكايدة العدو وإن لم يكن للنبي ﷺ تدبيره في أمر دنياه ومعاشه يحتاج فيه إلى مشاورة غيره لاقتصاره ﷺ من الدنيا على القوت والكفاف الذي لا فضل فيه وإذا كانت مشاورته لهم في محاربة العدو ومكايدة الحروب فإن ذلك من أمر الدين ولا

فرق بين اجتهاد الرأى فيه وبينه فى أحكام سائر الحوادث التى لا نصوص فيها وفى ذلك
دليل على صحة القول باجتهاد الرأى فى أحكام الحوادث وعلى أن كل مجتهد مصيب وعلى
أن النبى ﷺ قد كان يجتهد رأيه فيما لا نص فيه ، ويدل على أنه قد كان يجتهد رأيه معهم
ويعمل بما يغلب فى رأيه فيما لا نص فيه قوله تعالى فى نسق ذكر المشاورة [فإذا عزمت
فتوكل على الله] ولو كان فيما شاور فيه شيء منصوص قد ورد التوقيف به من الله لكانت
العزيمة فيه متقدمة للمشاورة إذ كان ورود النص موجباً لصحة العزيمة قبل المشاورة وفى
ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على أنها صدرت عن المشورة وأنه لم يكن فيها نص
قبلها ، قوله تعالى [وما كان لنبي أن يغل] قرىء [يغل] برفع الياء ومعناه يخان وخص
النبى ﷺ بذلك وإن كانت خيانة سائر الناس محظورة تعظيما لأمر خيانته على خيانة غيره
كما قال تعالى [فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور] وإن كان الرجس كله
محظوراً ونحن مأمورون باجتنابه وروى هذا التأويل عن الحسن وقال ابن عباس وسعيد
ابن جبير فى قوله تعالى [يغل] برفع الياء أن معناه يخون فينسب إلى الخيانة وقال نزلت
فى قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الناس لعل النبى ﷺ أخذها وأنزل الله هذه
الآية ، ومن قرأ [يغل] بنصب الياء معناه يخون والغلول الخيانة فى الجملة إلا أنه قد صار
الإطلاق فيها يفيد الخيانة فى المغنم ، وقد عظم النبى ﷺ أمر الغلول حتى أجراه مجرى
الكبائر وروى قتادة عن سالم بن أبى الجعد عن معدان بن أبى طلحة عن ثوبان مولى رسول
الله ﷺ أن رسول الله ﷺ كان يقول من فارق الروح جسده وهو برىء من ثلاث دخل
الجنة الكبر والغلول والدين ، وروى عبد الله بن عمر أن رجلا كان على عهد رسول الله
ﷺ يقال له كركرة فمات فقال النبى ﷺ هو فى النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء أو
عباءة قد غلها وقال النبى ﷺ أدوا الخيط والمخيط فإنه عار ونار وشنار يوم القيامة والأخبار
فى أمر تغليظ الغلول كثيرة عن النبى ﷺ ، وقد روى فى إباحة أكل الطعام وأخذ علف
الدواب عن النبى ﷺ والصحابة والتابعين أخبار مستفيضة قال عبد الله بن أبى أوفى
أصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل منا يأتى فيأخذ منه ما يكفيه ثم ينصرف وعن سلمان
أنه أصاب يوم المداين أرغفة حوارى وجبناً وسكيناً فجعل يقطع من الجبنة ويقول كلوا
بسم الله وقد روى رويفع بن ثابت الأنصارى عن النبى ﷺ أنه قال لا يحل لأحد يؤمن

بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فىء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها فيه ولا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوباً من فىء المسلمين حتى إذا أخلقه رده فيه وهذا محمول على الحال التى يكون فيها مستغنياً عنه فأما إذا احتاج إليه فلا بأس به عند الفقهاء وقد روى عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به * قوله تعالى [وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا] قال السدى وابن جريج فى قوله [أو ادفعوا] إن معناه بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا وقال أبو عون الأنصارى معناه ورابطوا بالقيام على الخيل إن لم تقاتلوا * قال أبو بكر وفى هذا دلالة على أن فرض الحضور لازم لمن كان فى حضوره نفع فى تكثير السواد والدفع وفى القيام على الخيل إذا احتيج إليهم وقوله تعالى [يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم] قيل فيه وجهان أحدهما تأكيد لكون القول منهم إذ قد يضاف الفعل إلى غير فاعله إذا كان راضياً به على وجه المجاز كما قال تعالى [وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها] وإنما قتل غيرهم ورضوا به وقوله تعالى [فلم تقتلون أنبياء الله من قبل] ونحو ذلك والثانى أنه فرق بذكر الأفواه بين قول اللسان وقول الكتاب * وقوله تعالى [ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون] زعم قوم أن المراد أنهم يكونون أحياء فى الجنة قالوا لأنه لو جاز أن ترد عليهم أرواحهم بعد الموت لجاز القول بالرجعة ومذهب أهل التناسخ * قال أبو بكر وقال الجمهور إن الله تعالى يحييهم بعد الموت فينيلهم من النعيم بقدر استحقاقهم إلى أن يفنيهم الله تعالى عند فناء الخلق ثم يعيدهم فى الآخرة ويدخلهم الجنة لأنه أخبر أنهم أحياء وذلك يقتضى أنهم أحياء فى هذا الوقت ولأن تأويل من تأوله على أنهم أحياء فى الجنة يؤدى إلى إبطال فائدته لأن أحداً من المسلمين لا يشك أنهم سيكونون أحياء مع سائر أهل الجنة إذ الجنة لا يكون فيها ميت ويدل عليه أيضاً وصفه تعالى لهم بأنهم فرحون على الحال بقوله تعالى [فرحين بما آتاهم الله من فضله] ويدل عليه قوله تعالى [ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم] وهم فى الآخرة قد لحقوا بهم وروى ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم فى حواصل طيور خضر تحت العرش ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل

معلقة تحت العرش وهو مذهب الحسن وعمرو بن عبيد وأبي حذيفة وواصل بن عطاء وليس ذلك من مذهب أصحاب التناسخ في شيء لأن المنكر في ذلك رجوعهم إلى دار الدنيا في خلق مختلفة وقد أخبر الله تعالى عن قوم أنه أماتهم ثم أحياهم في قوله [ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم] وأخبر أن إحياء الموتى معجزة لعيسى عليه السلام فكذلك يحييهم بعد الموت ويجعلهم حيث يشاء . وقوله تعالى [عند ربهم يرزقون] معناه حيث لا يقدر لهم أحد على ضر ولا نفع إلا ربهم عز وجل وليس يعني به قرب المسافة لأن الله تعالى لا يجوز عليه القرب والبعد بالمسافة إذ هو من صفة الأجسام وقيل عند ربهم من حيث يعلمهم هو دون الناس .

قوله تعالى [الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم] الآية . روى عن ابن عباس وقتادة وابن إسحاق إن الذين قالوا كانوا ركباً وبينهم أبو سفيان ليجبنوهم عند منصرفهم من أحد لما أرادوا الرجوع إليهم وقال السدي هو أعرابي ضمن له جعلا على ذلك فأطلق الله تعالى اسم الناس على الواحد على قول من تأوله على أنه كان رجلا واحداً فهذا على أنه أطلق لفظ العموم وأراد به الخصوص . قال أبو بكر لما كان الناس اسماً للجنس وكان من المعلوم أن الناس كلهم لم يقولوا ذلك تناول ذلك أقلهم وهو الواحد منهم لأنه لفظ الجنس وعلى هذا قال أصحابنا فيمن قال إن كلمت الناس فعبدي حر أنه على كلام الواحد منهم لأنه لفظ الجنس ومعلوم أنه لم يرد به استغراق الجنس فتناول الواحد منهم وقوله تعالى [فاخشوهم فزادهم إيماناً] فيه أخبار بزيادة يقينهم عند زيادة الخوف والمحنة إذ لم يبقوا على الحال الأولى بل ازدادوا عند ذلك يقيناً وبصيرة في دينهم وهو كما قال تعالى في الأحزاب [ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً] فازدادوا عند معاينة العدو إيماناً وتسليماً لأمر الله تعالى والصبر على جهادهم وفي ذلك أتم ثناء على الصحابة رضي الله عنهم وأكمل فضيلة وفيه تعليم لنا أن نقتدي بهم ونرجع إلى أمر الله والصبر عليه والاتكال عليه وأن نقول حسبنا الله ونعم الوكيل وأنا متى فعلنا ذلك أعقبنا ذلك من الله النصر والتأييد وصرف كيد العدو وشرهم مع حيازة رضوان الله وثوابه بقوله تعالى [فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله] وقوله تعالى [ولا يحسبن الذين يبخلون

بما آتاهم الله من فضله ـ إلى قوله ـ سيطوقون مابخلوا به] قال السدى بخلوا أن ينفقوا في سبيل الله وأن يؤدوا الزكاة وقال ابن عباس هو في أهل الكتاب بخلوا أن يبينوه للناس وهو بالزكاة أولى كقوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ـ إلى قوله ـ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم] وقوله تعالى [سيطوقون مابخلوا به] يدل على ذلك أيضاً ه وروى سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاة كنزه إلا جيء به يوم القيامة وبكنزه فيحمى بهما جبينه وجبهته حتى يحكم الله بين عباده وقال مسروق يجعل الحق الذي منعه حية فيطوقها فيقول مالي ومالك فتقول الحية أنا مالك وقال عبد الله يطوق ثعباناً في عنقه له أسنان فيقول أنا مالك الذي بخلت به .

قوله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس] قد تقدم نظيرها في سورة البقرة وقد روى في ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى أن المراد به اليهود وقال غيرهم المراد به اليهود والنصارى وقال الحسن وقتادة المراد به كل من أوتى علماً فكتمه قال أبو هريرة لولا آية من كتاب الله تعالى ما حدثتكم به ثم تلا قوله [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب] فيعود الضمير في قوله [لتبيننه] في قول الأولين على النبي ﷺ لأنهم كتموا صفته وأمره وفي قول الآخرين على الكتاب فيدخل فيه بيان أمر النبي ﷺ وسائر ما في كتب الله عز وجل .

قوله تعالى [إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب] الآيات التي فيها من جهات أحدها تعاقب الأعراض المتضادة عليها مع استحالة وجودها عارية منها والأعراض محدثة وما لم يسبق المحدث فهو محدث وقد دلت أيضاً على أن خالق الأجسام لا يشبهها لأن الفاعل لا يشبه فعله وفيها الدلالة على أن خالقها قادر لا يعجزه شيء إذ كان خالقها وخالق الأعراض المضمنة بها وهو قادر على أضدادها إذ ليس بقادر يستحيل منه الفعل ويدل على أن فاعلها قديم لم يزل لأن صحة وجودها متعلقة بصانع قديم لولا ذلك لاحتاج الفاعل إلى فاعل آخر إلى مالا نهاية له ويدل على أن صانعها عالم من حيث استحال وجود الفعل المتقن المحكم إلا من عالم به قبل أن يفعله ويدل على أنه حكيم عدل لأنه مستغن عن فعل القبيح عالم بقبحه فلا تكون أفعاله إلا

عدلا وصوابا ويدل على أنه لا يشبهها لأنه لو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من جميع الوجوه أو من بعضها فإن أشبهها من جميع الوجوه فهو محدث مثلها وإن أشبهها من بعض الوجوه فواجب أن يكون محدثاً من ذلك الوجه لأن حكم المشتبهين واحد من حيث اشتبها فوجب أن يتساويا في حكم الحدوث من ذلك الوجه ويدل وقوف السموات والأرض من غير عمد أن ممسكها لا يشبهها لاستحالة وقوفها من غير عمد من جسم مثلها إلى غير ذلك من الدلائل المضمنة بها ودلالة الليل والنهار على الله تعالى أن الليل والنهار محدثان لوجود كل واحد منهما بعد أن لم يكن موجوداً ومعلوم أن الأجسام لا تقدر على إيجادهما ولا على الزيادة والنقصان فيهما وقد اقتضيا محدثاً من حيث كانا محدثين لاستحالة وجود حادث لا محدث له فوجب أن محدثهما ليس بجسم ولا مشبه للأجسام لوجهين أحدهما أن الأجسام لا تقدر على إحداث مثلها والثاني المشبه للجسم يجرى عليه ما يجرى عليه من حكم الحدوث فلو كان فاعلها حادثاً لاحتاج إلى محدث ثم كذلك يحتاج الثاني إلى الثالث إلى ما لا نهاية له وذلك محال فلا بد من إثبات صانع قديم لا يشبه الأجسام والله أعلم .

باب فضل الرباط فی سبیل الله تعالى

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا] قال الحسن وقتادة وابن جريج والضحاك اصبروا على طاعة الله وصابروا على دينكم وصابروا أعداء الله ورابطوا في سبيل الله وقال محمد بن كعب القرظي اصبروا على الجهاد وصابروا وعدى إياكم ورابطوا أعداءكم وقال زيد بن أسلم اصبروا على الجهاد وصابروا العدو ورابطوا الخيل عليه وقال أبو مسلمة بن عبد الرحمن ورابطوا بانتظار الصلاة بعد الصلاة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال في انتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط وقال تعالى [ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم] وروى سلمان عن النبي ﷺ قال رباط يوم في سبيل الله أفضل من صيام شهر ومن قيامه ومن مات فيه وقى فتنة القبر ونما له عمله إلى يوم القيامة وروى عثمان عن النبي ﷺ قال حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة قيام ليلها وصيام نهارها والله الموفق .

سورة النساء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام] قال الحسن ومجاهد وإبراهيم هو قول القائل أسألك بالله وبالرحم وقال ابن عباس وقتادة والسدي والضحاك اتقوا الأرحام أن تقطعوها وفي الآية دلالة على جواز المسألة بالله تعالى وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من سأل بالله فأعطوه وروى معاوية بن سويد ابن مقرن عن البراء بن عازب قال أمرنا رسول الله ﷺ بسبع منها إبرار القسم وهذا يدل على مثل ما دل عليه قوله ﷺ من سألكم بالله فأعطوه وأما قوله [والأرحام] ففيه تعظيم لحق الرحم وتأكيد للنهي عن قطعها قال الله تعالى في موضع آخر [فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم] فقرن قطع الرحم إلى الفساد في الأرض وقال تعالى [لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة] قيل في الإل أنه القرابة وقال تعالى [وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى] وقد روي عن النبي ﷺ في تعظيم حرمة الرحم ما يواطىء ما ورد به التنزيل روى سفيان بن عيينة عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله ﷺ يقول الله أنا الرحمن وهي الرحم شققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خالد بن حيان ابن بشر قال حدثنا محمد بن الحسن عن أبي حنيفة قال حدثني ناصح عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال ما من شيء أطيع الله فيه أعجل ثواباً من صلة الرحم وما من عمل عصي الله به أعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خالد بن خداش قال حدثنا صالح المري قال حدثنا يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ إن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن أمه أم كلثوم بنت عقبة قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قال الحميدي الكاشح العدو ورواه أيضاً

سفيان عن الزهري عن أيوب بن بشير عن حكيم بن حزام عن النبي ﷺ قال أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح * وروت حفصة بنت سيرين عن الرباب عن سليمان بن عامر عن النبي ﷺ قال الصدقة على المسلمين صدقة وعلى ذي الرحم اثنتان لأنها صدقة وصلة قال أبو بكر فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها وجعل النبي ﷺ الصدقة على ذي الرحم اثنتين صدقة وصلة وأخبر باستحقاق الثواب لأجل الرحم سوى ما يستحقه بالصدقة فدل على أن الهبة لذي الرحم المحرم لا يصح الرجوع فيها ولا فسخها أيا كان الواهب أو غيره لأنها قد جرت مجرى الصدقة في أن موضوعها القربة واستحقاق الثواب بها كالصدقة لما كان موضوعها القربة وطلب الثواب لم يصح الرجوع فيها كذلك الهبة لذي الرحم المحرم ولا يصح للأب بهذه الدلالة الرجوع فيما وهبه للابن كما لا يجوز لغيره من ذوي الرحم المحرم إذ كانت بمنزلة الصدقة إلا أن يكون الأب محتاجا فيجوز له أخذه كسائر أموال الابن * فإن قيل لم يفرق الكتاب والسنة فيما أوجبه من صلة الرحم بين ذي الرحم المحرم وغيره فالواجب أن لا يرجع فيما وهبه لسائر ذوي أرحامه وإن لم يكن ذا رحم محرم كابن العم والأباعد من أرحامه قيل له لو اعتبرنا كل من بينه وبينه نسب لوجب أن يشترك فيه بنو آدم عليه السلام كلهم لأنهم ذووا أنسابه ويجمعهم نوح النبي عليه السلام وقبله آدم عليه السلام وهذا فاسد فوجب أن يكون الرحم الذي يتعلق به هذا الحكم هو ما يمنع عقد النكاح بينهما إذا كان أحدهما رجلا والآخر امرأة لأن ما عدا ذلك لا يتعلق به حكم وهو بمنزلة الأجنبيين وقد روى زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب بمنى وهو يقول أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك فأدناك * فذكر ذوي الرحم المحرم في ذلك فدل على صحة ما ذكرنا وهو مأمور مع ذلك بمن بعد رحمه أن يصله وليس في تأكيد من قرب كما يأمر بالإحسان إلى الجار ولا يتعلق بذلك حكم في التحريم ولا في منع الرجوع في الهبة فكذلك ذوو رحمه الذين ليسوا بمحرم فهو مندوب إلى الإحسان إليهم ولكنه لما لم يتعلق به حكم التحريم كانوا بمنزلة الأجنبيين والله أعلم بالصواب .

باب دفع أموال الأيتام إليهم بأعيانها ومنعه الوصي من استهلاكها

قال الله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب] روى عن الحسن أنه قال لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وجعل ولي اليتيم يعزل مال اليتيم عن ماله فشكوا ذلك إلى النبي ﷺ فأنزل الله [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم] قال أبو بكر وأظن ذلك غلطاً من الراوي لأن المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ إذ لا خلاف بين أهل العلم أن اليتيم لا يجب إعطاؤه ماله قبل البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما أنزل الله تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن - و - إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] الآية انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم] فخلطوا طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم فهذا هو الصحيح في ذلك . وأما قوله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] فليس من هذا في شيء لأنه معلوم أنه لم يرد به إيتاءهم أموالهم في حال اليتم وإنما يجب الدفع إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد وأطلق اسم الأيتام عليهم لقرب عهدهم باليتم كما سمى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الأجل في قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف] والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق الآية [فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم] والإشهاد عليه لا يصح قبل البلوغ فعلم أنه أراد بعد البلوغ وسماهم يتامى لأحد معنيين إما لقرب عهدهم بالبلوغ أو لانفرادهم عن آبائهم مع أن العادة في أمثالهم ضعفهم عن التصرف لأنفسهم والقيام بتدبير أمورهم على الكمال حسب تصرف المتحنكين الذين قد جربوا الأمور واستحكمت آراؤهم وقد روى يزيد بن هرمز أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسئله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب إليه إذا أونس منه الرشد انقطع عنه يتمه وفي بعض الألفاظ إن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يستحكم رأيه ولم يؤنس منه رشده فجعل بقاء ضعف الرأي

موجباً لبقاء اسم اليتيم عليه واسم اليتيم قد يقع على المنفرد عن أبيه وعلى المرأة المنفردة عن زوجها قال النبي ﷺ تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة وقال الشاعر :

إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى

إلا أنه معلوم أنه إذا صار شيخاً أو كهلا لا يسمى يتيما وإن كان ضعيف العقل ناقص الرأي فلابد من اعتبار قرب العهد بالصغر والمرأة الكبيرة المسنة تسمى يتيمة من جهة انفرادها عن زوج والرجل الكبير المسن لا يسمى يتيما من جهة انفراده عن أبيه وإنما كان كذلك لأن الأب يلي على الصغير ويدبر أمره ويحوطه فيكنفه فسمي الصغير يتيما لانفراده عن أبيه الذي هذه حاله فما دام على حال الضعف ونقصان الرأي يسمى يتيما بعد البلوغ وأما المرأة فإنما سميت يتيمة لانفرادها عن الزوج الذي هي في حباله وكنفه فهي وإن كبرت فهذا الاسم لازم لها لأن وجود الزوج لها في هذه الحال بمنزلة الأب للصغير في أنه هو الذي يلي حفظها وحياطتها فإذا انفردت عمن هذه حاله معها سميت يتيمة كما سمي الصغير يتيما لانفراده عمن يدبر أمره ويكنفه ويحفظه ألا ترى إلى قوله تعالى [الرجال قوامون على النساء] كما قال [وأن تقوموا لليتامى بالقسط] فجعل الرجل قيما على امرأته كما جعل ولي اليتيم قيما عليه وقد روى علي بن أبي طالب وجابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال لا يتم بعد حلم وهذا هو الحقيقة في اليتيم وبعد البلوغ يسمى يتيما مجازاً لما وصفنا وما ذكرنا من دلالة اسم اليتيم على الضعيف على ما روي عن ابن عباس يدل على صحة قول أصحابنا فيمن أوصى ليتامى بني فلان وهم لا يحصون أنها جائزة للفقراء من اليتامى لأن اسم اليتيم يدل على ذلك ه ويدل عليه ما حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن في قوله عز وجل [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما] قال السفهاء ابنك السفيه وامرأتك السفيهة قال وقوله [قياما] قيام عيشك وقد ذكر أن رسول الله ﷺ قال اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة فسمى اليتيم ضعيفاً ولم يشرط في هذه الآية إيناس الرشد في دفع المال إليهم وظاهره يقتضي وجوب دفعه إليهم بعد البلوغ أونس منه الرشد أو لم يؤنس إلا أنه قد شرطه في قوله تعالى [حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم

منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] فكان ذلك مستعملا عند أبي حنيفة ما بينه وبين خمس وعشرين سنة فإذا بلغها ولم يؤنس منه رشد وجب دفع المال إليه لقوله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] فيستعمله بعد خمس وعشرين سنة على مقتضاه وظاهره وفيما قبل ذلك لا يدفعه إلا مع إيناس الرشد لاتفاق أهل العلم أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذه السن شرط وجوب دفع المال إليه وهذا وجه سائغ لمن قبل أن فيه استعمال كل واحدة من الآيتين على مقتضى ظواهرهما على فائدتهما ولو اعتبرنا إيناس الرشد على سائر الأحوال كان فيه إسقاط حكم الآية الأخرى رأساً وهو قوله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] من غير شرط لإيناس الرشد فيه لأن الله تعالى أطلق إيجاب دفع المال من غير قرينة ومتى وردت آيتان إحداهما خاصة مضمنة بقرينة فيما تقتضيه من إيجاب الحكم والأخرى عامة غير مضمنة بقرينة وأمكننا استعمالهما على فائدتهما ولم يجز لنا الاقتصار بهما على فائدة إحداهما وإسقاط فائدة الأخرى ولما ثبت بما ذكرنا وجوب دفع المال إليه لقوله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] وقال في نسق التلاوة [فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم] دل ذلك على أنه جائز الإقرار بالقبض إذ كان قوله [فأشهدوا عليهم] قد تضمن جواز الإشهاد على إقرارهم بقبضها وفي ذلك دلالة على نفي الحجر وجواز التصرف لأن المحجور عليه لا يجوز إقراره ومن وجب الإشهاد عليه فهو جائز الإقرار ه وأما قوله تعالى [ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب] فإنه روي عن مجاهد وأبي صالح الحرام بالحلال أي لا تجعل بدل رزقك الحلال حراماً تتعجل بأن تستهلك مال اليتيم فتنفقه أو تتجر فيه لنفسك أو تحبسه وتعطيه غيره فيكون ما تأخذه من مال اليتيم خبيثاً حراماً وتعطيه مالك الحلال الذي رزقك الله تعالى ولكن آتوهم أموالهم بأعيانها وهذا يدل على أن ولي اليتيم لا يجوز له أن يستقرض مال اليتيم من نفسه ولا يستبدله فيحبسه لنفسه ويعطيه غيره وليس فيه دلالة على أنه لا يجوز له التصرف فيه بالبيع والشري لليتيم لأنه إنما حظر عليه أن يأخذه لنفسه ويعطي اليتيم غيره وفيه الدلالة على أنه ليس له أن يشتري من مال اليتيم لنفسه بمثل قيمته سواء لأنه قد حظر عليه استبدال مال اليتيم لنفسه فهو عام في سائر وجوه الاستبدال إلا ما قام دليله هو أن يكون ما يعطي اليتيم أكثر قيمة مما يأخذه على قول أبي حنيفة لقوله تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن] وقال سعيد بن المسيب والزهري

والضحاك والسدي في قوله [ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب] قال لا تجعلوا الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وأما قوله [ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم] فإنه روى عن مجاهد والسدي لا تأكلوا أموالهم مع أموالكم مضيفين لها إلى أموالكم فنهوا عن خلطها بأموالهم على وجه الاستقراض لتصير ديناً في ذمته فيجوز لهم أكلها وأكل أرباحها ، قوله تعالى [إنه كان حوباً كبيراً] قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة إثماً كبيراً وفي هذه الآية دلالة على وجوب تسليم أموال اليتامى بعد البلوغ وإيناس الرشد إليهم وإن لم يطالبوا بأدائها لأن الأمر بدفعها مطلق متوعد على تركه غير مشروط فيه مطالبة الأيتام بأدائها ويدل على أن من له عند غيره مال فأراد دفعه إليه أنه مندوب على الإشهاد عليه لقوله تعالى [فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم] والله الموفق .

باب تزويج الصغار

قال الله تعالى [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع] روى الزهري عن عروة قال قلت لعائشة قوله تعالى [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] الآية فقالت يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ويريد أن ينكحها بأدنى من صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن وأمروا أن ينكحوا سواهن من النساء قالت عائشة ثم أن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فيهن فأنزل الله [ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب - إلى قوله تعالى - وترغبون أن تنكحوهن] قالت والذي ذكر الله تعالى أنه يتلى عليكم في الكتاب الآية الأولى التي قال فيها [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] وقوله في الآية الأخرى [وترغبون أن تنكحوهن] رغبة أحدكم عن يتيمته التي تكون في حجره حتى تكون قليلة المال والجمال فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن قال أبو بكر وروى عن ابن عباس نحو تأويل عائشة في قوله تعالى [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] وروى عن سعيد بن جبير والضحاك والربيع تأويل غير هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن سعيد بن جبير في قوله تعالى [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء]

يقول ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وخافوا في النساء مثل الذي خفتم في اليتامى ألا تقسطوا فيهن وروى عن مجاهد وإن خفتم ألا تقسطوا فحرجتم من أكل أموالهم وكذلك فتحرجوا من الزنا فانكحوا النساء نكاحا طيبا مثنى وثلاث ورباع وروى فيه قول ثالث وهو ما روى شعبة عن سماك عن عكرمة قال كان الرجل من قريش تكون عنده النسوة ويكون عنده الأيتام فيذهب ماله فيميل على مال الأيتام فنزلت [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] الآية وقد اختلف الفقهاء في تزويج غير الأب والجد الصغيرين فقال أبو حنيفة لكل من كان من أهل الميراث من القرابات أن يزوج الأقرب فالأقرب فإن كان المزوج الأب أو الجد فلا خيار لهم بعد البلوغ وإن كان غيرهما فلهم الخيار بعد البلوغ وقال أبو يوسف ومحمد لا يزوج الصغيرين إلا العصبات الأقرب فالأقرب قال أبو يوسف ولا خيار لهما بعد البلوغ وقال محمد لهما الخيار إذا زوجهما غير الأب والجد وذكر ابن وهب عن مالك في تزويج الرجل يتيمه إذا رأى له الفضل والصلاح والنظر أن ذلك جائز له عليه وقال ابن القاسم عن مالك في الرجل يزوج أخته وهي صغيرة أنه لا يجوز ويزوج الوصي وإن كره الأولياء والوصي أولى من الولي غير أنه لا يزوج الثيب إلا برضاها ولا ينبغي أن يقطع عنها الخيار الذي جعل لها في نفسها ويزوج الوصي بنيه الصغار وبناته الصغار ولا يزوج البنات الكبار إلا برضاهن وقول الليث في ذلك كقول مالك وكذلك قال يحيى بن سعيد وربيعة أن الوصي أولى وقال الثوري لا يزوج العم ولا الأخ الصغيرة ولا أمر إلى الأوصياء والنكاح إلى الأولياء وقال الأوزاعي لا يزوج الصغيرة إلا الأب وقال الحسن بن صالح لا يزوج الوصي إلا أن يكون وليا وقال الشافعي لا يزوج الصغار من الرجال والنساء إلا الأب أو الجد إذا لم يكن أب ولا ولاية للوصي على الصغيرة قال أبو بكر روى جرير عن مغيرة عن إبراهيم قال قال عمر من كان في حجره تركة لها عوار فليضمها إليه فإن كانت رغبة فليزوجها غيره وروى عن علي وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وأم سلمة والحسن وطاوس وعطاء في آخرين جواز تزويج غير الأب والجد الصغيرة وروى عن ابن عباس وعائشة في تأويل الآية ما ذكرنا وأنها في اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في صداقها فنهوا أن ينكحوهن أو يبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق ولما كان ذلك عندهما تأويل الآية دل على أن جواز ذلك

من مذهبهما أيضاً ولا نعلم أحداً من السلف منع ذلك والآية تدل على ما تأولها عليه ابن عباس وعائشة لأنهما ذكرا أنها في اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في الصداق فنهوا أن ينكحوهن أو يقسطوا لهن في الصداق وأقرب الأولياء الذي تكون اليتيمة في حجره ويجوز له تزوجها هو ابن العم فقد تضمنت الآية جواز تزوج ابن العم اليتيمة التي في حجره ، فإن قيل لم جعلت هذا التأويل أولى من تأويل سعيد بن جبير وغيره الذي ذكرت مع احتمال الآية للتأويلات كلها ، قيل له ليس يمتنع أن يكون المراد المعنيين جميعاً لاحتمال اللفظ لهما وليسا متنافيين فهو عليهما جميعاً ومع ذلك فإن ابن عباس وعائشة قد قالا إن الآية نزلت في ذلك وذلك لا يقال بالرأي وإنما يقال توقيفاً فهو أولى لأنهما ذكرا سبب نزولها والقصة التي نزلت فيها فهو أولى فإن قيل يجوز أن يكون المراد الجد قيل له إنما ذكرا أنها نزلت في اليتيمة التي في حجره ويرغب في نكاحها والجد لا يجوز له نكاحها فعلمنا أن المراد ابن العم ومن هو أبعد منه من سائر الأولياء ، فإن قيل إن الآية إنما هي في الكبيرة لأن عائشة قالت أن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فيهن فأنزل الله [ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء] يعني قوله [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] قال فلما قال [في يتامى النساء] دل على أن المراد الكبار منهن دون الصغار لأن الصغار لا يسمين نساء ، قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أن قوله [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى] حقيقته تقتضي اللاتي لم يبلغن لقول النبي ﷺ لا يتم بعد بلوغ الحلم ولا يجوز صرف الكلام عن حقيقته إلى المجاز إلا بدلالة والكبيرة تسمى يتيمة على وجه المجاز وقوله تعالى [في يتامى النساء] لا دلالة فيه على ما ذكرت لأنهن إذا كن من جنس النساء جازت إضافتهن إليهن وقد قال الله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] والصغار والكبار داخلات فيهن وقال [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] والصغار والكبار مرادات به وقال [وأمهات نسائكم] ولو تزوج صغيرة حرمت عليه أمها تحريماً مؤبداً فليس إذاً في إضافة اليتامى إلى النساء دلالة على أنهن الكبار دون الصغار ، والوجه الآخر أن هذا التأويل الذي ذكره ابن عباس وعائشة لا يصح في الكبار لأن الكبيرة إذا رضيت بأن يتزوجها بأقل من مهر مثلها جاز النكاح وليس لأحد

أن يعترض عليها فعلمنا أن المراد الصغار اللاتي يتصرف عليهن في التزويج من هن في حجره ، ويدل عليه ماروى محمد بن إسحاق قال أخبرني عبد الله بن أبي بكر بن حزم وعبد الله بن الحارث ومن لا أتهم عن عبد الله بن شداد قال كان زوج رسول الله ﷺ أم سلمة أبنها سلمة فزوجه رسول الله ﷺ بنت حمزة وهما صبيان صغيران فلم يجتمعا حتى ماتا فقال رسول الله ﷺ هل جزيت سلمة بتزويجه إياي أمه وفيه الدلالة على ما ذكرنا من وجهين أحدهما أنه زوجهما وليس بأب ولا جد فدل على أن تزويج غير الأب والجد جائز للصغيرين والثاني أن النبي ﷺ لما فعل ذلك وقد قال الله تعالى [فاتبعوه] فعلينا اتباعه فيدل على أن للقاضي تزويج الصغيرين وإذا جاز ذلك للقاضي جاز لسائر الأولياء لأن أحداً لم يفرق بينهما ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ لانكاح إلا بولي فأثبت النكاح إذا كان بولي والأخ وابن العم أولياء والدليل عليه أنها لو كانت كبيرة كانوا أولياء في النكاح ويدل عليه من طريق النظر اتفاق الجميع على أن الأب والجد إذا لم يكونا من أهل الميراث بأن كانا كافرين أو عبدين لم يزوجا فدل على أن هذه الآية مستحقة بالميراث فكل من كان أهل الميراث فله أن يزوج الأقرب فالأقرب ولذلك قال أبو حنيفة أن للأم ومولى الموالاة أن يزوجوا إذا لم يكن أقرب منهم لأنهم من أهل الميراث ، فإن قيل لما كان في النكاح مال وجب أن لا يجوز عقد من لا يجوز تصرفه في المال ، قيل له إن المال يثبت في النكاح من غير تسمية فلا اعتبار فيه بالولاية في المال ألا ترى أن عند من لا يجيز النكاح بغير ولي فللأولياء حق في التزويج وليست لهم ولاية في المال على الكبيرة ويلزم مالكا والشافعي أن لا يجيز تزويج الأب لابنته البكر الكبيرة إذ لا ولاية له عليها في المال فلما جاز عند مالك والشافعي لأب البكر الكبيرة تزويجها بغير رضاها مع عدم ولايته عليها في المال دل ذلك على أنه لا اعتبار في استحقاق الولاية في عقد النكاح بجواز التصرف في المال ولما ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية جواز تزويج ولي الصغيرة إياها من نفسه دل على أن لولي الكبيرة أن يزوجها من نفسه برضاها ويدل أيضاً على أن العاقد للزوج والمرأة يجوز أن يكون واحداً بأن يكون وكيلا لهما كما جاز لولي الصغيرة أن يزوجها من نفسه فيكون الموجب للنكاح والقابل له واحداً ويدل أيضاً على أنه إذا كان وليا لصغيرين جاز له أن يزوج أحدهما من صاحبه فالآية دالة من هذه الوجوه على بطلان مذهب الشافعي في قوله إن الصغيرة

لا يزوجها غير الأب والجد وفى قوله إنه لا يجوز لولى الكبيرة أن يتزوجها برضاها بغير محضر منها ويدل على بطلان قوله فى أنه لا يجوز أن يكون رجل واحد وكيلا لهما جميعاً فى عقد النكاح عليهما ٥ وإنما قال أصحابنا إنه لا يجوز للوصى تزويج الصغيرة من قبل قول النبي ﷺ لا نكاح إلا بولى والوصى ليس بولى لها ألا ترى أن قوله [ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً] فلو وجب لها قود لم يكن الوصى لها ولياً فى ذلك ولم يستحق الولاية فيه فثبت أن الوصى لا يقع عليه اسم الولى فواجب أن لا يجوز تزويجه إياها إذ ليس بولى لها ٥ فإن قيل فواجب على هذا أن لا يكون الأخ أو العم ولياً للصغيرة لأنهما لا يستحقان الولاية فى القصاص ٥ قيل له لم نجعل عدم الولاية فى القصاص علة فى ذلك حتى يلزمنا عليها وإنما بينا أن ذلك الاسم لا يتناوله ولا يقع عليه من جهة ما يستحق من التصرف فى المال وأما الأخ والعم فهما وليان لأنهما من العصبات واحد لا يمتنع من إطلاق اسم الولى على العصبات قال الله تعالى [وإنى خفت الموالى من ورائى] قيل إنه أراد به بنى أعمامه وعصباته فاسم الولى يقع على العصبات ولا يقع على الوصى فلما قال ﷺ لا نكاح إلا بولى انتفى بذلك جواز تزويج الوصى للصغيرة إذ ليس بولى وقال ﷺ أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وفى لفظ آخر بغير إذن مواليها فنكاحها باطل فقد اقتضى بطلان نكاح المجنونة والبكر الكبيرة إذا زوجها الوصى أو تزوجت بإذن الوصى دون إذن الولى لحكم النبي ﷺ ببطلان نكاحها إذ كانت متزوجة بغير إذن وليها وأيضاً فإن هذه الولاية فى النكاح مستحقة بالميراث لما دللنا عليه وليس الوصى من أهل الميراث فلا ولاية له وأيضاً فإن السبب الذى به يستحق الولاية فى النكاح هو النسب وذلك لا يصح النقل فيه ولا يستحقه الوصى لعدم السبب الذى به يستحق الولاية وليس التصرف فى المال بعد الموت كالتصرف فى النكاح لأن المال يصح النقل فيه والنكاح لا يصح النقل فيه إلى غير الزوجين فلم يجز أن يكون للوصى ولاية فيه وليس الوصى كالوكيل فى حال حياة الأب لأن الوكيل يتصرف بأمر الموكل وأمره باق لجواز تصرفه وأمر الميت منقطع فيما لا يصح فيه النقل وهو النكاح فلذلك اختلفا ٥ فإن قيل فإن الحاكم يزوج عندكم الصغيرين مع عدم الميراث والولاية من طريق النسب ٥ قيل له إن الحاكم قائم مقام جماعة المسلمين فيما يتصرف فيه من ذلك وجماعة المسلمين هم من أهل ميراث

الصغيرين وهم باقون فاستحق الولاية من حيث هو كالوكيل لهم وهم من أهل ميراثه لأنه لو مات ولا وارث له من ذوى أنسابه ورثه المسلمون . وفى هذه الآية دلالة أيضاً على أن للأب تزويج ابنته الصغيرة من حيث دلت على جواز تزويج سائر الأولياء إذ كان هو أقرب الأولياء ولا نعلم فى جواز ذلك خلافاً بين السلف والخلف من فقهاء الأمصار إلا شيئاً رواه بشر بن الوليد عن ابن شبرمة أن تزويج الآباء على الصغار لا يجوز وهو مذهب الأصم ويدل على بطلان هذا المذهب سوى ما ذكرنا من دلالة هذه الآية قوله تعالى [واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن] فحكم بصحة طلاق الصغيرة التى لم تحض والطلاق لا يقع إلا فى نكاح صحيح فتضمنت الآية جواز تزويج الصغيرة . ويدل عليه أن النبى ﷺ تزوج عائشة وهى بنت ست سنين زوجها إياه أبو بكر الصديق رضى الله عنه وقد حوى هذا الخبر معنيين أحدهما جواز تزويج الأب الصغيرة والآخر أن لا خيار لها بعد البلوغ لأن النبى ﷺ لم يخيرها بعد البلوغ وأما قوله تعالى [ما طاب لكم من النساء] فإن مجاهداً قال معناه أنكحوا نكاحاً طيباً وعن عائشة والحسن وأبى مالك ما أحل لكم وقال الفراء أراد بقوله تعالى [ما طاب] المصدر كأنه قال فانكحوا من النساء الطيب أى الحلال قال ولذلك جاز أن يقول ما ولم يقل من . وأما قوله تعالى [مثنى وثلاث ورباع] فإنه إباحة للثنتين إن شاء وللثلاث إن شاء وللرباع إن شاء على أنه مخير فى أن يجمع فى هذه الأعداد من شاء قال فإن خاف أن لا يعدل اقتصر من الأربع على الثلاث فإن خاف أن لا يعدل اقتصر من الثلاث على الإثنتين فإن خاف أن لا يعدل بينهما اقتصر على الواحدة . وقيل إن الواو ههنا بمعنى أو كأنه قال مثنى أو ثلاث أو رباع وقيل أيضاً فيه أن الواو على حقيقتها ولكنه على وجه البدل كأنه قال وثلاث بدلا من مثنى ورباع بدلا من ثلاث لا على الجمع بين الأعداد ومن قال هذا قال أنه لو قيل بأو لجاز أن لا يكون الثلاث لصاحب المثنى ولا الرباع لصاحب الثلاث فأفاد ذكر الواو إباحة الأربع لكل أحد ممن دخل فى الخطاب وأيضاً فإن المثنى داخل فى الثلاث والثلاث فى الرباع إذ لم يثبت أن كل واحد من الأعداد مراد مع الأعداد الأخر على وجه الجمع فتكون تسعاً وهذا كقوله تعالى [قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها]

إلى قوله [وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام] والمعنى في أربعة أيام باليومين المذكورين
بدياً ثم قال [فقضاهن سبع سموات في يومين] ولولا أن ذلك كذلك لصارت الأيام
كلها ثمانية وقد علم أن ذلك ليس كذلك لقوله تعالى [خلق السموات والأرض في ستة
أيام] فكذلك المثنى داخل في الثلاث والثلاث في الرباع فجميع ما أباحته الآية من العدد
أربع لا زيادة عليها وهذا العدد إنما هو للأحرار دون العبيد في قول أصحابنا والثوري
والليث والشافعي وقال مالك للعبد أن يتزوج أربعاً والدليل على أن الآية في الأحرار
دون العبيد قوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم] إنما هو مختص بالأحرار لأن العبد
لا يملك عقد النكاح لاتفاق الفقهاء أنه لا يجوز له أن يتزوج إلا بإذن المولى وأن المولى
أملك بالعقد عليه منه بنفسه لأن المولى لو زوجه وهو كاره لجاز عليه ولو تزوج هو بغير
إذن المولى لم يجز نكاحه وقال النبي ﷺ أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر وقال الله
تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] فلما كان العبد لا يملك عقد النكاح
لم يكن من أهل الخطاب بالآية فوجب أن تكون الآية في الأحرار وأيضاً لا يختلفون
أن للرق تأثيراً في نقصان حقوق النكاح المقدرة كالطلاق والعدة فلما كان العدد من
حقوق النكاح وجب أن يكون للعبد النصف مما للحر وقد روى عن ستة من الصحابة أن
العبد لا يتزوج إلا اثنتين ولا يروى عن أحد من نظرائهم خلافه فيما نعلمه ه وقد روى
سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة قال قال عمر بن الخطاب ينكح العبد اثنتين ويطلق
اثنتين وتعتد الأمة حيضتين فإن لم تحض فشهر ونصف وروى الحسن وابن سيرين عن
عمر وعبد الرحمن بن عوف أن العبد لا يحل له أكثر من امرأتين وروى جعفر بن محمد
عن أبيه أن علياً قال لا يجوز للعبد أن ينكح فوق اثنتين وروى حماد عن إبراهيم أن عمر
وعبد الله قالا لا ينكح العبد أكثر من اثنتين وشعبة عن الحكم عن الفضل بن العباس قال
يتزوج العبد اثنتين وابن سيرين قال قال عمر أيكم يعلم ما يحل للعبد من النساء فقال رجل
من الأنصار أنا فقال عمر كم قال اثنتين فسكت ومن يشاوره عمر ويرضى بقوله فالظاهر
أنه صحابي وروى ليث عن الحكم قال اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على أن العبد لا يجمع
من النساء فوق اثنتين فقد ثبت بإجماع أئمة الصحابة ما ذكرناه ولا نعلم أحداً من نظرائهم
قال أنه يتزوج أربعاً فمن خالف ذلك كان محجوجاً بإجماع الصحابة وقد روى نحو قولنا

عن الحسن وإبراهيم وابن سيرين وعطاء والشعبي . فإن قيل روى يحيى ابن حمزة عن أبي وهب عن أبي الدرداء قال يتزوج العبد أربعاً وهو قول مجاهد والقاسم وسالم وربيعة الرأي . قيل له إسناد حديث أبي الدرداء فيه رجل مجهول وهو أبو وهب ولو ثبت لم يجز الاعتراض به على قول الأئمة الذين ذكرنا أقاويلهم واستفاض ذلك عنهم وقد ذكر الحكم وهو من جلة فقهاء التابعين إجماع أصحاب رسول الله ﷺ أن العبد لا يتزوج أكثر من اثنتين . وأما قوله تعالى [فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة] فإن معناه والله أعلم العدل في القسم بينهن لما قال تعالى في آية أخرى [ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل] والمراد ميل القلب وتعدل الذي يمكنه فعله ويخاف أن لا يفعل إظهار الميل بالفعل فأمره الله تعالى بالاقتصار على الواحدة إذا خاف إظهار الميل والجور ومجانبة العدل . وقوله عطفاً على ما تقدم من إباحة العدد المذكور بعقد النكاح [أو ما ملكت أيمانكم] يقتضي حقيقته وظاهره إيجاب التخيير بين أربع حرائر وأربع إماء بعقد النكاح فيوجب ذلك تخييره بين تزويج الحرة والأمة وذلك لأن قوله تعالى [أو ما ملكت أيمانكم] كلام مستقل بنفسه بل هو مضمن بما قبله وفيه ضمير لا يستغني عنه وضميره ما تقدم ذكره مظهراً في الخطاب وغير جائز لنا إضمار معنى لم يتقدم له ذكر إلا بدلالة من غيره فلم يجز لنا أن نجعل الضمير في قوله تعالى [أو ما ملكت أيمانكم] الوطء فيكون تقديره قد أبحت لكم وطء ملك اليمين لأنه ليس في الآية ذكر الوطء وإنما الذي في أول الآية ذكر العقد لأن قوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم] لا خلاف أن المراد به العقد فوجب أن يكون قوله تعالى [أو ما ملكت أيمانكم] ضميره أو فانكحوا ما ملكت أيمانكم وذلك النكاح هو العقد فالضمير الراجع إليه أيضاً هو العقد دون الوطء . فإن قيل لما صلح أن يكون النكاح اسماً للوطء ثم عطف عليه قوله [أو ما ملكت أيمانكم] صار كقوله فانكحوا ما ملكت أيمانكم فيكون معناه الوطء في هذا الموضع وإن كان معناه العقد في أول الخطاب . قيل له لا يجوز هذا لأنه إذا كان ضميره ما تقدم ذكره بدياً في أول الخطاب فوجب أن يكون بعينه ومعناه المراد به ضميراً فيه فإذا كان النكاح المذكور هو العقد فكأنه قيل فاعقدوا عقدة النكاح فيما طاب لكم فإذا أضمره في ملك اليمين كان الضمير هو العقد إذ لم يجر للوطء ذكر من جهة المعنى ولا من طريق اللفظ

فامتنع من أجل ذلك إضمار الوطء فيه وإن كان اسم النكاح قد يتناوله ومن جهة أخرى أنه لما لم يكن في الآية ذكر النكاح إلا ماتقدم في أولها وثبت أن المراد به العقد لم يجز أن يكون ضمير ذلك اللفظ بعينه وطء لامتناع أن يكون لفظ واحد مجازاً حقيقة لأن أحد المعنيين يتناوله اللفظ مجازاً والآخر حقيقة ولا يجوز أن ينتظمهما لفظ واحد فوجب أن يكون ضميره عقد النكاح المذكور بدياً في الآية ، فإن قيل الذي يدل على أن ضميره هو الوطء دون العقد إضافته لملك اليمين إلى المخاطبين ومعلوم استحالة تزوجه بملك يمينه ويجوز له وطء ملك يمينه فعلمنا أن المراد الوطء دون العقد ، قيل له لما أضاف ملك اليمين إلى الجماعة كان المراد نكاح ملك يمين الغير كقوله تعالى [ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات] فأضاف عقد النكاح على ملك أيمانهم إليهم والخطاب متوجه إلى كل واحد في إباحة تزويج ملك غيره كذلك قوله تعالى [أو ما ملكت أيمانكم] محمول على هذا المعنى فليس إذاً فيما ذكرت دليل على وجوب إضمار لا ذكر له في الخطاب فوجب أن يكون ضميره ماتقدم ذكره مظهراً وهو عقد النكاح ، وفيما وصفنا دليل على اقتضاء الآية التخيير بين تزوج الأمة والحرة لمن يستطيع أن يتزوج حرة لأن التخيير لا يصح إلا فيما يمكنه فعل كل واحد منهما على حاله فقد حوت هذه الآية الدلالة من وجهين على جواز تزويج الأمة مع وجود الطول إلى الحرة أحدهما عموم قوله تعالى [فانكحوا ماطاب لكم من النساء] وذلك شامل للحرائر والإماء لوقوع اسم النساء عليهن والثاني قوله تعالى [أو ما ملكت أيمانكم] وذلك يقتضي التخيير بينهن وبين الحرائر في التزويج وقد قدمنا دلالة قوله تعالى [ولأمة مؤمنة خير من مشركة] على ذلك في سورة البقرة ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم] وذلك عموم شامل للحرائر والإماء وغير جائز تخصيصه إلا بدلالة ، وأما قوله تعالى [ذلك أدنى ألا تعولوا] فإن ابن عباس والحسن ومجاهد وأبا رزين والشعبي وأبا مالك وإسماعيل وعكرمة وقتادة قالوا يعني لا تميلوا عن الحق وروى إسماعيل ابن أبي خالد عن أبي مالك الغفاري ذلك أدنى ألا تعولوا أن لا تميلوا وأنشد عكرمة شعراً لأبي طالب :

بميزان صدق لا يخس شعيرة ووزان قسط وزنه غير عائل

قال غير مائل قال أهل اللغة أصل العول المجاوزة للحد فالعول فى الفريضة مجاوزة حد السهام المسماة والعول الميل الذى هو خلاف العدل لخروجه عن حد العدل وعال يعول إذا جار وعال يعيل إذا تبختر وعال يعيل إذا افتقر حكى لنا ذلك أبو عمر غلام ثعلب وقال الشافعى فى قوله تعالى [ذلك أدنى ألا تعولوا] معناه أن لا يكثر من تعولون قال وهذا يدل على أن على الرجل نفقة امرأته وقد خطأه الناس فى ذلك من ثلاثة أوجه أحدها أنه لا خلاف بين السلف وكل من روى عنه تفسير هذه الآية أن معناه أن لا تميلوا وأن لا تجوروا وإن هذا الميل هو خلاف العدل الذى أمر الله به من القسم بين النساء والثانى خطاؤه فى اللغة لأن أهل اللغة لا يختلفون فى أنه لا يقال فى كثرة العيال عال يعول ذكره المبرد وغيره من أئمة اللغة وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى أن لا تعولوا قال أن لا تجوروا يقال علت على أى جرت والثالث أن فى الآية ذكر الواحدة أو ملك اليمين والإماء فى العيال بمنزلة النساء ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا أنه لم يرد كثرة العيال وأن المراد نفى الجور والميل بتزويج امرأة واحدة إذ ليس معها من يلزمها القسم بينه وبينها لا قسم للإماء بملك اليمين والله أعلم .

باب هبة المرأة المهر لزوجها

قال الله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شىء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] روى عن قتادة وابن جريج فى قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] قالا فريضة كأنهما ذهبا إلى نحلة الدين وإن ذلك فرض فيه وروى عن أبى صالح فى قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] قال كان الرجل إذا زوج موليته أخذ صداقها فنهوا عن ذلك فجعله خطاباً للأولياء أن لا يحبسوا عنهن المهور إذا قبضوها إلا أن معنى النحلة يرجع إلى ما ذكره قتادة فى أنها فريضة وهذا على معنى ما ذكره الله عقيب ذكر المواريث فريضة من الله ه قال بعض أهل العلم إنما سمى المهر نحلة والنحلة فى الأصل العطية والهبة فى بعض الوجوه لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً لأن البضع فى ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله ألا ترى أنها لو وطئت بشبهة كان المهر لها دون الزوج فإنما سمى المهر نحلة لأنه لم يعتض من قبلها عوضاً يملكه فكان فى معنى النحلة التى ليس بإزائها بدل وإنما الذى يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى

في قوله تعالى [نحلة] يعني بطيبة أنفسكم يقول لا تعطوهن مهورهن وأنتم كارهون ولكن آتوهم ذلك وأنفسكم به طيبة وإن كان المهر لهن دونكم قال أبو بكر فجائز على هذا المعنى أن يكون إنما سماه نحلة لأن النحلة هي العطية وليس يكاد يفعلها الناحل إلا متبرعا بها طيبة بها نفسه فأمر بإيتاء النساء مهورهن بطيبة من أنفسهم كالعطية التي يفعلها المعطي بطيبة من نفسه * ويحتج بقوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] في إيجاب كمال المهر للمخلو بها لاقتضاء الظاهر له * وأما قوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا] فإنه يعني عن المهر لما أمرهم بإيتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه * قال قتادة في هذه الآية ما طابت به نفسها من غير كره فهو حلال وقال علقمة لامرأته أطعميني من الهنيء والمريء * فتضمنت الآية معاني منها أن المهر لها وهي المستحقة له لا حق للولي فيه ومنها أن على الزوج أن يعطيها بطيبة من نفسه ومنها جواز هبتها المهر للزوج والإباحة للزوج في أخذه بقوله تعالى [فكلوه هنيئا مريئا] ومنها تساوي قبل قبضها للمهر وترك قبضها في جواز هبتها المهر لأن قوله تعالى [فكلوه هنيئا مريئا] يدل على المعنيين ويدل أيضا على جواز هبتها المهر قبل القبض لأن الله تعالى لم يفرق بينهما * فإن قيل قوله تعالى [فكلوه هنيئا مريئا] يدل على أن المراد فيما تعين من المهر بأن يكون عرضا بعينه فقبضته أو لم تقبضه أو دراهم قد قبضتها فأما دين في الذمة فلا دلالة في الآية على جواز هبتها له إذ لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قيل له ليس المراد في ذلك مقصورا على ما يتأتى فيه الأكل دون ما لا يتأتى لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خاصا في المهر إذا كان شيئا مأكولا وقد عقل من مفهوم الخطاب أنه غير مقصور على المأكول منه دون غيره لأن قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] عام في المهور كلها سواء كانت من جنس المأكول أو من غيره وقوله تعالى [فكلوه هنيئا مريئا] شامل لجميع الصدقات المأمور بإيتائها فدل أنه لا اعتبار بلفظ الأكل في ذلك وإن المقصد فيه جواز استباحته بطيبة من نفسها وقال الله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما] وقال تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] وهو عموم في النهي عن سائر وجوه التصرف في مال اليتيم من الديون والأعيان المأكول وغير المأكول وشامل للنهي في أخذ أموال الناس إلا على وجه

التجارة عن تراض وليس المأكول بأولى بمعنى الآية من غيره وإنما خص الأكل بالذكر لأنه معظم ما يبتغى له الأموال إذ به قوام بدن الإنسان وفي ذكره الأكل دلالة على ما دونه وهذا كقوله تعالى [إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] فخص البيع بالذكر وإن كان ما عداه من سائر ما يشغله عن الصلاة بمثابته في النهي لأن الاشتغال بالبيع من أعظم أمورهم في السعي في طلب معايشهم فعقل من ذلك إرادة ما هو دونه وأنه أولى بالنهي إذ قد نهاهم عما هم إليه أحوج والحاجة إليه أشد وكما قال تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] فخص اللحم بذكر التحريم وسائر أجزائه مثله دونه لأنه معظم ما يراد منه وينتفع به فكان في تحريمه أعظم منافعه دلالة على ما دونه فكذلك قوله تعالى [فكلوه هنيئاً مريئاً] قد اقتضى جواز هبتها المهر من أي جنس كان عيناً أو ديناً قبضته أو لم تقبضه ، ومن جهة أخرى أنه إذا جازت هبتها المهر إذا كان مقبوضاً معيناً فكذلك حكمه إذا كان ديناً لأنه قد ثبت جواز تصرفها في مالها فلا يختلف حكم العين والدين فيه ولأن أحداً لم يفرق بينهما ، وقد دلت هذه الآية على جواز هبة الدين والبراءة منه كما جازت هبة المرأة المهر وهو دين ويدل أيضاً على أن من وهب لإنسان ديناً له عليه أن البراءة قد وقعت بنفس الهبة لأن الله تعالى قد حكم بصحتها وإسقاطه عن ذمته ويدل على أن من وهب لإنسان مالا فقبضه وتصرف فيه أنه جائز له ذلك وإن لم يقل بلسانه قد قبلت لأن الله تعالى قد أباح له أكل ما وهبته من غير شرط القبول بل يكون التصرف فيه بحضرته حين وهبه قبولا ويدل على أنها لو قالت قد طابت لك نفساً عن مهري وأرادت الهبة والبراءة أن ذلك جائز لقوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وقد اختلف الفقهاء في هبة المرأة مهرها لزوجها فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والشافعي إذا بلغت المرأة واجتمع لها عقلها جاز لها التصرف في مالها بالهبة أو غيرها بكراً كانت أو ثيباً وقال مالك لا يجوز أمر البكر في مالها ولا ما وضعت عن زوجها من الصداق وإنما ذلك إلى أبيها في العفو عن زوجها ولا يجوز لغير الأب من أوليائها ذلك قال وبيع المرأة ذات الزوج دارها وخادمها جائز وإن كره الزوج إذا أصابت وجه البيع فإن كانت فيه محاباة كان من ثلث مالها وإن تصدقت أو وهبت أكثر من الثلث لم يجز من ذلك قليل ولا كثير قال مالك والمرأة الأيم

إذا لم يكن لها زوج فى مالها كالرجل فى ماله سواء وقال الأوزاعى لا تجوز عطية المرأة حتى تلد وتكون فى بيت زوجها سنة وقال الليث لا يجوز عتق المرأة ذات الزوج ولا صدقتها إلا فى الشيء اليسير الذى لابد لها منه لصلة رحم أو غيره ذلك مما يتقرب به إلى الله تعالى قال أبو بكر الآية قاضية بفساد هذه الأقوال شاهدة بصحة قول أصحابنا الذى قدمنا لقوله عز وجل [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] ولم يفرق فيه بين البكر والثيب ولا بين من أقامت فى بيت زوجها سنة أو لم تقم وغير جائز الفرق بين البكر والثيب فى ذلك إلا بدلالة تدل على خصوص حكم الآية فى الثيب دون البكر وأجاز مالك هبة الأب والله تعالى أمرنا بإعطائها جميع الصداق إلا أن تهب هى شيئاً منه له فالآية قاضية ببطلان هبة الأب لأنه مأمور بإيتاء جميع الصداق إلا أن تطيب نفسها بتركه ولم يشرط الله تعالى طيبة نفس الأب فمنع ما أباحه الله له بطيبة نفسها من مهرها وأجاز ما حظره الله تعالى من منع شيء من مهرها إلا بطيبة نفسها بهبة الأب وهذا الإعتراض على الآية من وجهين بغير دلالة أحدهما منعها الهبة مع اقتضاء ظاهر الآية لجوازها والثانى جواز هبة الأب مع أمر الله الزوج بإعطائها الجميع إلا أن تطيب نفساً بتركه ويدل على ذلك قوله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] فمنع أن يأخذ منها شيئاً مما أعطاها إلا برضاها بالفدية فقد شرط رضا المرأة ولم يفرق مع ذلك بين البكر والثيب ويدل عليه حديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود أن النبى ﷺ قال للنساء تصدقن ولو من حليكن وفى حديث ابن عباس أن النبى ﷺ خرج يوم الفطر فصلى ثم خطب ثم أتى النساء فأمرهن أن يتصدقن ولم يفرق فى شيء منه بين البكر والثيب ولأن هذا حجر ولا يصح الحجر على من هذه صفته والله أعلم .

باب دفع المال إلى السفهاء

قال الله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً] قال أبو بكر قد اختلف أهل العلم فى تأويل هذه الآية فقال ابن عباس لا يقسم الرجل ماله على أولاده فيصير عيالا عليهم بعد إذ هم عيال له والمرأة من أسفه السفهاء فتأول ابن عباس الآية

على ظاهرها ومقتضى حقيقتها لأن قوله تعالى [أموالكم] يقتضى خطاب كل واحد منهم بالنهى عن دفع ماله إلى السفهاء لما فى ذلك من تضييعه لعجز هؤلاء عن القيام بحفظه وتثميره وهو يعنى به الصبيان والنساء الذين لا يكملون لحفظ المال ويدل ذلك أيضاً على أنه لا ينبغى له أن يوكل فى حياته بماله ويجعله فى يد من هذه صفته وأن لا يوصى به إلى أمثالهم ويدل أيضاً على ورثته إذا كانوا صغاراً أنه لا ينبغى أن يوصى بماله إلا إلى أمين مضطلع بحفظه عليهم ٥ وفيه الدلالة على النهى عن تضييع المال ووجوب حفظه وتدبيره والقيام به لقوله تعالى [التى جعل الله لكم قياماً] فأخبر أنه جعل قوام أجسادنا بالمال فمن رزقه الله منه شيئاً فعليه إخراج حق الله تعالى منه ثم حفظ ما بقى وتجنب تضييعه وفى ذلك ترغيب من الله تعالى لعباده فى إصلاح المعاش وحسن التدبير وقد ذكر الله تعالى ذلك فى مواضع من كتابه العزيز منه قوله تعالى [ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين] وقوله تعالى [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً] وقوله تعالى [والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا] وما أمر الله به من حفظ الأموال وتحصين الديون بالشهادات والكتاب والرهن على ما بينا فيما سلف وقد قيل فى قوله تعالى [التى جعل الله لكم قياماً] يعنى أنه جعلكم قواماً عليها فلا تجعلوها فى يد من يضيعها ٥ والوجه الثانى من التأويل ما روى سعيد بن جبير أنه أراد لا تؤتوا السفهاء أموالهم وإنما أضافها إليهم كما قال الله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] يعنى لا يقتل بعضكم بعضاً وقوله تعالى [فاقتلوا أنفسكم] وقوله تعالى [فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم] يريد من يكون فيها وعلى هذا التأويل يكون السفهاء محجوراً عليهم فيكونون ممنوعين من أموالهم إلى أن يزول السفه ٥ وقد اختلف فى معنى السفهاء ههنا فقال ابن عباس السفيه من ولدك وعيالك وقال المرأة من أسفه السفهاء وقال سعيد بن جبير والحسن والسدى والضحاك وقتادة النساء والصبيان وقال بعض أهل العلم كل من يستحق صفة سفيه فى المال من محجور عليه وغيره وروى الشعبى عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل أعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى [ولا تؤتوا السفهاء أموالكم] ورجل داين رجلا فلم يشهد عليه وروى عن مجاهد أن السفهاء النساء وقيل إن أصل السفه

خفة الحلم ولذلك سمي الفاسق سفيها لأنه لا وزن له عند أهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله وليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وإنما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ المال ه فإن قيل لا خلاف أنه جائز أن يهب النساء والصبيان المال وقد أراد بشير أن يهب لابنه النعمان فلم يمنعه النبي ﷺ منه إلا لأنه لم يعط سائر بنيه مثله فكيف يجوز حمل الآية على منع إعطاء السفهاء أموالنا ه قيل له ليس المعنى فيه التمليك وهبة المال وإنما المعنى فيه أن يجعل الأموال في أيديهم وهم غير مضطلعين بحفظها وجائز للإنسان أن يهب الصغير والمرأة كما يهب الكبير العاقل ولكنه يقبضه له من يلي عليه ويحفظ ماله ولا يضيعه وإنما منعنا الله تعالى بالآية أن نجعل أموالنا في أيدي الصغار والنساء اللاتي لا يكملن بحفظها وتدبيرها ه وقوله عز وجل [وارزقوهم فيها واكسوهم] يعني وارزقوهم من هذه الأموال لأن في ههنا بمعنى من إذ كانت حروف الصفات تتعاقب فيقام بعضها مقام بعض كما قال تعالى [ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم] وهو بمعنى مع فنهانا الله عن دفع الأموال إلى السفهاء الذين لا يقومون بحفظها وأمرنا بأن نرزقهم منها ونكسوهم ه فإن قيل كان مراد الآية النهي عن إعطائهم مالنا على ما اقتضى ظاهرها ففي ذلك دليل على وجوب نفقة الأولاد السفهاء والزوجات لأمره إيانا بالإنفاق عليهم من أموالنا وإن كان تأويلها ما ذهب إليه القائلون بأن مرادها أن لا نعطيهم أموالهم وهم سفهاء فإنما فيه الأمر بالإنفاق عليهم من أموالهم وهذا يدل على الحجر من وجهين أحدهما منعهم من أموالهم والثاني إجازته تصرفنا عليهم في الإنفاق عليهم وشرى أقواتهم وكسوتهم ه وقوله تعالى [وقولوا لهم قولا معروفا] قال مجاهد وابن جريج قولا معروفا عدة جميلة بالبر والصلة على الوجه الذي يجوز ويحسن ويحتمل أن يريد به إجمال المخاطبة لهم وإلانة القول فيما يخاطبون به كقوله تعالى [فأما اليتيم فلا تقهر] وكقوله [وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا] وقد قيل إنه جائز أن يكون القول المعروف ههنا التأديب والتنبيه على الرشد والصلاح والهداية للأخلاق الحسنة ويحتمل أن يريد به إذا أعطيتموهم الرزق والكسوة من أموالكم أن تجملوا لهم القول ولا تؤذوهم بالتذمر عليهم والاستخفاف بهم كما قال تعالى [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا

معروفا ، يعنى والله أعلم إجمال اللفظ وترك التذمر والامتنان وكما قال تعالى [لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى] وجائز أن تكون هذه المعانى كلها مرادة بقوله تعالى [وقولوا لهم قولا معروفاً] والله أعلم .

باب دفع المال إلى اليتيم

قال الله تعالى [وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] قال الحسن ومجاهد وقتادة والسدى يعنى اختبروهم فى عقولهم ودينهم قال أبو بكر أمرنا باختبارهم قبل البلوغ لأنه قال [وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح] فأمر بابتلائهم فى حال كونهم يتامى ثم قال [حتى إذا بلغوا النكاح] فأخبر أن بلوغ النكاح بعد الابتلاء لأن حتى غاية مذكورة بعد الإبتلاء فدلت الآية من وجهين على أن هذا الإبتلاء قبل البلوغ وفى ذلك دليل على جواز الإذن للصغير الذى يعقل فى التجارة لأن ابتلاءه لا يكون إلا باستبراء حاله فى العلم بالتصرف وحفظ المال ومتى أمر بذلك كان مأذوناً فى التجارة * وقد اختلف الفقهاء فى إذن الصبى فى التجارة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح جائز للأب أن يأذن لابنه الصغير فى التجارة إذا كان يعقل الشرى والبيع وكذلك وصى الأب أو الجد إذا لم يكن وصى أب ويكون بمنزلة العبد المأذون له وقال ابن القاسم عن مالك لا أرى إذن الأب والوصى للصبى فى التجارة جائزاً وإن لحقه فى ذلك دين لم يلزم الصبى منه شىء وقال الربيع عن الشافعى فى كتابه فى الإقرار وما أقر به الصبى من حق الله تعالى أو الآدمى أو حق فى مال أو غيره فإقراره ساقط عنه سواء كان الصبى مأذوناً له فى التجارة أذن له أبوه أو وليه من كان أو حاكم ولا يجوز للحاكم أن يأذن له فإن فعل فإقراره ساقط عنه وكذلك شراؤه وبيعه مفسوخ قال أبو بكر ظاهر الآية يدل على جواز الإذن له فى التجارة لقوله تعالى [وابتلوا اليتامى] والابتلاء هو اختبارهم فى عقولهم ومذاهبهم وحزمهم فيما يتصرفون فيه فهو عام فى سائر هذه الوجوه وليس لأحد أن يقتصر بالإختبار على وجه دون وجه فيما يحتمله اللفظ والإختبار فى استبراء حاله فى المعرفة بالبيع والشرى وضبط أموره وحفظ ماله ولا يكون إلا بإذن له فى التجارة ومن قصر الإبتلاء على اختبار عقله بالكلام دون التصرف فى التجارة وحفظ المال فقد خص عموم اللفظ بغير دلالة * فإن قيل

الذى يدل على أنه لم يرد الإذن له فى التصرف فى حال الصغر ، قوله تعالى فى نسق التلاوة [فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] وإنما أمر بدفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد ولو جاز الإذن له فى التجارة فى صغره لجاز دفع المال إليه فى حال الصغر والله تعالى إنما أمر بدفع المال إليه بعد البلوغ وإيناس الرشد قيل له ليس الإذن له فى التجارة من دفع المال إليه فى شيء لأن الإذن هو أن يأمره بالبيع والشرى وذلك ممكن بغير مال فى يده كما يأذن للعبد فى التجارة من غير مال يدفعه إليه فنقول إن الآية اقتضت الأمر بابتلائه ومن الإبتلاء الإذن له فى التجارة وإن لم يدفع إليه ما لا ثم إذا بلغ وقد أونس منه رشده دفع المال إليه ولو كان الإبتلاء لا يقتضى اختباره بالإذن له فى التصرف فى الشرى والبيع وإنما هو اختبار عقله من غير استبراء حاله فى ضبطه وعلمه بالتصرف لما كان للإبتلاء وجه قبل البلوغ فلما أمر بذلك قبل البلوغ علمنا أن المراد اختبار أمره بالتصرف ولأن اختبار صحة عقله لا ينبيء عن ضبطه لأموره وحفظه لماله وعلمه بالبيع والشرى ومعلوم أن الله تعالى أمر بالإحتياط له فى استبراء أمره فى حفظ المال والعلم بالتصرف فوجب أن يكون الإبتلاء المأمور به قبل البلوغ مأموراً بذلك لا لاختبار صحة عقله فحسب وأيضاً فإن لم يجز الإذن له فى التجارة قبل البلوغ لأنه محجور عليه فالإبتلاء إذاً ساقط من هذا الوجه فلا يخلو بعد البلوغ متى أردنا التوصل إلى إيناس رشده من أن نختبره بالإذن له فى التجارة أو لا نختبره بذلك فإن وجب اختباره فقد أجزت له التصرف وهو عندك محجور عليه بعد البلوغ إلى إيناس الرشد فإن جاز الإذن له فى التجارة وهو محجور عليه بعد البلوغ فقد أخرجته من الحجر وإن لم يخرج من الحجر وهو ممنوع من ماله بعد البلوغ وهو مأذون له فهلا أذنت له قبل البلوغ فى التجارة لاستبراء حاله كما يستبرأ بها بالإذن بعد البلوغ مع بقاء الحجر إلى إيناس الرشد وإن لم يستبرأ حاله بعد البلوغ بالإذن فكيف يعلم إيناس الرشد منه فقول المخالف لا يخلو من ترك الإبتلاء أو دفع المال قبل إيناس الرشد ويدل على جواز الإذن للصغير فى التجارة ماروى أن النبى ﷺ أمر عمر بن أبى سلمة وهو صغير بتزويج أم سلمة إياه وروى عبد الله ابن شداد أنه أمر سلمة بن أبى سلمة بذلك وهو صغير وفى ذلك دليل على جواز الاذن له فى التصرف الذى يملكه عليه غيره من بيع أو شرى ألا ترى أنه يقتضى جواز توكيل

الأب إياه بشرى عبد للصغير أو بيع عبد له هذا هو معنى الإذن له فى التجارة وأما تأويل من تأول قوله تعالى [وابتلوا اليتامى] على اختبارهم فى عقولهم ودينهم فإن اعتبار الدين فى دفع المال غير واجب باتفاق الفقهاء لأنه لو كان رجلا فاسقاً ضابطاً لأموره عالما بالتصرف فى وجوه التجارات لم يجز أن يمنع ماله لأجل فسقه فعلمنا أن اعتبار الدين فى ذلك غير واجب وإن كان رجلا ذا دين وصلاح إلا أنه غير ضابط لماله يغبن فى تصرفه كان ممنوعا من ماله عند القائلين بالحجر لقلة الضبط وضعف العقل فعلمنا أن اعتبار الدين فى ذلك لا معنى له ٥ وأما قوله تعالى [حتى إذا بلغوا النكاح] فإن ابن عباس ومجاهد والسدى قالوا هو الحلم وهو بلوغ حال النكاح من الإحتلام وأما قوله تعالى [فإن آنستم منهم رشداً] فإن ابن عباس قال فإن علمتم منهم ذلك وقيل أن أصل الإيناس هو الإحساس حكى عن الخليل وقال الله تعالى [إنى آنست ناراً] يعنى أحسستها وأبصرتها وقد اختلف فى معنى الرشد ههنا فقال ابن عباس والسدى الصلاح فى العقل وحفظ المال وقال الحسن وقتادة الصلاح فى العقل والدين وقال إبراهيم النخعى ومجاهد العقل ٥ وروى سماك عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى [فإن آنستم منهم رشداً] قال إذا أدرك بحلم وعقل ووقار قال أبو بكر إذا كان اسم الرشد يقع على العقل لتأويل من تأوله عليه ومعلوم أن الله تعالى شرط رشداً منكوراً ولم يشرط سائر ضروب الرشد اقتضى ظاهر ذلك أن حصول هذه الصفة له بوجود العقل موجباً لدفع المال إليه ومانعاً من الحجر عليه فهذا يحتج به من هذا الوجه فى إبطال الحجر على الحر العاقل البالغ وهو مذهب إبراهيم ومحمد بن سيرين وأبى حنيفة وقد بينا هذه المسألة فى سورة البقرة ٥ وقوله تعالى [فادفعوا إليهم أموالهم] يقتضى وجوب دفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد على ما بينا وهو نظير قوله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] وهذه الشريطة معتبرة فيها أيضاً وتقديره وآتوا اليتامى أموالهم إذا بلغوا وآنستم منهم رشداً ٥ وأما قوله تعالى [ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا] فإن السرف مجاوزة حد المباح إلى المحظور فتارة يكون السرف فى التقصير وتارة فى الإفراط لمجاوزة حد الجائز فى الحالين ٥ وقوله تعالى [وبداراً] قال ابن عباس وقتادة والحسن والسدى مبادرة والمبادرة الإسراع فى الشىء فتقديره النهى عن أكل أموالهم مبادرة أن يكبروا فيطالبوا بأموالهم وفيها دلالة على أنه إذا صار فى

حد الكبر استحق المال إذا كان عاقلا من غير شرط إيناس الرشد لأنه إنما شرط إيناس الرشد بعد البلوغ وأفاد بقوله تعالى [ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا] أنه لا يجوز له إمساك ماله بعد ما يصير فى حد الكبر ولولا ذلك لما كان لذكر الكبر ههنا معنى إذ كان الوالى عليه هو المستحق لماله قبل الكبر وبعده فهذا يدل على أنه إذا صار فى حد الكبر استحق دفع المال إليه وجعل أبو حنيفة حد الكبر فى ذلك خمساً وعشرين سنة لأن مثله يكون جداً ومحال أن يكون جداً ولا يكون فى حد الكبر. والله أعلم.

باب أكل ولى اليتيم من ماله

قال الله تعالى [ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] قال أبو بكر قد اختلف السلف فى تأويله فروى معمر عن الزهرى عن القاسم بن محمد قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال إن فى حجرى أيتاماً لهم أموال وهو يستأذنه أن يصيب منها فقال ابن عباس ألست تهنأ جرباءها قال بلى قال ألست تبغى ضالتها قال بلى قال ألست تلوط حياضها قال بلى قال ألست تفرط عليها يوم ورودها قال بلى قال فاشرب من لبنها غير ناهك فى الحلب ولا مضر بنسل وروى الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس قال الوصى إذا احتاج وضع يده مع أيديهم ولا يكتسى عمامة فشرط فى الحديث الأول عمله فى مال اليتيم فى إباحة الأكل ولم يشرط فى حديث عكرمة وروى ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب قال حدثنى أبو الخير مرثد بن عبد الله اليزنى أنه سأل إناساً من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ عن قوله تعالى [ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] فقالوا فينا نزلت أن الوصى كان إذا عمل فى نخل اليتيم كانت يده مع أيديهم * وقد طعن فى هذا الحديث من جهة سنده ويفسد أيضاً من جهة أنه لو أبيح لهم الأكل لأجل عملهم لما اختلف فيه الغنى والفقير فعلمنا أن هذا التأويل ساقط وأيضاً فى حديث ابن عباس إباحة الأكل دون أن يكتسى منه عمامة ولو كان ذلك مستحقاً لعمله لما اختلف فيه حكم المأكول والملبوس فهذا أحد الوجوه التى تأولت عليه الآية وهو أن يقتصر على الأكل بحسب إذا عمل لليتيم وقال آخرون يأخذه قرضاً ثم يقضيه * وروى شريك عن ابن إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر قال إنى أنزلت مال الله تعالى بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف وقضيت وروى عن عبيدة السلمانى وسعيد بن

جبير وأبي العالية وأبي وائل ومجاهد مثل ذلك وهو أن يأخذ قرضاً ثم يقضيه إذا وجد وقول ثالث قال الحسن وإبراهيم وعطاء بن أبي رباح ومكحول أنه يأخذ منه ما يسد الجوعة ويواري العورة ولا يقضي إذا وجد وقول رابع وهو ما روي عن الشعبي أنه بمنزلة الميتة يتناوله عند الضرورة فإذا أيسر قضاه وإذا لم يوسر فهو في حل وقول خامس وهو ما روى مقسم عن ابن عباس فليستعفف قال بغناه ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف قال فلينفق على نفسه من ماله حتى لا يصيب من مال اليتيم شيئاً حدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا محمد ابن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا منجاب بن الحارث قال حدثنا أبو عامر الأسدي قالا حدثنا سفيان عن الأعمش عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس بمعنى ذلك وقد روى عكرمة عنه أنه يقضي وروي عن ابن عباس أنه منسوخ وقال مجاهد في رواية أخرى فليأكل بالمعروف من مال نفسه ولا رخصة له في مال اليتيم وهو قول الحكم قال أبو بكر فحصل الاختلاف بين السلف على هذه الوجوه وروي عن ابن عباس أربع روايات على ما ذكرنا أحدها أنه إذا عمل لليتيم في إبله شرب من لبنها والثانية أنه يقضي والثالثة لا ينفق من مال اليتيم شيئاً ولكنه يقوت على نفسه من ماله حتى لا يحتاج إلى مال اليتيم والرابعة أنه منسوخ والذي نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضاً ولا غيره غنياً كان أو فقيراً ولا يقرضه غيره أيضاً وقد روى إسماعيل بن سالم عن محمد قال أما نحن فلا نحب للوصي أن يأكل من مال اليتيم قرضاً ولا غيره وهو قول أبي حنيفة وذكر الطحاوي أن مذهب أبي حنيفة أنه يأخذ قرضاً إذا احتاج ثم يقضيه كما روي عن عمر ومن تابعه وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف أنه لا يأكل من مال اليتيم إذا كان مقيما فإن خرج لتقاضي دين لهم أو إلى ضياع لهم فله أن ينفق ويكتسي ويركب فإذا رجع رد الثياب والدابة إلى اليتيم قال وقال أبو يوسف وقوله تعالى [فليأكل بالمعروف] يجوز أن يكون منسوخا بقوله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] قال أبو بكر جعل أبو يوسف الوصي في هذه الحال كالمضارب في جواز النفقة من ماله في السفر وقال ابن عبد الحكم عن مالك ومن كان له يتيم يخلط نفقته بماله فإن كان الذي يصيب اليتيم أكثر مما يصيب وليه من نفقته فلا بأس وإن كان الفضل لليتيم فلا يخالطه ولم يفرق بين الغني والفقير وقال المعافى عن الثوري يجوز لولي اليتيم أن يأكل طعام اليتيم ويكافئه عليه وهذا

يدل على أنه كان يجيز له أن يستقرض من ماله وقال الثوري لا يعجبني أن ينتفع من ماله بشيء وإن لم يكن على اليتيم فيه ضرر نحو اللوح يكتب فيه وقال الحسن بن حي يستقرض الوصي من مال اليتيم إذا احتاج إليه ثم يقضيه ويأكل الوصي من مال اليتيم بقدر عمله فيه إذا لم يضر بالصبي ه قال الله تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً] وقال تعالى [فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا] وقال تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده] وقال تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] وقال تعالى [وأن تقوموا لليتامى بالقسط] وقال تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وهذه الآي محكمة حاظرة لمال اليتيم على وليه في حال الغنى والفقر وقوله تعالى [ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] متشابه يحتمل الوجوه التي ذكرنا فأولى الأشياء بها حملها على موافقة الآي المحكمة وهو من يأكل من مال نفسه بالمعروف لئلا يحتاج إلى مال اليتيم لأن الله تعالى قد أمرنا برد المتشابه إلى المحكم ونهانا عن اتباع المتشابه من غير رد له إلى المحكم قال الله تعالى [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله] وتأويل من تأوله على جواز أخذ مال اليتيم قرضاً أو غير قرض مخالف لمعنى المحكم ومن تأوله على غير ذلك فقد رده إلى المحكم وحمله على معناه فهو أولى وقد روى أن قوله تعالى [فليأكل بالمعروف] منسوخ رواه الحسن بن أبي الحسن بن عطية عن عطية أبيه عن ابن عباس [ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] نسختها الآية التي تليها [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] وروى عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس مثله وروى عيسى بن عبيد الكندي عن عبيد الله بن عمر بن مسلم عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى [ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف] منسوخ بقوله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] فإن قيل روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال ليس لي مال ولي يتيم فقال كل من مال يتيمك غير مسرف ولا متأثل مالاك بماله وروى عمرو بن دينار عن الحسن العوفي عن النبي ﷺ قال يأكل ولي اليتيم من ماله بالمعروف غير متأثل منه مالا ه قيل له غير جائز الاعتراض

بهذين الخبرين على ما ذكرنا من الآي المقتضية لحظر مال اليتيم فإن صح ذلك فهو محمول على الوجه الذي يجوز وهو أن يعمل في مال اليتيم مضاربة فيأخذ منه مقدار ربحه وهذا جائز عندنا وقد روي عن جماعة من السلف نحو ذلك . فإن قيل فإذا جاز أن يأخذ ربح مال اليتيم إذا عمل به مضاربة فلم لا يجوز أن يأكل من ماله إذا عمل فيه كما روي عن ابن عباس في إحدى الروايات عنه أنه إذا كان يهنأ جرباء الإبل ويبغي ضالتها ويلوط حياضها جاز له أن يشرب من لبنها غير مضر بنسل ولا ناهك حلباً وكما روي عن الحسن أن الوصي كان إذا عمل في نخل اليتيم كانت يده مع أيديهم . قيل له لأنه لا يخلو الوصي إذا أعان في الإبل وعمل في النخل من أحد وجهين إما أن يأخذه على وجه الأجرة لعمله أو على غير الأجرة والعوض من العمل فإن كان يأخذه على وجه الأجرة فذلك يفسد من أربعة أوجه أحدها أن الذين أباحوا ذلك له إنما أباحوه في حال الفقر إذ لا خلاف أن الغني لا يجوز له أخذه وهو نص الكتاب في قوله تعالى [ومن كان غنياً فليستعفف] واستحقاق الأجرة لا يختلف فيه الغني والفقير فبطل أن يكون أجرة من هذا الوجه والوجه الثاني أن الوصي لا يجوز له أن يستأجر نفسه لليتيم والوجه الثالث أن الذين أباحوا ذلك لم يشرطوا له شيئاً معلوما والإجارة لا تصح إلا بأجرة معلومة والوجه الرابع أن من أباح ذلك له لم يجعله أجرة فبطل أن يكون ذلك أجرة وليس هو بمنزلة ربح المضاربة إذا عمل به الوصي لأن الربح الذي يستحقه من المال لم يكن قط مالا لليتيم ألا ترى أن ما يشرطه رب المال للمضارب من الربح لم يكن قط ملكا لرب المال ولو كان ملكا لرب المال مشروطاً للمضارب بدلا من عمله لوجب أن يكون مضموناً عليه كالأجرة التي هي مستحقة من مال المستأجر بدلا من عمل الأجير هي مضمونة على المستأجر فلما لم يكن الربح المشروط للمضارب مضمونا على رب المال ثبت أنه لم يكن قط ملكا لرب المال وأنه إنما حدث على ملك المضارب ويدل على ذلك أن مريضاً لو دفع مالا مضاربة وشرط للمضارب تسعة أعشار الربح وهو أكثر من ربح مثله أن ذلك جائز ولا يحتسب بالمشروط للمضارب من ذلك من مال المريض إن مات من مرضه وإن ذلك ليس بمنزلة ما لو استأجره بأكثر من أجرة مثله فيكون ذلك من الثلث فليس إذاً في أخذه ربح المضاربة أخذ شيء من مال اليتيم . فإن قيل هلا كان الوصي في ذلك كسائر العمال والقضاة الذين يعملون ويأخذون أرزاقهم لأجل عملهم

للمسلمين فكذلك الوصي إذا عمل لليتيم جاز له أخذ رزقه بقدر عمله ه قيل له لا خلاف بين الفقهاء أن الوصي لا يجوز له أخذ شيء من مال اليتيم لأجل عمله إذا كان غنياً وقد حظر ذلك عليه نص التنزيل في قوله تعالى [ومن كان غنياً فليستعفف] ولا خلاف مع ذلك أن القضاة والعمال جائز لهم أخذ أرزاقهم مع الغنى ولو كان ما أخذه ولي اليتيم من ماله يجري مجرى رزق القضاة والعمال جاز له أن يأخذه في حال الغنى فدل ذلك على أن ولي اليتيم لا يستحق رزقا من ماله ولا خلاف أيضاً أن القاضي لا يجوز له أن يأخذ من مال اليتيم شيئاً وإليه القيام بأمر الأيتام فثبت بذلك أن سائر الناس ممن لهم الولاية على الأيتام لا يجوز لهم أخذ شيء من أموالهم لا قرضاً ولا غيره كما لا يأخذه القاضي فقيراً كان أو غنياً ه فإن قيل فما الفرق بين رزق القاضي والعامل وبين أخذ ولي اليتيم من ماله مقدار الكفاية وبين أخذ الأجرة ه قيل له إن الرزق ليس بأجرة لشيء وإنما هو شيء جعله الله له ولكل من قام بشيء من أمور المسلمين ألا ترى أن الفقهاء لهم أخذ الأرزاق ولم يعملوا شيئاً يجوز أخذ الأجرة عليه لأن اشتغالهم بالفتيا وتفقيه الناس فرض ولا جائز لأحد أخذ الأجرة على الفروض والمقاتلة وذريتها يأخذون الأرزاق وليست بأجرة وكذلك الخلفاء وقد كان للنبي ﷺ سهم من الخمس والفيء وسهم من الغنيمة إذا حضر القتال وغير جائز لأحد أن يقول أن النبي ﷺ قد كان يأخذ الأجر على شيء مما يقوم به من أمور الدين وكيف يجوز ذلك مع قول الله تعالى [قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ـ و ـ قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى] فثبت بذلك أن الرزق ليس بأجرة ويدلك على هذا أنه قد تجب للفقراء والمساكين والأيتام في بيت المال الحقوق ولا يأخذونها بدلا من شيء فأخذ الأجرة للقاضي ولمن قام بشيء من أمور الدين غير جائز وقد منع القاضي أن يقبل الهدية وسئل عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى [أكالون للسحت] أهو الرشا قال لا ذاك كفر إنما هو هدايا العمال وروي عن النبي ﷺ أنه قال هدايا الأمراء غلول فالقاضي ممنوع من أخذ الأجرة على شيء من أمر القضاء ومحظور عليه قبول الهدايا وتأولها السلف على أنها السحت المذكور في كتاب الله تعالى وولي اليتيم لا يخلو فيما يأخذه من مال اليتيم من أن يأخذه أجرة أو على سبيل رزق القاضي والعامل ومعلوم أن الأجرة إنما تكون على عمل معلوم ومدة معلومة

وأجر معلوم وينبغى أن يتقدم له عقد إجارة ويستوى فيها الغنى والفقير ومن يجيز له أخذ شيء من مال اليتيم على وجه القرض أو على جهة غير القرض فإنه لا يجعله أجرة لما ذكرنا ولاختلاف حكم الغنى والفقير عندهم فيه فثبت أنه ليس بأجرة ولا يجوز له أن يأخذه على حسب ما يأخذه القضاة من الأرزاق لاستواء حال الغنى والفقير من القضاة فيما يأخذونه من الأرزاق واختلاف الغنى والفقير عند مجيزى أخذ ذلك من مال اليتيم ولأن الرزق إنما يجب فى بيت مال المسلمين لا فى مال أحد بعينه من الناس فالمشبه لولى اليتيم فيما يجيز له أخذ شيء من ماله بالقاضى والأجير فيما يأخذانه مغفل للواجب عليه ، ويدل على أن ولى اليتيم لا يحل له أخذ شيء من ماله قول النبي ﷺ فى غنائم خيبر لا يحل لى مما أفاء الله عليكم مثل هذه يعنى وبرة أخذها من بعيره إلا الخمس والخمس مردود فيكم فإذا كان النبي ﷺ فيما يتولاه من مال المسلمين كما ذكرنا فالوصى فيما يتولاه من مال اليتيم أحرى أن يكون كذلك وأيضاً لما كان دخول الوصى فى الوصية على وجه التبرع من غير شرط أجرة كان بمنزلة المستبضع فلا أجرة له ولا يحل له أخذ شيء منه قرضاً ولا غيره كما لا يجوز ذلك للمستبضع ، وقوله تعالى [فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم] قال أبو بكر الآى التى تقدم ذكرها فى أمر الأيتام تدل على أن سبيل الأيتام أن يلى عليهم غيرهم فى حفظ أموالهم والتصرف عليهم فيما يعود نفعه عليهم وهم وصى الأب أو الجد إن لم يكن وصى أب أو وصى الجد إن لم يكن أحد من هؤلاء أو أمين حاكم عدل بعد أن يكون الأمين أيضاً عدلا وكذلك شرط الأوصياء والجد والأب وكل من يتصرف على الصغير لا يستحق الولاية عليه إلا أن يكون عدلا مأموناً فأما الفاسق والمتهم من الآباء والمرتشى من الحكام والأوصياء والأمناء غير المأمونين فإن واحداً من هؤلاء غير جائز له التصرف على الصغير ولا خلاف فى ذلك نعلمه ألا ترى أنه لا خلاف بين المسلمين فى أن القاضى إذا فسق بأخذ الرشا أو ميل إلى هوى وترك الحكم أنه معزول غير جائز الحكم فكذلك حكم الله فيمن ائتمنه على أموال الأيتام من قاض أو وصى أو أمين أو حاكم فغير جائز ثبوت ولايته فى ذلك إلا على شرط العدالة وصحة الأمانة وقد أمر الله تعالى أولياء الأيتام بالإشهاد عليهم بعد البلوغ بما يدفعون إليهم من أموالهم وفى ذلك ضروب من الأحكام أحدها الاحتياط لكل واحد من اليتيم وولى ماله فأما اليتيم فلأنه إذا قامت عليه البينة

بقبض المال كان أبعد من أن يدعى ماليس له وأما الوصى فلأن يبطل دعوى اليتيم بأنه لم يدفعه إليه كما أمر الله تعالى بالإشهاد على البيوع احتياطاً للمتبايعين ووجه آخر فى الإشهاد وهو أنه يظهر أداء أمانته وبراءة ساحته كما أمر النبى ﷺ الملتقط بالإشهاد على اللقطة فى حديث عياض بن حماد المجاشعى أن النبى ﷺ قال من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب فأمره بالإشهاد لتظهر أمانته وتزول عنه التهمة والله الموفق .

ذكر اختلاف الفقهاء فى تصديق الوصى على دفع المال إلى اليتيم

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد فى الوصى إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه أنه يصدق وكذلك لو قال انفقت عليه فى صغره صدق فى نفقة مثله وكذلك لو قال هلك المال وهو قول سفيان الثورى وقال مالك لا يصدق الوصى أنه دفع المال إلى اليتيم وهو قول الشافعى قال لأن الذى زعم أنه دفعه إليه غير الذى ائتمنه كالوكيل بدفع المال إلى غيره لا يصدق إلا ببينة وقال الله تعالى [فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم] قال أبو بكر وليس فى الأمر بالإشهاد دليل على أنه غير أمين ولا مصدق فيه لأن الإشهاد مندوب إليه فى الأمانات كهو فى المضمونات ألا ترى أنه يصح الإشهاد على رد الأمانات من الودائع كما يصح فى أداء المضمونات من الديون فإذاً ليس فى الأمر بالإشهاد دلالة على أنه غير مصدق فيه إذا لم يشهد . فإن قيل إذا كان مصدقا فى الرد فما معنى الإشهاد مع قبول قوله بغير بينة . قيل له فيه ما قدمنا ذكره من ظهور أمانته والاحتياط له فى زوال التهمة عنه فى أن لا يدعى عليه بعد ما قد ظهر رده وفيه الاحتياط لليتيم فى أن لا يدعى ما يظهر كذبه فيه وفيه أيضاً سقوط اليمين عن الوصى إذا كانت له بينة فى دفعه إليه ولو لم يشهد وادعى اليتيم أنه لم يدفعه كان القول قول الوصى مع يمينه وإذا أشهد فلا يمين عليه فهذه المعانى كلها مضمنة بالإشهاد وإن كان أمانة فى يده ويدل على أنه مصدق فيه بغير إشهاد اتفاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم فى وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات وما جرى مجراها من الأمانات فوجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة والدليل على أنه أمانة أن اليتيم لو صدقه على الهلاك لم يضمنه كما أن المودع إذا صدق المودع فى هلاك الوديعة لم يضمنه وأما قول الشافعى أنه لم يأتمنهم الأيتام لم يصدقوا

فقول ظاهر الإختلال بعيد من معانى الفقه منتقض فاسد لأنه لو كان ما ذكره علة لنفى التصديق لوجب أن لا يصدق القاضى إذا قال لليتيم قد دفعته إليك لأنه لم يأتمنه وكذلك يلزمه أن يقول فى الأب إذا قال بعد بلوغ الصغير قد دفعت إليك مالك أن لا يصدقه لأنه لم يأتمنه ويلزمه أيضاً أن يوجب عليهم الضمان إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه وأما تشبيهه إياه بالوكيل بدفع المال إلى غيره فتشبيه بعيد ومع ذلك فلا فرق بينهما من الوجه الذى صدقنا فيه الوصى لأن الوكيل مصدق أيضاً فى براءة نفسه غير مصدق فى إيجاب الضمان ودفعه إلى غيره وإنما لم يقبل قوله على المأمور بالدفع إليه فأما فى براءة نفسه فهو مصدق كما صدقنا الوصى على الرد بعد البلوغ وأيضاً فإن الوصى فى معنى من يتصرف على اليتيم بإذنه ألا ترى أنه يجوز تصرفه عليه فى البيع والشرى لجواز تصرف أبيه فإذا كان إمساك الوصى المال بائتمان الأب له عليه وإذن الأب جائز على الصغير صار كأنه ممسك له بعد البلوغ بإذنه فلا فرق بينه وبين المودع وقوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] الآية قال أبو بكر قد انتظمت هذه الجملة عموماً ومجملا فأما العموم فقوله للرجال وللنساء وقوله تعالى [مما ترك الوالدان والأقربون] فلذلك عموم فى إيجاب الميراث للرجال وللنساء من الوالدين والأقربين فدل من هذه الجهة على إثبات مواريث ذوى الأرحام لأن أحداً لا يمتنع أن يقول إن العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات من الأقربين فوجب بظاهر الآية إثبات ميراثهم إلا أنه لما كان قوله [نصيب] مجملا غير مذكور المقدار فى الآية امتنع استعمال حكمه إلا بورود بيان من غيره إلا أن الاحتجاج بظاهر الآية فى إثبات ميراث ما لذوى الأرحام سائغ وهذا مثل قوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] وقوله تعالى [أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض] وقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] عطفاً على ما قدم ذكره من الزرع والثمرة فهذه ألفاظ قد اشتملت على العموم والمجمل فلا يمنع ما فيها من الإجمال من الاحتجاج بعمومها متى اختلفنا فيما انتظمه لفظ العموم وهو أصناف الأموال الموجب فيها وإن لم يصح الاحتجاج بها فيما من المجمل عند اختلافنا فى المقدار الواجب كذلك متى اختلفنا فى الورثة المستحقين للميراث ساغ الاحتجاج بعموم قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] الآية

ومتى اختلفنا فى المقدار الواجب لكل واحد منهم احتجنا فى إثباته إلى بيان من غيره ،
فإن قيل لما قال [نصيباً مفروضاً] ولم يكن لذوى الأرحام نصيب مفروض علمنا أنهم لم
يدخلوا فى مراد الآية قيل له ما ذكرت لا يخرجهم من حكمها وكونهم مرادين بها لأن
الذى يجب لذوى الأرحام عند موجبى مواريثهم هو نصيب مفروض لكل واحد منهم
وهو معلوم مقدر كأنصباء ذوى السهام لا فرق بينهما من هذا الوجه وإنما أبان الله تعالى
أن لكل واحد من الرجال والنساء نصيباً مفروضاً غير مذكور المقدار فى الآية لأنه
مؤذن ببيان وتقدير معلوم له يرد فى التالى فكما ورد البيان فى نصيب الوالدين والأولاد
وذوى السهام بعضها بنص التنزيل وبعضها بنص السنة وبعضها بإجماع الأمة وبعضها
بالقياس والنظر كذلك قد روى بيان أنصباء ذوى الأرحام بعضها بالسنة وبعضها بدليل
الكتاب وبعضها باتفاق الأمة من حيث أوجبت الآية لذوى الأرحام أنصباء فلم يجز
إسقاط عمومها فيهم ووجب توريثهم بها ثم إذا استحقوا الميراث بها كان المستحق من
النصيب المفروض على ماذهب إليه القائلون بتوريث ذوى الأرحام فيهم فهم وإن كانوا
مختلفين فى بعضها فقد اتفقوا فى البعض وما اختلفوا فيه لم يخل من دليل لله تعالى يدل
على حكم فيه ، فإن قيل قد روى عن قتادة وابن جريج أن الآية نزلت على سبب وهو أن
أهل الجاهلية كانوا يورثون الذكور دون الإناث فنزلت الآية وقال غيرهما أن العرب
كانت لا تورث إلا من طاعن بالرمح وزاد عن الحريم والمال فأنزل الله تعالى هذه الآية
إبطالا لحكمهم فلا يصح اعتبار عمومها فى غير ما وردت فيه ، قيل له هذا غلط من
وجوه أحدها أن السبب الذى ذكرت غير مقصور على الأولاد وذوى السهام من
القرابات الذين بين الله حكمهم فى غيرها وإنما السبب أنهم كانوا يورثون الذكور دون
الإناث وجائز أن يكونوا قد كانوا يورثون ذوى الأرحام من الرجال دون الإناث
فليس فيما ذكرت إذاً دليل على أن السبب كان توريث الأولاد ومن ذكرهم الله تعالى
من ذوى السهام فى آية المواريث ومن جهة أخرى أنها لو نزلت على سبب خاص لم يوجب
ذلك تخصيص عموم اللفظ بل الحكم للعموم دون السبب عندنا فنزولها على سبب ونزولها
مبتدأة من غير سبب سواء وأيضاً فإن الله قد ذكر مع الأولاد غيرهم من الأقربين فى
قوله تعالى [مما ترك الوالدان والأقربون] فعلمنا أنه لم يرد به ميراث الأولاد دون

سائر الأقربين ، ويحتج بهذه الآية فى توريث الأخوة والأخوات مع الجد كنحو احتجاجنا بها فى توريث ذوى الأرحام وقوله تعالى [نصيباً مفروضاً] يعنى والله أعلم معلوما مقدراً ويقال أن أصل الفرض الحز فى القداح علامة لها يميز بينها والفرضة العلامة فى قسم الماء يعرف بها كل ذوى حق نصيبه من الشرب فإذا كان أصل الفرض هذا ثم نقل إلى المقادير المعلومة فى الشرع أو إلى الأمور الثابتة اللازمة ، وقد قيل إن أصل الفرض الثبوت ولذلك سمى الحز الذى فى سية القوس فرضاً لثبوته والفرض فى الشرع ينقسم إلى هذين المعنيين فمتى أريد به الوجوب كان المفروض فى أعلى مراتب الإيجاب وقد اختلف فى معنى الفرض والواجب فى الشرع من بعض الوجوه وإن كان كل مفروض واجباً من حيث كان الفرض يقتضى فارضاً وموجباً له وليس كذلك الواجب لأنه قد يجب من غير إيجاب موجب له ألا ترى أنه جائز أن يقال أن ثواب المطيعين واجب على الله فى حكمته ولا يجوز أن يقال إنه فرض عليه إذ كان الفرض يقتضى فارضاً وقد يكون واجباً فى الحكمة غير مقتض موجباً وأصل الوجوب فى اللغة هو السقوط يقال وجبت الشمس إذا سقطت ووجب الحائط إذا سقط وسمعت وجبة يعنى سقطة وقال الله تعالى [فإذا وجبت جنوبها] يعنى سقطت فالفرض فى أصل اللغة أشد تأثيراً من الواجب وكذلك حكمها فى الشرع إذ كان الحز الواقع ثابت الأثر وليس كذلك الوجوب قوله تعالى [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى] الآية قال سعيد بن المسيب وأبو مالك وأبو صالح هى منسوخة بالميراث ، وقال ابن عباس وعطاء والحسن والشعبى وإبراهيم ومجاهد والزهرى أنها محكمة ليست بمنسوخة وروى عطية عن ابن عباس يعنى عند قسمة الميراث وذلك قبل أن ينزل القرآن فأنزل الله تعالى بعد ذلك الفرائض فأعطى كل ذى حق حقه فجعلت الصدقة فيما سمى المتوفى ففى هذه الرواية عن ابن عباس أنها كانت واجبة عند قسمة الميراث ثم نسخت بالميراث وجعل ذلك فى وصية الميت لهم ، وروى عكرمة عنه أنها ليست بمنسوخة وهى فى قسمة الميراث ترضخ لهم فإن كان فى المال تقصيراً اعتذر إليهم وهو قوله تعالى [وقولوا لهم قولا معروفاً] وروى الحجاج عن أبى إسحاق أن أبا موسى الأشعرى وعبد الرحمن بن بكر كانا يعطيان من حضر من هؤلاء . وقال قتادة عن الحسن قال قال أبو موسى هى محكمة وروى أشعث عن ابن سيرين عن حميد بن عبد الرحمن

قال ولى أبى ميراثاً فأمر بشاة فذبحت ثم صنعت ولما قسم ذلك الميراث أطعمهم ثم تلا [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى] الآية وروى محمد بن سيرين عن عبيدة مثله وقال لولا هذه الآية لكانت هذه الشاة من مالى وذكر أنه كان من مال يتيم قد وليه * وروى هشيم عن أبى بشر عن سعيد بن جبير فى هذه الآية قال هذه الآية يتهاون بها الناس وقال هما وليان أحدهما يرث والآخر لا يرث والذى يرث هو الذى أمر أن يرزقهم ويعطيهم والذى لا يرث هو الذى أمر أن يقول لهم قولا معروفاً ويقول هذا المال لقوم غيب أو لأيتام صغار ولكم فيه حق ولسنا نملك أن نعطى منه شيئاً فهذا القول المعروف قال هى محكمة وليست بمنسوخة فحمل سعيد بن جبير قوله [فارزقوهم] على أنهم يعطون أنصباءهم من الميراث والقول المعروف للآخرين فكانت فائدة الآية عنده أن حضر بعض الورثة وفيهم غائب أو صغير أنه يعطى الحاضر نصيبه من الميراث ويمسك نصيب الغائب والصغير فإن صح هذا التأويل فهو حجة لقول من يقول فى الوديعة إذا كانت بين رجلين وغاب أحدهما أن للحاضر أن يأخذ نصيبه ويمسك المودع نصيب الغائب وهو قول أبى يوسف ومحمد وأبو حنيفة يقول لا يعطى أحد المودعين شيئاً إذا كانا شريكين فيه حتى يحضر الآخر وروى عطاء عن سعيد بن جبير [وقولوا لهم قولا معروفاً] قال يقول عدة جميلة إن كان الورثة صغاراً يقول أولياء الورثة لهؤلاء الذين لا يرثون من قرابة الميت واليتامى والمساكين أن هؤلاء الورثة صغار فإذا بلغوا أمرناهم أن يعرفوا حقكم ويتبعوا فيه وصية ربهم فحصل اختلاف السلف فى ذلك على أربعة أوجه قال سعيد بن المسيب وأبو مالك وأبو صالح أنها منسوخة بالميراث والثانى رواية عكرمة عن ابن عباس وقول عطاء والحسن والشعبى وإبراهيم ومجاهد أنها ثابتة الحكم غير منسوخة وهى فى الميراث والثالث وهو قول ثالث عن ابن عباس أنها فى وصية الميت لهؤلاء منسوخة عن الميراث وروى نحوه عن زيد بن أسلم قال زيد بن أسلم هذا شىء أمر به الموصى فى الوقت الذى يوصى فيه واستدل بقوله تعالى [وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً] قال يقول له من حضره اتق الله وصلهم وبرهم وأعطهم والرابع قول سعيد بن جبير برواية أبى بشر عنه أن قوله [فارزقوهم منه] هو الميراث نفسه [وقولوا لهم قولا معروفاً] لغير أهل الميراث فأما الذين قالوا إنها منسوخة فإنه كان عندهم على الوجوب قبل نزول الميراث

فلما نزلت المواريث وجعل لكل وارث نصيب معلوم صار ذلك منسوخاً وأما الذين قالوا ثابتة الحكم فإنه محمول عندنا على أنهم رأوها ندباً واستحباباً لا حتماً وإيجاباً لأنها لو كانت واجبة مع كثرة قسمة المواريث فى عهد النبي ﷺ والصحابة ومن بعدهم لنقل وجوب ذلك واستحقاقه لهؤلاء كما نقلت المواريث لعموم الحاجة إليه فلما لم يثبت وجوب ذلك عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة دل ذلك على أنه استحباب ليس بإيجاب وما روى عن عبد الرحمن وعبيدة وأبي موسى فى ذلك فجائز أن يكون الورثة كانوا كباراً فذبح الشاة من جملة المال بإذنهم وما روى فى الحديث أن أبا عبيدة قسم ميراث أيتام فذبح شاة فإن هذا على أنهم كانوا يتامى فكبروا لأنهم لو كانوا صغاراً لم تصح مقاسمتهم ويدل على أنه ندب ما روى عطاء عن سعيد بن جبير أن الوصي يقول لهؤلاء الحاضرين من أولى القربى وغيرهم أن هؤلاء الورثة صغار ويعتذرون إليهم بمثله ولو كانوا مستحقين له على الإيجاب لوجب إعطاؤهم صغاراً كان الورثة أو كباراً وأيضاً فإن الله تعالى قد قسم المواريث بين الورثة وبين نصيب كل واحد منهم فى آية المواريث ولم يجعل فيها لهؤلاء شيئاً وما كان ملكا لغيره فغير جائز إزالته إلى غيره إلا بالوجوه التى حكم الله بإزالته بها لقوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وقال ﷺ دماؤكم وأموالكم عليكم حرام وقال لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وهذا كله يوجب أن يكون إعطاء هؤلاء الحاضرين عند القسمة استحباباً لا إيجاباً وأما قوله تعالى [وقولوا لهم قولا معروفاً] فقد روى عن ابن عباس أنه إذا كان فى المال تقصير اعتذر إليهم وعن سعيد بن جبير قال يعطى الميراث أهله وهو معنى قوله تعالى [فارزقوهم منه] فى هذه الرواية ويقول لمن لا يرث إن هذا المال لقوم غيب ولأيتام صغار ولكم فيه حق ولسنا نملك أن نعطى منه شيئاً فمعناه عنده ضرب من الاعتذار إليهم وقال بعض أهل العلم إذا أعطوهم عند القسمة شيئاً لا يمن عليهم ولا ينتهرهم ولا يسيء اللفظ فيما يخاطبهم به لقوله تعالى [قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى] وقوله تعالى [فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر] وقوله تعالى [وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم] الآية اختلف السلف فى تأويله فروى عن ابن عباس رواية وعن سعيد ابن جبير والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك والسدى قالوا هو الرجل يحضره الموت

فيقول له من يحضره اتق الله أعطهم صلهم برهم ولو كانوا هم الذين يوصون لأحبوا أن يبقوا لأولادهم قال حبيب بن أبي ثابت فسألت مقسما عن ذلك فقال لا ولكنه الرجل يحضره الموت فيقول له من يحضره اتق الله وأمسك عليك مالك ولو كانوا ذوى قرابته لأحبوا أن يوصي لهم فتأوله الأولون على نهي الحاضرين عن الحض على الوصية وتأوله مقسم على نهي من يأمره بتركها وقال الحسن فى رواية أخرى هو الرجل يكون عند الميت فيقول أوص بأكثر من الثلث من مالك وعن ابن عباس رواية أخرى أنه قال فى ولاية مال اليتيم وحفظه أن عليهم أن يعملوا فيه ويقولوا بمثل ما يحب أن يعمل ويقال فى أموال أيتامهم وضعاف ذريتهم بعد موتهم وجائز أن تكون هذه المعانى التى تأولها السلف عليها الآية مرادة بها إلا أن ما نهى عنه من الأمر بالوصية أن النهى عنها إذا قصد المشير بذلك إلى الإضرار بالورثة أو بالموصى لهم بما لا يرضاه هو لنفسه لو كان مكان هؤلاء وذلك بأن يكون المريض قليل المال له ذرية ضعفاء فيأمره الذى يحضره باستغراق الثلث للوصية ولو كان هو مكانه لم يرض بذلك وصية له لأجل ورثته وهذا يدل على أن المستحب له إذا كان له ورثة ضعفاء وهو قليل المال أن لا يوصى بشيء ويتركه لهم أو يوصى لهم بأقل من الثلث وقد قال النبي ﷺ لسعد حين قال أوصي بجميع مالى فقال لا إلى أن رده إلى الثلث فقال الثلث والثلث كثير إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فأخبر النبي ﷺ أن الورثة إذا كانوا فقراء فترك الوصية ليستغنوا به أفضل من فعلها وذكر الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه كان يقول الأفضل لمن له مال كثير الوصية بما يريد أن يوصى به على وجه القربة من ثلث ماله والأفضل لمن ليس له مال كثير أن لا يوصى منه بشيء وأن يبقيه لورثته والنهى منصرف أيضاً إلى من يأمره من الحاضرين بأن يوصى بأكثر من الثلث على ما روى عن الحسن لأن ذلك لا يجوز أن يفعله لقول النبي ﷺ الثلث كثير ونهيه سعداً عن الوصية بأكثر من الثلث وجائز أن يكون ما قاله مقسم مراداً بأن يقول الحاضر لا توص بشيء ولو كان من ذوى قرابته لأحب أن يوصى له فيشير عليه بما لا يرضاه لنفسه ، وقد روى عن النبي ﷺ معنى ذلك حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن هاشم قال حدثنا هدبة قال حدثنا همام قال حدثنا قتادة عن أنس أن رسول الله ﷺ قال لا يؤمن العبد حتى يحب لأخيه ما يحب

لنفسه من الخير وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن العباس الرازي قال حدثنا سهل ابن عثمان قال حدثنا زياد بن عبد الله عن ليث عن طلحة عن خيثمة عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال من سره أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويحب أن يأتي إلى الناس ما يحب أن يأتي إليه قال أبو بكر فهذا معنى قوله تعالى [وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديداً] فنهاه عز وجل أن يشير على غيره ويأمره بما لا يرضاه لنفسه ولأهله ولورثته وأمر الله تعالى بأن يقول الحاضرون قولا سديداً وهو العدل والحق الذي لا خلل فيه ولا فساد في إجحاف بوارث أو حرمان لذي قرابة وقوله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] الآية روى عن ابن عباس وسعيد ابن جبير ومجاهد أنه لما نزلت هذه الآية عزل من كان في حجره يتيم طعامه عن طعامه وشرابه عن شرابه حتى فسد حتى أنزل الله تعالى [وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح] فرخص لهم في المخالطة على وجه الإصلاح . قال أبو بكر قد خص الله تعالى الأكل بالذكر وسائر الأموال غير المأكول منها محظور إتلافه من مال اليتيم كحظر المأكول منه ولكنه خص الأكل بالذكر لأنه أعظم ما يبتغي له الأموال وقد بينا ذلك ونظائره فيما قد سلف وقوله تعالى [إنما يأكلون في بطونهم ناراً] روى عن السدي أن لهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأنفه وعينيه يوم القيامة يعرفه من رآه أنه أكل مال اليتيم وقيل أنه كالمثل لأنهم يصيرون به إلى جهنم فتمتلىء بالنار أجوافهم . ومن جهال الحشو وأصحاب الحديث من يظن أن قوله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] منسوخ بقوله تعالى [وإن تخالطوهم فإخوانكم] وقد أثبته بعضهم في الناسخ والمنسوخ لما روى أنه لما نزلت هذه الآية عزلوا طعام اليتيم وشرابه حتى نزل قوله تعالى [وإن تخالطوهم فإخوانكم] وهذا القول من قائله يدل على جهله بمعنى النسخ وبما يجوز نسخه مما لا يجوز ولا خلاف بين المسلمين أن أكل مال اليتيم ظلماً محظور وأن الوعيد المذكور في الآية قائم فيه على اختلاف منهم في إلحاق الوعيد به في الآخرة لا محالة أو جواز الغفران فأما النسخ فلا يجيزه عاقل في مثله وجهل هذا الرجل أن الظلم لا تجوز إباحته بحال فلا يجوز نسخ حظره وإنما عزل من كان في حجره يتيم من الصحابة طعامه عن طعامه لأنه خاف أن يأكل من مال

اليتيم مالا يستحقه فتلحقه سمة الظلم ويصير من أهل الوعيد في الآية واحتاطوا بذلك فلما نزل قوله تعالى [وإن تخالطوهم فإخوانكم] زال عنهم الخوف في المخالطة بعد أن يقصدوا الإصلاح بها وليس فيه إباحة لأكل مال اليتيم ظلماً حتى يكون ناسخاً لقوله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] والله أعلم .

﴿ تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الفرائض ﴾

صفحة

(تم الفهرست)

أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

تحقيق

محمد الصادق قمحاوي

عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف

والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الفرائض

قال أبو بكر قد كان أهل الجاهلية يتوارثون بشيئين أحدهما النسب والآخر السبب فأما ما يستحق بالنسب فلم يكونوا يورثون الصغار ولا الإناث وإنما يورثون من قاتل على الفرس وحاز الغنيمة روى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير فى آخرين منهم إلى أن أنزل الله تعالى [يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن] إلى قوله تعالى [والمستضعفين من الولدان] وأنزل الله تعالى قوله [يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين] وقد كانوا مقرين بعد مبعث النبي ﷺ على ما كانوا عليه فى الجاهلية فى المناكحات والطلاق والميراث إلى أن نقلوا عنه إلى غيره بالشريعة * قال ابن جريج قلت لعطاء أبلغك أن رسول الله ﷺ أقر الناس على ما أدركهم ﷺ من طلاق أو نكاح أو ميراث قال لم يبلغنا إلا ذلك وروى حماد بن زيد عن ابن عون عن ابن سيرين قال توارث المهاجرين والأنصار بنسبهم الذى كان فى الجاهلية وقال ابن جريج عن عمرو بن شعيب قال ما كان من نكاح أو طلاق فى الجاهلية فإن رسول الله ﷺ أقره على ذلك إلا الربا فما أدرك الإسلام من ربا لم يقبض رد البائع رأس ماله وطرح الربا * وروى حماد بن زيد عن أيوب عن سعيد بن جبير فإن بعث الله تعالى محمداً ﷺ والناس على أمر جاهليتهم إلى أن يؤمروا بشيء أو ينهوا عنه وإلا فهم ما كانوا عليه من أمر جاهليتهم وهو على ما روى عن ابن عباس أنه قال الحلال ما أحل الله تعالى والحرام ما حرم الله تعالى وما سكت عنه فهو عفو فقد كانوا مقرين بعد مبعث النبي ﷺ فيما لا يحظره العقل على ما كانوا عليه وقد كانت العرب متمسكة ببعض شرائع إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وقد كانوا أحدثوا أشياء منها ما يحظره العقل نحو الشرك وعبادة الأوثان ودفن البنات وكثير من الأشياء المقبحة فى العقول وقد كانوا على أشياء من مكارم الأخلاق وكثير من المعاملات التى لا تحظرها العقول فبعث الله نبيه ﷺ داعياً إلى توحيد وترك ما تحظره العقول من عبادة الأوثان ودفن البنات والسائبة والوصيلة والحامى وما كانوا يتقربون به إلى

أو نائهم وتركهم فيما لم يكن العقل يحظره من المعاملات وعقود البياعات والمناكحات والطلاق والمواريث على ما كانوا عليه فكان ذلك جائزاً منهم إذ ليس في العقل حظره ولم تقم حجة السمع عليهم بتحريمه فكان أمر مواريثهم على ما كانوا عليه من توريث الذكور المقاتلة منهم دون الصغار ودون الإناث إلى أن أنزل الله تعالى آي المواريث وكان السبب الذي يتوارثون به شيئين أحدهما الحلف والمعاقدة والآخر التبني ثم جاء الإسلام فتركوا برهة من الدهر على ما كانوا عليه ثم نسخ فمن الناس من يقول إنهم كانوا يتوارثون بالحلف والمعاقدة بنص التنزيل ثم نسخ وقال شيبان عن قتادة في قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك قال فورثوا السدس في الإسلام من جميع الأموال ثم يأخذ أهل الميراث ميراثهم ثم نسخ بعد ذلك فقال الله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله] وروى الحسن بن عطية عن أبيه عن ابن عباس في قوله تعالى [ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] كان الرجل في الجاهلية يحالف له الرجل فيكون تابعاً له فإذا مات صار الميراث لأهله وأقاربه وبقي تابعه ليس له شيء فأنزل الله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] فكان يعطى من ميراثه وقال عطاء عن سعيد بن جبير في قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] وذلك أن الرجل في الجاهلية وفي الإسلام كان يرغب في خلة الرجل فيعاقده فيقول ترثني وأرثك وأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت فلما نزلت هذه الآية في قسمة الميراث ولم يذكر أهل العقد جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا نبي الله نزلت قسمة الميراث ولم يذكر أهل العقد وقد كنت عاقدت رجلا فمات فنزلت [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً] فأخبر هؤلاء السلف ميراث الحليف قد كان حكمه ثابتاً في الإسلام من طريق السمع لا من جهة إقرارهم على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية وقال بعضهم لم يكن ذلك ثابتاً بالسمع من طريق الشرع وإنما كانوا مقرين على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية إلى أن نزلت آية المواريث فأزالت ذلك الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن منصور عن مجاهد في قوله

تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان حلفاء في الجاهلية فأمروا أن يعطوهم نصيبهم من المشورة والعقل والنصر ولا ميراث لهم قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا معاذ عن ابن عون عن عيسى بن الحارث عن عبد الله بن الزبير في قوله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض] قال نزلت هذه الآية في العصبات كان الرجل يعاقد الرجل يقول ترثني وأرثك فنزلت [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض] قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن إبراهيم عن علي بن طلحة عن ابن عباس [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان الرجل يقول ترثني وأرثك فنسختها [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا] قال إلا أن توصوا لأوليائهم الذين عاقدوهم وصية فذكر هؤلاء أن ما كان من ذلك في الجاهلية نسخ بقوله تعالى [وأولوا الأرحام] وأن قوله تعالى [فآتوهم نصيبهم] إنما أريد به الوصية أو المشورة والنصر من غير ميراث وأولى الأشياء بمعنى الآية تثبيت التوارث بالحلف لأن قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] يقتضي نصيباً ثابتاً لهم والعقل والمشورة والوصية ليست بنصيب ثابت وهو مثل قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب] المفهوم من ظاهره إثبات نصيب من الميراث كذلك قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قد اقتضى ظاهره إثبات نصيب لهم قد استحقوه بالمعاقدة والمشورة يستوي فيها سائر الناس فليست إذاً بنصيب فالعقل إنما يجب على حلفائه وليس هو بنصيب له والوصية إن لم تكن مستحقة واجبة فليست بنصيب فتأويل الآية على النصيب المسمى له في عقد المحالفة أولى وأشبه بمفهوم الخطاب مما قال الآخرون وهذا عندنا ليس بمنسوخ وإنما حدث وارث آخر هو أولى منهم كحدوث ابن لمن له أخ لم يخرج الأخ من أن يكون من أهل الميراث إلا أن الابن أولى منه وكذلك أولوا الأرحام أولى من الحليف فإذا لم يكن رحم ولا عصبة فالميراث لمن حالفه وجعله له وكذلك أجاز أصحابنا الوصية بجميع المال لمن لا وارث له ه وأما الميراث بالدعوة والتبني فإن الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه وقد كان ذلك حكما ثابتاً في الإسلام وقد كان النبي ﷺ تبنى زيد بن حارثة وكان يقال له زيد بن محمد حتى أنزل الله تعالى [ما كان محمد أبا أحد من رجالكم] وقال تعالى [فلما قضى زيد منها

وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم] وقال تعالى [أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم] وقد كان أبو حذيفة بن عتبة تبنى سالماً فكان يقال له سالم بن أبى حذيفة إلى أن أنزل الله تعالى [أدعوهم لآبائهم] رواه الزهرى عن عروة عن عائشة فنسخ الله تعالى الدعوة بالتبنى ونسخ ميراثه حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن ليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرنى سعيد بن المسيب فى قوله تعالى [والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال ابن المسيب إنما أنزل الله تعالى ذلك فى الذين كانوا يتبنون رجالا ويورثونهم فأنزل الله تعالى فيهم أن يجعل لهم نصيب من الوصية ورد الميراث إلى الموالى من ذوى الرحم والعصبة وأبى الله أن يجعل للمدعين ميراثاً عن ادعاهم ولكن جعل لهم نصيباً من الوصية فكان ما تعاقدوا عليه فى الميراث الذى رد عليه أمرهم قال أبو بكر وجائز أن يكون المراد بقوله تعالى [والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] منتظماً للحلف والتبنى جميعاً إذ كل واحد منهما يثبت بالعقد فهذا الذى ذكرنا كان من مواريث الجاهلية وبقى فى الإسلام بعضها بالإقرار عليه إلى أن نقلوا عنه وبعضه بنص ورد فى إثباته إلى أن ورد ما أوجب نقله ه وأما مواريث الإسلام فإنها معقودة بشيئين أحدهما نسب والآخر سبب ليس بنسب فأما المستحق بالنسب فما نص الله تعالى عليه من كتابه وبين رسوله ﷺ بعضه وأجمعت الأمة على بعضه وقامت الدلالة على بعض وأما السبب الذى ورث به فى الإسلام فبعضه ثابت وبعضه منسوخ الحكم فمن الأسباب التى ورث بها فى الإسلام ما ذكرنا فى عقد المحالفة وميراث الأدعياء وقد ذكرنا حكمه ونسخ ما روى نسخه وإن ذلك عندنا ليس بنسخ وإنما جعل وارث أولى من وارث ه وكان من الأسباب التى أوجب الله تعالى به الميراث الهجرة حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى [إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا] قال كان المهاجر لا يتولى الأعرابى ولا يرثه وهو مؤمن ولا يرث

الأعرابي المهاجر فنسختها [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض] وقال بعضهم نسخها قوله تعالى [ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون] وكانوا يتوارثون بالأخوة التي آخى بها رسول الله ﷺ بينهم وروى هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله ﷺ آخى بين الزبير بن العوام وبين كعب بن مالك فارتث كعب يوم أحد فجاء به الزبير يقوده بزمام راحلته ولو مات كعب عن الضح والريح لورثه الزبير حتى أنزل الله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم] وروى ابن جريج عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فإن كان المهاجرون والأنصار يرث الرجل الرجل الذي آخى بينه وبينه رسول الله ﷺ دون أخيه فلما نزلت هذه الآية [ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون] نسخت ثم قال تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] من النصر والرفادة فذكر ابن عباس في هذا الحديث أن قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم] أريد به معاقدة الأخوة التي آخى بها رسول الله ﷺ بينهم وروى معمر عن قتادة في قوله تعالى [مالكم من ولايتهم من شيء] أن المسلمين كانوا يتوارثون بالهجرة والإسلام فكان الرجل يسلم ولا يهاجر فلا يرث أخاه فنسخ الله تعالى ذلك بقوله [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين] وروى جعفر بن سليمان عن الحسن قال كان الأعرابي المسلم لا يرث من المهاجر شيئاً وإن كان ذا قربى ليحثهم بذلك على الهجرة فلما كثر المسلمون أنزل الله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين] فنسخت هذه الآية تلك [إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً] فرخص الله للمسلم أن يوصي لقرابته من اليهود والنصارى والمجوس من الثلث وما دونه [كان ذلك في الكتاب مسطوراً] قال مكتوباً فجملة ما حصل عليه التوارث بالأسباب في أول الإسلام التبني والحلف والهجرة والمؤاخاة التي آخى بها رسول الله ﷺ ثم نسخ الميراث بالتبني والهجرة والمؤاخاة وأما الحلف فقد بينا أنه جعلت القرابة أولى منه ولم ينسخ إذا لم تكن قرابة وجائز أن يجعل له جميع ماله أو بعضه ومن الأسباب التي عقد بها التوارث في الإسلام ولاء العتاقة والزوجية وولاء الموالاة وهو عندنا يجري مجرى الحلف وإنما يثبت حكمه إذا لم يكن وارث من ذي رحم أو عصبة فجميع ما انعقدت عليه مواريث الإسلام السبب والنسب والسبب كان على أنحاء مختلفة

منها المعاقدة بالحلف والتبنى والأخوة التى آخى بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة والزوجية وولاء العتاقة وولاء الموالاة فأما إيجاب الميراث بالحلف والتبنى والأخوة التى آخى بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فمنسوخ مع وجود العصبات وذوى الأرحام وولاء العتاقة والموالاة والزوجية هى أسباب ثابتة يستحق بها الميراث على الترتيب المشروط لذلك وأما النسب الذى يستحق به الميراث فينقسم إلى أنحاء ثلاثة ذوو السهام والعصبات وذوو الأرحام وسنبين ذلك فى موضعه فأما الآيات الموجبة لميراث ذوى الأنساب من ذوى السهام والعصبات وذوى الأرحام فقوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] وقوله تعالى [وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان] نسخ بهما فى رواية عن ابن عباس وغيره من السلف ما كان عليه الأمر فى توريث الرجال المقاتلة دون الذكور الصغار والإناث وقوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] فيه بيان للنصيب المفروض فى قوله تعالى [للرجال نصيب - إلى قوله تعالى - نصيباً مفروضاً] والنصيب المفروض هو الذى بين مقداره فى قوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] وقد روى عن ابن عباس أنه قرأ [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] فقال قد نسخ هذا قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] وقال مجاهد كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والأقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما أحب فجعل للولد الذكر مثل حظ الأنثيين وجعل لكل واحد من الأبوين السدس مع الولد قال ابن عباس وقد كان الرجل إذا مات وخلف زوجته اعتدت سنة كاملة فى بيته ينفق عليها من تركته وهو قوله تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج] ثم نسخ ذلك بالربع أو الثمن وقوله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض] نسخ به التوارث بالحلف وبالهجرة وبالتبنى على النحو الذى بينا وكذلك قوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] هى آية محكمة غير منسوخة وهى موجبة لنسخ الميراث بهذه الأسباب التى ذكرنا لأنه جعل الميراث للمسلمين فيها فلا يبقى لأهل هذه الأسباب شىء وذلك موجب لسقوط حقوقهم فى هذه الحال وروى محمد بن عبد الله بن عقيل عن جابر

ابن عبد الله قال جاءت امرأة من الأنصار بابنتين لها فقالت يا رسول الله هاتان بنتا ثابت ابن قيس قتل معك يوم أحد ولم يدع لهما عمهما مالا إلا أخذه فما ترى يا رسول الله فو الله لا تنكحان أبداً إلا ولهما مال فقال رسول الله ﷺ يقضي الله في ذلك فنزلت سورة النساء [يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين] الآية فقال ﷺ ادع إلى المرأة وصاحبها فقال لعمهما أعطهما الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فلك * قال أبو بكر قد حوى هذا الخبر معاني منها أن العم قد كان يستحق الميراث دون البنتين على عادة أهل الجاهلية في توريث المقاتلة دون النساء والصبيان ولم ينكر النبي ﷺ ذلك حين سألته المرأة بل أقر الأمر على ما كان عليه وقال لها يقضي الله في ذلك ثم لما نزلت الآية أمر العم بدفع نصيب البنتين والمرأة إليهن وهذا يدل على أن العم لم يأخذ الميراث بدياً من جهة التوقيف بل على عادة أهل الجاهلية في المواريث لأنه لو كان كذلك لكان إنما يستأنف فيما يحدث بعد نزول الآية وما قد مضى على حكم منصوص متقدم لا يعترض عليه بالنسخ فدل على أنه أخذه على حكم الجاهلية التي لم ينقلوا عنها وروى سفيان بن عيينة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال مرضت فأتى رسول الله ﷺ يعودني فأتاني وقد أغمي علي فتوضأ رسول الله ﷺ ثم رش علي من وضوئه فأفقت فقلت يا رسول الله كيف تقضي في مالي فلم يجبني بشيء حتى نزلت آية المواريث [يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين] قال أبو بكر ذكر في الحديث الأول قصة المرأة مع بنتيها وذكر في هذا الحديث أن جابراً سأله عن ذلك وجائز أن يكون الأمران جميعاً قد كانا سألته المرأة فلم يجبها منتظراً الوحي ثم سأله جابر في حال مرضه فنزلت الآية وهي ثابتة الحكم مثبتة للنصيب المفروض في قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] الآية * ولم يختلف أهل العلم في أن المراد بقوله تعالى [يوصيكم الله في أولادكم] أولاد الصلب وإن ولد الولد غير داخل مع ولد الصلب وأنه إذا لم يكن ولد الصلب فالمراد أولاد البنين دون أولاد البنات فقد انتظم اللفظ أولاد الصلب وأولاد الابن إذا لم يكن ولد الصلب وهذا يدل على صحة قول أصحابنا فيمن أوصى لولد فلان أنه لولده لصلبه فإن لم يكن له ولد لصلبه فهو لولد ابنه * وقوله تعالى [للذكر مثل حظ الأنثيين] قد أفاد أنه إن كان ذكراً وأنثى فللذكر سهمان وللأنثى سهم وأفاد أيضاً

أنهم إذا كانوا جماعة ذكوراً وإناثاً أن لكل ذكر سهمان ولكل أنثى سهماً وأفاد أيضاً أنه إذا كان معاً لأولاد ذوو سهام نحو الأبوين والزوج والزوجة أنهم متى أخذوا سهامهم كان الباقي بعد السهام بين الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين وذلك لأن قوله تعالى [للذكر مثل حظ الأنثيين] اسم للجنس يشتمل على القليل والكثير منهم فمتى ما أخذ ذوو السهام سهامهم كان الباقي بينهم على ما كانوا يستحقونه لو لم يكن ذو سهم ٭ وقوله عز وجل [فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف] فنص على نصيب ما فوق الابنتين وعلى الواحدة ولم ينص على فرض الابنتين لأن في فحوى الآية دلالة على بيان فرضهما وذلك لأنه قد أوجب للبنت الواحدة مع الابن الثلث وإذا كان لها مع الذكر الثلث كانت بأخذ الثلث مع الأنثى أولى وقد احتجنا إلى بيان حكم ما فوقهما فلذلك نص على حكمه وأيضاً لما قال الله تعالى [للذكر مثل حظ الأنثيين] فلو ترك ابناً وبنتاً كان للابن سهمان ثلثا المال وهو حظ الأنثيين فدل ذلك على أن نصيب الابنتين الثلثان لأن الله تعالى جعل نصيب الابن مثل نصيب البنتين وهو الثلثان ويدل على أن للبنتين الثلثين أن الله تعالى أجرى الأخوة والأخوات مجرى البنات وأجرى الأخت الواحدة مجرى البنت الواحدة فقال تعالى [إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك] ثم قال [فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين] فجعل حظ الأختين كحظ ما فوقهما وهو الثلثان كما جعل حظ الأخت كحظ البنت وأوجب لهم إذا كانوا ذكوراً وإناثاً للذكر مثل حظ الأنثيين فوجب أن تكون الابنتان كالأختين في استحقاق الثلثين لمساواتهما لهما في إيجاب المال بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين إذا لم يكن غيرهم كما في مساواة الأخت للبنت إذا لم يكن غيرهم في استحقاق النصف بالتسمية وأيضاً البنتان أولى بذلك إذ كانتا أقرب إلى الميت من الأختين وإذا كانت الأخت بمنزلة البنت فكذلك البنتان في استحقاق الثلثين ويدل على ذلك حديث جابر في قصة المرأة التي أعطى النبي ﷺ فيها البنتين الثلثين والمرأة الثمن والعم ما بقي ٭ ولم يخالف في ذلك أحد إلا شيئاً روي عن ابن عباس أنه جعل للبنتين النصف كنصيب الواحدة واحتج بقوله تعالى [فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك] وليس في ذلك دليل على أن للابنتين النصف وإنما فيه نص على أن ما فوق الابنتين فلهن

الثلثان فإن كان القائل بأن للإبنتين الثلثين مخالفاً للآية فإن الله تعالى قد جعل للإبنة النصف إذا كانت وحدها وأنت جعلت للإبنتين النصف وذلك خلاف الآية فإن لم تلزمه مخالفة الآية حين جعل للإبنتين النصف وإن كان الله قد جعل للواحدة النصف فكذلك لا تلزم مخالفيه مخالفة الآية في جعلهم للإبنتين الثلثين لأن الله تعالى لم ينف بقوله تعالى [فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك] أن يكون للإبنتين الثلثان وإنما نص على حكم مافوقهما وقد دل على حكمهما في فحوى الآية على النحو الذى بينا وما ذكرناه من دلالة حكم الأختين على حكم الإبنتين على ما ذكرنا وقد قيل إن قوله تعالى [فإن كن نساء فوق اثنتين] أن ذكر فوق ههنا صلة للكلام كقوله تعالى [فاضربوا فوق الأعناق] ٭ قوله تعالى [ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد] يوجب ظاهره أن يكون لكل واحد منهما السدس مع الولد ذكراً كان الولد أو أنثى لأن اسم الولد ينتظمهما إلا أنه لا خلاف إذا كان الولد بنتاً لا تستحق أكثر من النصف لقوله تعالى [وإن كانت واحدة فلها النصف] فوجب أن تعطى النصف بحكم النص ويكون للأبوين لكل واحد السدس بنص التنزيل ويبقى السدس يستحقه الأب بالتعصيب فاجتمع ههنا للأب الإستحقاق بالتسمية وبالتعصيب جميعاً وإن كان الولد ذكراً فللأبوين السدسان بحكم النص والباقي للإبن لأنه أقرب تعصيباً من الأب ٭ وقال تعالى [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث] فأثبت الميراث للأبوين بعموم اللفظ ثم فصل نصيب الأم وبين مقداره بقوله [فلأمه الثلث] ولم يذكر نصيب الأب فاقتضى ظاهر اللفظ للأب الثلثين إذ ليس هناك مستحق غيره وقد أثبت الميراث لهما بدياً وقد كان ظاهر اللفظ يقتضي المساواة لو اقتصر على قوله تعالى [وورثه أبواه] دون تفصيل نصيب الأم فلما قصر نصيب الأم على الثلث علم أن المستحق للأب الثلثان قوله تعالى [فإن كان له أخوة فلأمه السدس] قال علي وعبدالله بن مسعود وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وسائر أهل العلم إذا ترك أخوين وأبوين فلأمه السدس وما بقي فللأب وحجبوا الأم عن الثلث إلى السدس كحجبهم لها بثلاثة أخوة وقال ابن عباس للأم الثلث وكان لا يحجبها إلا بثلاثة من الأخوة والأخوات وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس إذا ترك أبوين وثلاثة أخوة فللأم السدس وللأخوة السدس الذى حجبوا الأم عنه وما بقي فللأب

وروى عنه أنه إن كان الأخوة من قبل الأم فالسدس لهم خاصة وإن كانوا من قبل الأب والأم أو من قبل الأب لم يكن لهم شيء وكان ما بعد السدس للأب والحجة للقول الأول أن اسم الأخوة قد يقع على الإثنين كما قال تعالى [إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما] وهما قلبان وقال تعالى [وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب] ثم قال تعالى [خصمان بغى بعضنا على بعض] فأطلق لفظ الجمع على اثنين وقال تعالى [وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين] فلو كان أخا وأختا كان حكم الآية جاريا فيهما وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال اثنان فما فوقهما جماعة ولأن الإثنين إلى الثلاثة في حكم الجمع أقرب منهما إلى الواحد لأن لفظ الجمع موجود فيهما نحو قولك قاما وقعدا وقاموا وقعدوا كل ذلك جائز في الإثنين والثلاثة ولا يجوز مثله في الواحد فلما كان الإثنان في حكم اللفظ أقرب إلى الثلاثة منهما إلى الواحد وجب إلحاقهما بالثلاثة دون الواحد وقد روى عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد عن أبيه أنه كان يحجب الأم بالأخوين فقالوا له يا أبا سعيد إن الله تعالى يقول [فإن كان له أخوة] وأنت تحجبها بالأخوين فقال إن العرب تسمى الأخوين أخوة فإذا كان زيد بن ثابت قد حكى عن العرب أنها تسمى الأخوين أخوة فقد ثبت أن ذلك اسم لهما فيتناولهما اللفظ وأيضا قد ثبت أن حكم الأختين حكم الثلاث في استحقاق الثلثين بنص التنزيل في قوله تعالى [وإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك] وكذلك حكم الأختين من الأم حكم الثلاث في استحقاق الثلث دون حكم الواحدة فوجب أن يكون حكمهما حكم الثلاث في حجب الأم عن الثلث إلى السدس إذ كان حكم كل واحد من ذلك حكما متعلقا بالجمع فاستوى فيه حكم الإثنين والثلاث وروى عن قتادة أنه قال إنما يحجب الأخوة الأم من غير أن يرثوا مع الأب لأنه يقوم بنكاحهم والنفقة عليهم دون الأم وهذه العلة إنما هي مقصورة على الأخوة من الأب والأم والأخوة من الأب فأما الأخوة من الأم فليس إلى الأب شيء من أمرهم وهم يحجبون أيضا كما يحجب الأخوة من الأب والأم ولا خلاف بين الصحابة في ثلاثة أخوة وأبوين أن للأم السدس وما بقي فللأب إلا شيئا يروى عن ابن عباس وروى عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن للأم السدس وللأخوة السدس الذي حجبوا الأم عنه وما بقي فللأب وكان لا يحجب عن

لا يرث فلما حجب الأم بالأخوة ورثهم وهو قول شاذ وظاهر القرآن خلافه لأنه تعالى قال [وورثه أبواه فلأمه الثلث] ثم قال تعالى [فإن كان له أخوة فلأمه السدس] عطفاً على قوله تعالى [وورثه أبواه] تقديره وورثه أبواه وله أخوة وذلك يمنع أن يكون الأخوة شيء ه قوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أودين] الدين مؤخر فى اللفظ وهو مبتدأ به فى المعنى على الوصية لأن أولا توجب الترتيب وإنما هى لأحد شيئين فكأنه قيل من بعد أحد هذين وقد روى عن على كرم الله وجهه أنه قال ذكر الله الوصية قبل الدين وهى بعده يعنى أنها مقدمة فى اللفظ مؤخرة فى المعنى ه قوله تعالى [ولكم نصف ما ترك أزواجكم] الآية هذا نص متفق على تأويله كاتفاقهم تنزيله وأن الولد الذكر والأنثى فى ذلك سواء يحجب الزوج عن النصف إلى الربع والزوجة من الربع إلى الثمن إذا كان الولد من أهل الميراث ولم يختلفوا أيضاً أن ولد الإبن بمنزلة ولد الصلب فى حجب الزوج والمرأة عن النصيب الأكثر إلى الأقل إذا لم يكن ولد الصلب ه قوله تعالى [آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله] قيل إن معناه لا تعلمون أيهم أقرب لكم نفعاً فى الدين والدنيا والله يعلمه فاقسموه على ما بينه إذ هو عالم بالمصالح وقيل إن معناه آباؤكم وأبناؤكم متقاربون فى النفع حتى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً إذ كنتم تنتفعون بآبائكم فى حال الصغر وتنتفعون بأبنائكم عند الكبر ففرض ذلك فى أموالكم للآباء والأبناء علماً منه بمصالح الجميع وقيل لا يدرى أحدكم أهو أقرب وفاة فينتفع ولده بماله أم الولد أقرب وفاة فينتفع الأب والأم بماله ففرض فى مواريثكم ما فرض علماً منه وحكماً وقد اختلف السلف فى الحجب بمن لا يرث وهو أن يخلف الحر المسلم أبوين حرين مسلمين وأخوين كافرين أو مملوكين أو قاتلين فقال على وعمر وزيد للأم الثلث وما بقى فللأب وكذلك المسلمة إذا تركت زوجاً وابناً كافراً أو مملوكاً أو قاتلاً أو الرجل ترك امرأة وابناً كذلك أنهم لا يحجبون الزوج ولا المرأة عن نصيبهما الأكثر إلى الأقل وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ومالك والثورى والشافعى وقال عبد الله بن مسعود يحجبون وإن لم يرثوا وقال الأوزاعى والحسن بن صالح المملوك والكافر لا يرثان ولا يحجبان والقاتل يرث ويحجب ه قال أبو بكر لا خلاف أن الأب الكافر لا يحجب ابنه من ميراث جده وأنه بمنزلة الميت فكذلك فى حكم حجب الأم والزوج

والزوجة واحتج من حجب بظاهر قوله تعالى [ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد] ولم يفرق بين الكافر والمسلم فيقال له فلم حجبت به الأم دون الأب والله تعالى إنما حجبهما جميعاً بالولد بقوله تعالى [لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد] فإن جاز أن لا يحجب الأب وجعلت قوله تعالى [إن كان له ولد] على ولد يجوز الميراث فكذلك حكمه في الأم ، قوله تعالى [ولهن الربع مما تركتم - إلى قوله تعالى - فلهن الثمن مما تركتم] قد دل على أنهن إذا كن أربعاً يشتركن في الثمن وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم ، وقد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمان وزيد للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقي وما بقي فللأب وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقي وما بقي فللأب وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما وللأم الثلث كاملا وما بقي فللأب وقال لا أجد في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي وعن ابن سيرين مثل قول ابن عباس وروى أنه تابعه في المرأة والأبوين وخالفه في الزوج والأبوين لتفضيله الأم على الأب والصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على القول الأول إلا ما حكينا عن ابن عباس وابن سيرين وظاهر القرآن يدل عليه لأنه قال [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث] فجعل الميراث بينهما أثلاثاً كما جعله أثلاثاً بين الإبن والبنت في قوله تعالى [للذكر مثل حظ الأنثيين] وجعله بين الأخ والأخت أثلاثاً بقوله تعالى [وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين] ثم لما سمى للزوج والزوجة ما سمى لهما وأخذا نصيبهما كان الباقي بين الإبن والبنتين على ما كان قبل دخولهما وكذلك بين الأخ والأخت وجب أن يكون أخذ الزوج والزوجة نصيبهما موجباً للباقي بين الأبوين على ما استحقاه أثلاثاً قبل دخولهما وأيضاً هما كشريكين بينهما مال إذا استحق منه شيء كان الباقي بينهما على ما استحقاه بدياً والله أعلم بالصواب .

باب ميراث أولاد الإبن

قال أبو بكر رضي الله عنه قد بينا أن قوله تعالى [يوصيكم الله في أولادكم] قد أريد به أولاد الصلب وأولاد الإبن إذا لم يكن ولد الصلب إذ لا خلاف أن من ترك بني ابن وبنات ابن أن المال بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين بحكم الآية وكذلك لو ترك بنت ابن

كان لها النصف وإن كن جماعة كان لهن الثلثان على سهام ميراث ولد الصلب فثبت بذلك أن أولاد الذكور مرادون بالآية . واسم الولد يتناول أولاد الابن كما يتناول أولاد الصلب قال الله تعالى [يا بنى آدم] ولا يمتنع أحد أن يقول أن النبي ﷺ من ولد هاشم ومن ولد عبد المطلب فثبت بذلك أن اسم الأولاد يقع على ولد الابن وعلى ولد الصلب جميعاً إلا أن أولاد الصلب يقع عليهم هذا الاسم حقيقة ويقع على أولاد الابن مجازاً ولذلك لم يردوا فى حال وجود أولاد الصلب ولم يشاركوهم فى سهامهم وإنما يستحقون ذلك فى أحد حالين إما أن يعدم ولد الصلب رأساً فيقومون مقامهم وإما أن لا يحوز ولد الصلب الميراث فيستحقون بعض الفضل أو جميعه . فإما أن يستحقوا مع أولاد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه ولد الصلب بعضهم مع بعض فليس كذلك . فإن قيل لما كان الاسم يتناول ولد الصلب حقيقة وولد الابن مجازاً لم يجز أن يرادوا بلفظ واحد لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً . قيل له إنهم لم يرادوا بلفظ واحد فى حال واحدة متى وجد أولاد الصلب فإن ولد الابن لا يستحقون الميراث معهم بالآية وليس يمتنع أن يراد ولد الصلب فى حال وجودهم وولد الابن فى حال عدم ولد الصلب فيكون اللفظ مستعملا فى حالين فى إحداهما هو حقيقة وفى الأخرى هو مجاز ولو أن رجلا قال قد أوصيت بثلث مالى لولد فلان وفلان وكان لأحدهما أولاد لصلبه ولم يكن للآخر ولد لصلبه وكان له أولاد ابن كانت الوصية لولد فلان لصلبه ولأولاد أولاد فلان ولم يمتنع دخول أولاد بنيه فى الوصية مع أولاد الآخر لصلبه وإنما يمتنع دخول ولد فلان لصلبه وولد ولده معه فأما ولد غيره لغير صلبه فغير ممتنع دخوله مع أولاد الآخر لصلبه فكذلك قوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] يقتضى ولد الصلب لكل واحد من المذكورين إذا كان ولا يدخل معه ولد الابن ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن دخل فى اللفظ ولد ابنه وإنما جاز ذلك لأن قوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] خطاب لكل واحد من الناس فكان كل واحد منهم مخاطباً به على حياله فمن له منهم ولد لصلبه تناوله اللفظ على حقيقته ولم يتناول ذلك ولد ابنه ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن فهو مخاطب بذلك على حياله فيتناول ولد ابنه . فإن قيل إن اسم الولد يقع على كل واحد من ولد الصلب وولد الابن حقيقة لم يبعد إذ كان الجميع منسوبين إليه من

جهة ولادته ونسبه متصل به من هذا الوجه فيتناول الجميع كالأخوة لما كان اسما لاتصال النسب بينه وبينه من جهة أحد أبويه شمل الاسم الجميع وكان عموما فيهم جميعاً سواء كانوا لأب وأم أو لأب أو لأم ، ويدل عليه أن قوله تعالى [وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم] قد عقل به حليلة ابن الابن كما عقل به حليلة ابن الصلب فإذا ترك بنتاً وبنت ابن فللبنت النصف بالتسمية ولبنت الابن السدس وما بقي للعصبة فإن ترك بنتين وبنت ابن وابن ابن فللبنتين الثلثان والباقي لابن الابن وبنت الابن بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين وكذلك لو كانت بنتين وبنات ابن وابن ابن ابن أسفل منهن كان للبنات الثلثان وما بقي فبين بنات الابن ومن هو أسفل منهن من بني ابن الابن للذكر مثل حظ الأنثيين ، وهذا قول أهل العلم جميعاً من الصحابة والتابعين إلا ما روى عن عبد الله ابن مسعود أنه كان يجعل الباقي لابن الابن وإن سفل ولا يعطي بنات الابن شيئاً إذا استكمل البنات الثلثين وإنما كان يجعل لبنات الابن تكملة الثلثين مثل أن يترك بنتاً وبنات ابن فيكون للبنت النصف ولبنات الابن السدس تكملة الثلثين فإن كان معهن ابن ابن لم يعط بنات الابن أكثر من السدس وكذلك قوله في الأخوات من الأب مع الأخوات من الأب والأم وذهب في ذلك إلى أن إناث ولد الابن لو كن وحدهن لم يأخذن شيئاً بعد استيفاء البنات الثلثين فكذلك إذا كان لهن أخ لم يكن لهن شيء ألا ترى أنه لو كان ابن عم مع إحداهن لم يأخذن شيئاً ، وليس هذا عند الجماعة كذلك لأن بنات الابن يأخذن تارة بالفرض وتارة بالتعصيب وأخوهن ومن هو أسفل منهن يعصبهن كبنات الصلب يأخذن تارة بالفرض وتارة بالتعصيب فلو انفرد البنات لم يأخذن أكثر من الثلثين وإن كثرن ولو كان معهن أخ لهن وهن عشر كان لهن خمسة أسداس المال فيأخذن في حال كون الأخ معهن أكثر مما يأخذن في حال الإنفراد فكذلك حكم بنات الابن إذا استوفى بنات الصلب الثلثين لم يبق لهن فرض فإن كان معهن أخ صرن عصبة معه ووجبت قسمة الثلث الباقي بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين وكذلك قالوا في بنتين وبنت ابن وأخت أن للبنتين الثلثين والباقي للأخت ولا شيء لبنت الابن لأنها لو أخذت في هذه الحال التي ليس معها ذكر كانت مستحقة بفرض البنات والبنات قد استوعبن الثلثين فلم يبق من فرض البنات شيء تأخذه فكانت الأخت أولى لأنها عصبة مع البنات

فما تأخذه الأخت في هذه الحال فإنما تأخذه بالتعصيب فإذا كان مع بنت الابن أخ لها كان الباقي بعد الثلثين بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين ولا شيء للأخت . وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عامر بن زرارة قال حدثنا على بن مسهر عن الأعمش عن أبي قيس الأودي عن هزيل بن شرحبيل الأودي قال جاء رجل إلى أبي موسى الأشعري وسلمان بن ربيعة فسألهما عن بنت وبنت ابن وأخت لأب وأم فقالا للبنت النصف وللأخت النصف ولم يورثا بنت الابن شيئاً وأت ابن مسعود فإنه سيتابعنا فأتاه الرجل فسأله وأخبره بقولهما فقال لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ولكن أقضي فيها بقضاء رسول الله ﷺ لابنته النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللأخت من الأب والأم . فهذا السدس تأخذه بنت الابن بالفرض لا بالتعصيب لم يختلفوا فيه إلا ما روى عن أبي موسى الأشعري وسلمان بن ربيعة وهو الآن اتفاق ثم لم يخالفهم عبد الله لو كان معها أخ أن للبنت النصف وما بقي فبين بنت الابن وابن الابن للذكر مثل حظ الأنثيين وأنها لا تعطى السدس في هذه الحال كما أعطيت إذا لم يكن معها أخ ففي هذا دليل على أن بنت الابن تستحق تارة بالفرض وتارة بالتعصيب مع أخواتها كفرائض بنات الصلب ومن قول عبد الله في بنت وبنات ابن وابن ابن أن للبنت النصف وما بقي فبين بنات الابن وابن الابن للذكر مثل حظ الأنثيين مالم تزد أنصباء بنات الابن على السدس فلا يعطيهن أكثر من السدس فلم يعتبر الفرض على حدة في هذه الحال ولا التعصيب على حدة ولكنه اعتبر التسمية في منع الزيادة على السدس واعتبر المقاسمة في النقصان وهو خلاف القياس والله أعلم بالصواب .

باب الكلالة

قال الله عز وجل [وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس] قال أبو بكر الميت نفسه يسمى كلالة وبعض من يرثه يسمى كلالة وقوله تعالى [وإن كان رجل يورث كلالة] يدل على أن الكلالة ههنا اسم الميت والكلالة حاله وصفته ولذلك انتصب وروى السميط بن عمير أن عمر رضي الله عنه قال أتى على زمان وما أدري ما الكلالة وإنما الكلالة ما خلا الولد والوالد وروى عاصم الأحول عن الشعبي قال قال أبو بكر رضي الله عنه الكلالة ما خلا الولد والوالد فلما طعن عمر رضي

الله عنه قال رأيت أن الكلالة من لا ولد له ولا والد وإنى لأستحيى الله أن أخالف أبا بكر هو ما عدا الوالد والولد وروى طاوس عن ابن عباس قال كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب فسمعته يقول القول ما قلت قلت وما قلت قال الكلالة من لا ولد له وروى سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد قال سألت ابن عباس عن الكلالة فقال من لا ولد له ولا والد قال قلت فإن الله تعالى يقول في كتابه [إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت] فغضب وانتهرني فظاهر الآية وقول من ذكرنا من الصحابة يدل على أن الميت نفسه يسمى كلالة لأنهم قالوا الكلالة من لا والد له ولا ولد وقال بعضهم الكلالة من لا ولد له وهذه صفة الموروث الميت لأنه معلوم أنهم لم يريدوا أن الكلالة هو الوارث الذى لا والد له ولا والد إذ كان وجود الولد والوالد للوارث لا يغير حكم ميراثه من موروثه وإنما يتغير حكم الميراث بوجود هذه الصفة للميت الموروث والذى يدل على أن اسم الكلالة قد يقع على بعض الوارثين ما رواه شعبة عن ابن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال أتانى رسول الله ﷺ يعودنى وأنا مريض فقلت يا رسول الله كيف الميراث فإنما يرثنى كلالة فنزلت آية المواريث وهذا الحرف تفرد به شعبة في رواية محمد بن المنكدر فأخبر أن الكلالة ورثته ولم ينكر عليه النبى ﷺ وروى ابن عون عن عمرو بن سعيد عن حميد بن عبد الرحمن قال حدثنا رجل من بنى سعد أن سعداً مرض بمكة فقال يا رسول الله ليس لى وارث إلا كلالة فأخبر أيضاً أن الكلالة هم الورثة وحديث سعد متقدم لحديث جابر لأن مرضه كان بمكة وليس فيه ذكر الآية فقال قوم كان في حجة الوداع وقال قوم كان في عام الفتح ويقال إن الصحيح أنه كان في عام الفتح وحديث جابر كان بالمدينة في آخر أيام النبى ﷺ وروى شعبة عن أبى إسحاق عن البراء قال آخر آية نزلت [يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة] وآخر سورة نزلت براءة قال يحيى بن آدم وقد بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قال للذى سأله عن الكلالة يكفيك آية الصيف وهى قوله تعالى [يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة] لأنها نزلت في الصيف ورسول الله ﷺ يتجهز إلى مكة ونزلت عليه آية الحج [ولله على الناس حج البيت] وهى آخر آية نزلت بالمدينة ثم خرج إلى مكة فنزلت عليه بعرفة يوم عرفة [اليوم أكملت لكم دينكم] الآية ثم نزلت عليه من الغد يوم النحر [واتقوا يوماً ترجعون

فيه إلى الله [هذه الآية ثم لم ينزل عليه شيء بعدها حتى قبض رسول الله ﷺ بعد نزولها
هكذا سمعنا قال يحيى وفي حديث آخر أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن الكلالة فقال
من مات وليس له ولد ولا والد فورثته كلالة قال أبو بكر ولم يذكر تاريخ الأخبار والآي
لأن الحكم يتغير فيما ذكرنا بالتاريخ ولكنه لما جرى ذكر الآي والأخبار اتصل ذلك
بها وإنما أردنا بذلك أن نبين أن اسم الكلالة يتناول الميت تارة وبعض الورثة تارة
أخرى ، وقد اختلف السلف في الكلالة فروى جرير عن أبي إسحاق الشيباني عن عمرو
ابن مرة عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله ﷺ كيف يورث
الكلالة قال أوليس قد بين الله تعالى ذلك ثم قرأ [وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة]
إلى آخر الآية فأنزل الله تعالى [يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة] إلى آخرها قال
فكأن عمر لم يفهم فقال لحفصة إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فسليه عنها
فرأت منه طيب نفس فسألته عنها فقال أبوك كتب لك هذا ما أرى أباك يعلمها أبداً
قال فكان عمر يقول ما أراني أعلمها أبداً وقد قال رسول الله ﷺ ما قال وروى سفيان
عن عمرو بن مرة عن مرة قال قال عمر ثلاث لا يكون بينهن لنا أحب إلى من الدنيا
وما فيها الكلالة والخلافة والربا وروى قتادة عن سالم بن أبي الجعد عن معدان بن أبي
طلحة قال قال عمر ما سألت رسول الله ﷺ عن شيء أكثر مما سألته عن الكلالة حتى
طعن بأصبعه في صدري ثم قال يكفيك آية الصيف وروى عن عمر أنه قال عند موته
اعلموا أني لم أقل في الكلالة شيئاً ، فهذه الأخبار التي ذكرنا تدل على أنه لم يقطع
فيها بشيء وأن معناها والمراد بها كان ملتبساً عليه قال سعيد بن المسيب كان عمر كتب
كتاباً في الكلالة فلما حضرته الوفاة محاه وقال ترون فيه رأيكم فهذه إحدى الروايات
عن عمر وروى عنه أنه قال الكلالة من لا ولد له ولا والد وروى عنه أن الكلالة
من لا والد له وروى عن أبي بكر الصديق وعلي وابن عباس في إحدى الروايتين أن
الكلالة ما عدا الوالد والولد وروى محمد بن سالم عن الشعبي عن ابن مسعود أنه قال
الكلالة ما خلا الوالد والولد وعن زيد ابن ثابت مثله وروى عن ابن عباس رواية
أخرى أن الكلالة ما خلا الوالد ، قال أبو بكر اتفقت الصحابة على أن الولد ليس من
الكلالة واختلفوا في الوالد فقال الجمهور الوالد خارج من الكلالة وقال ابن عباس في

إحدى الروايتين مثله وفي رواية أخرى أن الكلالة ما عدا الولد ، فلما اختلف السلف فيها على هذه الوجوه وسأل عمر النبي ﷺ عن معناها فوكله إلى حكم الآية وما في مضمونها وهي قوله تعالى [يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة] وقد كان عمر رجلا من أهل اللسان لا يخفى عليه ما طريق معرفته اللغة ثبت أن معنى اسم الكلالة غير مفهوم من اللغة وأنه من متشابه الآي التي أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالمحكم ورده إليه ولذلك لم يجب النبي ﷺ عمر عن سؤاله في معنى الكلالة ووكله إلى استنباطه والاستدلال عليه وفي ذلك ضروب من الدلالة على المعاني أحدها أن مسئلته إياه لم يلزمه توقيفه على معناها من طريق النص لأنه لو كان واجباً عليه توقيفه على معناها لما أخلاه النبي ﷺ من بيانها وذلك أنه لم يكن أمر الكلالة في الحال التي سأل عنها حادثة تلزمه تنفيذ حكمها في الحال ولو كان كذلك لما أخلاه من بيانها وإنما سأله سؤال مستفهم مسترشد لمعنى الآية من طريق النص ولم يكن على النبي ﷺ توقيف الناس على جليل الأحكام ودقيقها لأن منها ما هو مذكور باسمه وصفته ومنها ما هو مدلول عليه بدلالة مفضية إلى العلم به لا احتمال فيه ومنها ما هو موكول إلى اجتهاد الرأي فرد النبي ﷺ عمر إلى اجتهاده وهذا يدل على أنه رآه من أهل الاجتهاد وأنه من قال الله تعالى [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] وفيه الدلالة على تسويغ اجتهاد الرأي في الأحكام وأنه أصل يرجع إليه في أحكام الحوادث والاستدلال على معاني الآي المتشابهة وبنائها على المحكم واتفاق الصحابة أيضاً على تسويغ الاجتهاد في استخراج معاني الكلالة يدل على ذلك ألا ترى أن بعضهم قال هو من لا ولد له ولا والد وقال بعضهم من لا ولد له وأجاب عمر بأجوبة مختلفة ووقف فيها في بعض الأحوال ولم ينكر بعضهم على بعض الكلام فيها بما أداه إليه اجتهاده وفي ذلك دليل على اتفاقهم على تسويغ الاجتهاد في الأحكام ويدل على أن ما روى أبو عمران الجوني عن جندب قال قال رسول الله ﷺ من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ إنما هو فيمن قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول وأن من استدل على حكمه واستنبط معناه فحمله على المحكم المتفق على معناه فهو ممدوح مأجور ممن قال الله تعالى [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] وقد تكلم أهل اللغة في معنى الكلالة قال أبو عبيدة معمر بن المثنى الكلالة كل من لم يرثه أب ولا ابن فهو

عند العرب كلالة مصدر من تكلله النسب أى تعطف النسب عليه قال أبو عبيدة من قرأها يورث بالكسر أراد من ليس بولد ولا والد • قال أبو بكر والذى قرأه بالكسر الحسن وأبو رجاء العطاردي • قال أبو بكر وقد قيل إن الكلالة فى أصل اللغة هو الإحاطة فمنه الإكليل لإحاطته بالرأس ومنه الكل لإحاطته بما يدل عليه فالكلالة فى النسب من أحاط بالولد والوالد من أخوة والأخوات وتكللهما وتعطف عليها والولد والوالد ليسا بكلالة لأن أصل النسب وعموده الذى إليه ينتهى هو الولد والوالد ومن سواهما فهو خارج عنهما وإنما يشتمل عليهما بالانتساب عن غير جهة الولادة كمن نسب إليه كالإكليل المشتمل على الرأس وهذا يدل على صحة قول من تأولها على من عدا الوالد والولد وإن الولد إذا لم يكن من الكلالة فكذلك الوالد لأن نسبة كل واحد منهما إلى الميت من طريق الولادة وليس كذلك الأخوة والأخوات لأن نسب كل واحد منهما لا يرجع إلى الميت من طريق ولاد بينهما ويشبه أن يكون من تأوله على من عدا الوالد وأخرج الولد وحده من الكلالة إن الولد من الوالد وكأنه بعضه وليس الوالد من الولد كما ليس الأخ والأخت ممن ينسب إليه بالأخوة فاعتبر من قال ذلك الكلالة بمن لا ينسب إليه بأنه منه وبعضه فأما من كانت نسبته إلى الميت من حيث هو منه فليس بكلالة وقد كان اسم الكلالة مشهوراً فى الجاهلية قال عامر بن الطفيل .

فإنى وإن كنت ابن فارس عامر وفى السر منها والصريح المهذب
فما سودتنى عامر عن كلالة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

وهذا يدل على أنه رأى الجد الذى انتسبوا إليه كلالة وأخبر مع ذلك أن سيادته ليست من طريق النسب والكلالة لكنه بنفسه ساد ورأس وقال بعضهم كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت وحمل فلان على فلان ثم كل عنه إذا تباعد والكلالة هو الإعياء لأنه قد يبعد عليه تناول ما يريد وأنشد الفرزدق :

ورثتم قناة الملك غير كلالة عن ابنى مناف عبد شمس وهاشم

يعنى : ورثتموها بالآباء لا بالأخوة والعمومة • وذكر الله تعالى الكلالة فى موضعين من كتابه أحدهما قوله تعالى [قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك] إلى آخر الآية فذكر ميراث الأخوة والأخوات

عند عدم الولد وسماهم كلالة وعدم الوالد مشروط فيها وإن لم يكن مذكوراً لقوله تعالى
فى أول السورة [وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس] فلم يجعل
للإخوة ميراثاً مع الأب فخرج الوالد من الكلالة كما خرج الولد لأنه لم يورثهم مع
الأب كما لم يورثهم مع الابن والبنت أيضاً ليست بكلالة فإن ترك ابنة أو ابنتين وإخوة
وأخوات لأب وأم أو لأب فالبنات لسن بكلالة ومن ورث معهما كلالة ه وقال تعالى
فى أول السورة [وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد
منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث] فهذه الكلالة هى الأخ
والأخت لأم لا يرثان مع والد ولا ولد ذكراً كان أو أنثى وقد روى أن فى قراءة
سعد بن أبى وقاص [وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت لأم]
فلا خلاف مع ذلك أن المراد بالأخ والأخت ههنا إذا كانا لأم دونهما إذا كانا لأب
وأم أو لأب وقد روى عن طاوس عن ابن عباس أن الكلالة ما عدا الولد وورث
الإخوة من الأم مع الأبوين السدس وهو السدس الذى حجبت الأم عنه وهو
قول شاذ ه وقد بينا ما روى عنه أنها ما عدا الوالد والولد ولا خلاف أن الإخوة
والأخوات من الأم يشتركون فى الثلث ولا يفضل منهم ذكر على أنثى ه وقد اختلفوا
فى الجد هل يورث كلالة فقال قائلون لم يورث كلالة وقال آخرون بل هو كلالة وهو
قول من يورث الإخوة والأخوات مع الجد والأولى أن يكون خارجا من الكلالة
لثلاثة أوجه أحدها أنهم لا يختلفون أن ابن الابن خارج عن الكلالة لأنه منسوب
إلى الميت بالولاد فواجب على هذا خروج الجد منها إذا كانت النسبة بينهما من طريق
الولاد ومن جهة أخرى أن الجد هو أصل النسب كالأب وليس بخارج عنه فوجب
أن يكون خارجا عن الكلالة إذا كانت الكلالة ما تكلل على النسب وتعطف عليه من
ليس أصل النسب متعلقاً به والثالث أنهم لا يختلفون أن قوله تعالى [وإن كان رجل
يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت] لم يدخل فيه الجد وأنه خارج عنه لا يرث
معه الإخوة من الأم كما لا يرثون مع الابن والبنت فدل ذلك على أن الجد بمنزلة
الأب فى خروجه عن الكلالة وهذا يدل على أن الجد بمنزلة الأب فى نفى مشاركة
الإخوة والأخوات إياه فى الميراث ه فإن قيل هذا لا يدل على ما ذكرته من قبل

أن البنت خارجة عن الكلالة ولا يرث معها الإخوة والأخوات من الأم وورث معها الإخوة والأخوات من الأب والأم فكذلك الجد؛ قيل له لم نجعل ما ذكرناه علة المسئلة فيلزمنا ما وصفت وإنما قلنا أنه لما لم يتناوله اسم الكلالة كالأب والابن اقتضى ظاهر الآية أن يكون ميراث الإخوة والأخوات عند عدمه إلا أن تقوم الدلالة على توريثهم معه والبنت وإن كانت خارجة عن الكلالة فقد قامت الدلالة على توريث الإخوة والأخوات من الأب معها فخصصناها من الظاهر وبقي حكم اللفظ فيما سواه عن يشتمله اسم الكلالة والله أعلم.

باب العول

روى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال أول من أعال الفرائض عمر بن الخطاب لما التوت عليه الفرائض ودافع بعضها بعضاً قال والله ما أدري أيكم قدم الله ولا أيكم أخر وكان امرأ ورعا فقال ما أجد شيئاً هو أوسع لي أن أقسم المال عليكم بالحصص وأدخل على كل ذي حق ما أدخل عليه من عول الفريضة وروى أبو إسحاق عن الحارث عن علي في بنتين وأبوين وامرأة قال صار ثمنها تسعاً وكذلك رواه الحكم بن عتيبة عنه وهو قول عبد الله وزيد بن ثابت وقد روى أن العباس ابن عبد المطلب أول من أشار على عمر بالعول قال عبيد الله بن عبد الله قال ابن عباس أول من أعال الفرائض عمر بن الخطاب وايم الله لو قدم من قدم الله لما عالت فريضة فقيل له وأيها التي قدم الله وأيها التي أخر قال كل فريضة لم تزل عن فريضة إلا إلى فريضة فهي التي قدم الله وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فهي التي أخر الله تعالى فأما التي قدم الله تعالى فالزوج والزوجة والأم لأنهم لا يزولون من فرض إلا إلى فرض والبنات والأخوات تزلن من فرض إلى تعصيب مع البنتين والإخوة فيكون لهن ما بقي مع الذكور فنبدأ بأصحاب السهام ثم يدخل الضرر على الباقين وهم الذين يستحقون ما بقي إذا كانوا عصبة قال عبيد الله بن عبد الله فقلنا له فهلا راجعت فيه عمر فقال إنه كان امرأ مهيباً ورعا قال ابن عباس ولو كلمت فيه عمر لرجع وقال الزهري لو لا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل فأمضى أمراً فمضى وكان امرأ ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم وروى محمد بن إسحاق عن ابن أبي نجيح

عن عطاء بن أبي رباح قال سمعت ابن عباس ذكر الفرائض وعولها فقال أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال قسمه نصفاً ونصفاً وثلثاً فهذا النصف وهذا النصف فأين موضع الثلث قال عطاء فقلت لابن عباس يا أبا عباس إن هذا لا يغني عنك ولا عني شيئاً لو مت أومت قسم ميراثنا على ما عليه القوم من خلاف رأيك ورأيي قال فإن شاؤا فلندع أبناءنا وأبناءهم ونساءنا ونساءهم وأنفسنا وأنفسهم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ما جعل الله في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً « والحجة للقول الأول أن الله تعالى قد سمى للزوج النصف وللأخت من الأب والأم النصف وللأخوة من الأم الثلث ولم يفرق بين حال اجتماعهم وانفرادهم فوجب استعمال نص الآية في كل موضع على حسب الإمكان فإذا انفرد واتسع المال لسهامهم قسم بينهم عليها وإذا اجتمعوا وجب استعمال حكم الآية في التضارب بها ومن اقتصر على بعض وأسقط بعضاً أو نقص نصيب بعض ووفى الآخرين كمال سهامهم فقد أدخل الضيم على بعضهم مع مساواته للآخرين في التسمية فأما ما قاله ابن عباس من تقديم من قدم الله تعالى وتأخير من أخر فإنما قدم بعضاً وأخر بعضاً وجعل له الباقي في حال التعصيب فأما حال التسمية التي لا تعصيب فيها فليس واحد منهم أولى بالتقديم من الآخر ألا ترى أن الأخت منصوص على فرضها بقوله تعالى [وله أخت فلها نصف ما ترك] كنصه على فرض الزوج والأم والأخوة من الأم فمن أين وجب تقديم هؤلاء عليها في هذه الحال وقد نص الله تعالى على فرضها في هذه الحال كما نص على فرض الآخرين معها وليس يجب لأن الله أزال فرضها إلى غير فرض في موضع أن يزيل فرضها في الحال التي نص عليه فيها فهذا القول أشنع في مخالفة الآي التي فيها سهام المواريث من القول بإثبات نصف ونصف وثلث على وجه المضاربة بها ولذلك نظائر في المواريث من الأصول أيضاً « قال الله تعالى [من بعد وصية يوصي بها أو دين] فلو ترك الميت ألف درهم وعليه دين لرجل ألف درهم ولآخر خمس مائة ولآخر ألف كانت الألف المتروكة مقسومة بينهم على قدر ديونهم وليس يجوز أن يقال لما لم يمكن استيفاء ألفين وخمس مائة من ألف استحال الضرب بها وكذلك لو أوصى رجل بثلث ماله لرجل وبسدسه لآخر ولم تجز ذلك الورثة تضاربا في الثلث بقدر وصاياهم فيضرب أحدهما بالسدس والآخر بالثلث مع استحالة استيفاء النصف

من الثلث وكذلك الابن يستحق جميع المال لو انفرد وللبنت النصف لو انفردت فإذا اجتمعا ضرب الابن بجميع المال والبنت بالنصف فيكون المال بينهما أثلاثاً وهكذا سبيل العول فى الفرائض عند تدافع السهام والله أعلم .

باب المشركة

اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فى مسئلة المشركة وهى أن تخلف الموروثة زوجها وأمها وأخوتها لأمها وأخوتها لأبيها وأمها فقال على بن أبى طالب وعبد الله بن عباس وأبى بن كعب وأبو موسى الأشعرى للزوج النصف وللأم السدس وللأخوين من الأم الثلث وسقط الأخوة والأخوات من الأب والأم وروى سفيان الثورى عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة قال سئل على عن الأخوة من الأم فقال أرأيتم لو كانوا مائة أكنتم تزيدونهم على الثلث قالوا لا قال فأنا لا أنقصهم منه شيئاً وجعل الأخوة والأخوات من الأب والأم عصبة فى هذه الفريضة وقد حالت السهام دونهم وقال عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت للزوج النصف وللأم السدس وللأخوين من الأم الثلث ثم يرجع الأخوة من الأب والأم على الأخوة من الأم فيشاركونهم فيكون الثلث الذى أخذوه بينهم سواء ، وروى معمر عن سماك ابن الفضل عن وهب بن منبه عن الحكم بن مسعود الثقفى قال شهدت عمر بن الخطاب أشرك الأخوة من الأب والأم مع الأخوة من الأم فى الثلث فقال له رجل قضيت عام أول بخلاف هذا قال كيف قضيت قال جعلته للأخوة من الأم ولم تعط الأخوة من الأب والأم شيئاً قال تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا ، وروى أن عمر كان لا يشرك بينهم حتى احتج الأخوة من الأب والأم فقالوا يا أمير المؤمنين لنا أب وليس لهم أب ولنا أم كما لهم فإن كنتم حرمتونا بأبينا فورثونا بأمنا كما ورثتم هؤلاء بأمهم واحسبوا أن أبانا كان حماراً أليس قد تراكضنا فى رحم واحدة فقال عمر عند ذلك صدقتم فأشرك بينهم وبين الأخوة من الأم فى الثلث وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى قول على بن أبى طالب رضى الله عنه ومن تابعه فى ترك الشركة بينهم ، والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى [وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم

شركاء فى الثلث] فنص على فرض الأخوة من الأم وهو الثلث وبين أيضاً حكم الأخوة من الأب والأم فى قوله تعالى [يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة - إلى قوله تعالى - وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين] فلم يجعل الله لهم فرضاً مسمى وإنما جعل لهم المال على وجه التعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين ولا خلاف أنها لو تركت زوجا وأما وأخا لأم وأخوة وأخوات لأب وأم أن للزوج النصف وللأم السدس وللأخ من الأم السدس وما بقى وهو السدس بين الأخوة والأخوات من الأب والأم للذكر مثل حظ الأنثيين ولم يدخلوا مع الأخ من الأم فى نصيبه فلما كانوا مع ذوى السهام إنما يستحقون باقى المال بالتعصيب لا بالفرض لم يجز لنا إدخالهم مع الأخوة من الأم فى فرضهم لأن ظاهر الآية ينفى ذلك إذ كانت الآية إنما أوجبت لهم ما يأخذونه للذكر مثل حظ الأنثيين بالتعصيب لا بالفرض فما أعطاهم بالفرض فهو خارج عن حكم الآية ويدل على ذلك قول النبى ﷺ ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولى عصبة ذكر فجعل للعصبة بقية المال بعد أخذ ذوى السهام سهامهم فمن أشركهم مع ذوى السهام وهم عصبة فقد خالف الأثر * فإن قيل لما اشتركوا فى نسب الأم وجب أن لا يحرموا بالأب قيل له هذا غلط لأنها لو تركت زوجا وأما وأخا لأم وأخوة وأخوات لأب وأم لأخذ الأخ من أم السدس كاملا وأخذ الأخوة والأخوات من الأب والأم السدس الباقى بينهم وعسى يصيب كل واحد منهم أقل من العشر ولم يكن لواحد منهم أن يقول قد حرمتمونى بالأب مع اشتراكنا فى الأم بل كان نصيب الأخ من الأم أوفر من نصيب كل واحد منهم فدل ذلك على معنيين أحدهما انتقاض العلة بالاشتراك فى الأم والثانى أنهم لم يأخذوا بالفرض وإنما أخذوا بالتعصيب ويدل على فساد ذلك أيضاً أنها لو تركت زوجا وأختاً لأب وأم وأختاً وأخا لأب أن للزوج النصف وللأخت من الأب والأم النصف ولا شىء للأخ والأخت من الأب لأنهما عصبة فلا يدخل مع ذوى السهام ولم يجز أن يجعل الأخ من الأب بمنزلة من لم يكن حتى تستحق الأخت من الأب سهمها الذى كانت تأخذه فى حال الانفراد عن الأخ وإنما التعصيب أخرجها عن السدس الذى كانت تستحقه كذلك التعصيب يخرج الأخوة من الأب والأم عن الثلث الذى يستحقه الأخوة من الأم والله أعلم.

ذكر الخلاف في السلف في ميراث الأخت مع البنت

لم يختلف عن علي وعمر وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل في رجل خلف بنتاً وأختاً لأب وأم وعصبة أن للبنت النصف وما بقي فللأخت جعلوها عصبة مع البنات وقال عبد الله بن عباس وابن الزبير للبنت النصف وما بقي فللعصبة وإن بعد نسبه ولا حظ للأخت في الميراث مع البنت وروى أن ابن الزبير رجع عن ذلك بعد أن قضى به وروى أنه قيل لعبد الله بن عباس أن علياً وعبد الله وزيداً كانوا يجعلون الأخوات مع البنات عصبة فيورثونهن فاضل المال فقال أأنتم أعلم أم الله يقول الله [إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك] وأنتم تجعلون لها مع الولد النصف. قال أبو بكر مما يحتج به للقول الأول قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً] فظاهره يقتضي توريث الأخت مع البنت لأن أخاها الميت هو من الأقربين وقد جعل الله ميراث الأقربين للرجال والنساء ويحتج فيه بحديث أبي قيس الأودي عن هزيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قضى في بنت وبنت ابن وأخت لأب وأم أن للبنت النصف ولبنت الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللأخت فأعطى للأخت بقية المال بعد السهام وجعلها عصبة مع البنت وأما احتجاج من يحتج في ذلك بأن الله تعالى إنما جعل لها النصف إذا لم يكن ولد ولا يجوز أن يجعل لها النصف مع الولد فإنه غير لازم من قبل أن الله تعالى نص على سهمها عند عدم الولد ولم ينف ميراثها مع وجوده وتسميته لها النصف عند عدم الولد لا دلالة فيه على سقوط حقها إذا كان هناك ولد إذ لم يذكر هذه الحال بنفي الميراث ولا بإيجابه فهو موقوف على دليله ومع ذلك فإن معناه إن امرؤ هلك وليس له ولد ذكر بدلالة قوله تعالى في نسق التلاوة [وهو يرثها] يعني الأخ يرث الأخت [إن لم يكن لها ولد] معناه عند الجميع أن لم يكن لها ولد ذكر إذ لا خلاف بين الصحابة أنها إذا تركت ولداً أنثى وأخاً أن للبنت النصف والباقي للأخ والولد المذكور ههنا هو المذكور بدياً في أول الآية وأيضاً قال الله تعالى [ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد] ومعناه عند الجميع إن كان له ولد ذكر لأنه لا خلاف بين الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء أنه لو ترك

ابنة وأبوين أن للبنت النصف وللأبوين السدسان والباقي للأب فيأخذ الأب في هذه الحال مع الولد الأنثى أكثر من السدس وإن قوله تعالى [ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد] على أنه ولد ذكر وكذلك لو ترك أباً وبنتاً كان للبنت النصف وللأب النصف فقد أخذ في هاتين المسألتين أكثر من السدس مع الولد قال أبو بكر وشذت طائفة عن الأمة فزعمت أنه إذا ترك بنتاً وأختاً كان المال كله للبنت وكذلك البنت والأخ وهذا قول خارج عن ظاهر التنزيل واتفاق الأمة قال الله تعالى [يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف] فنص على سهم البنت وسهم ما فوق الثنتين وجعل لها إذا انفردت النصف وإذا ضامها غيرها الثلثين لهما جميعاً فغير جائز أن نعطي أكثر منه إلا بدلالة . فإن قيل إذا كان ذكر النصف والثلثين غير دال على ما ذكرت فليس إذا في الظاهر نفي ما زاد وإنما تحتاج إلى أن تطالب خصمك بإقامة الدلالة على أن الزيادة مستحقة . قيل له لما كان قوله تعالى [يوصيكم الله في أولادكم] أمراً باعتبار السهام المذكورة إذ كانت الوصية أمراً أوجب ذلك اعتبار كل فرض مقدر في الآية على حياله ممنوعاً من الزيادة والنقصان فيه فاقتضى ذلك وجوب الاقتصار على المقادير المذكورة لمن سميت له غير زائدة ولا ناقصة ولم يقل بذلك من حيث خصه بالذكر دون ما تقدم من الأمر باعتبارها في ابتداء الخطاب فلذلك منعنا الزيادة عليها إلا بدلالة . وقوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] يدل على وجوب توريث الأخ مع البنت ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي ﷺ ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت فلأولى عصبة ذكر فواجب بمجموع الآية والخبر أنا إذا أعطينا البنت النصف أن نعطي الباقي الأخ لأنه أولى عصبة ذكر واختلف السلف في ابني عم أحدهما أخ لأم فقال علي وزيد للأخ من الأم السدس وما بقي فبينهما نصفان وهو قول فقهاء الأمصار وقال عمر وعبد الله المال للأخ من الأم وقالا ذو السهم أحق ممن لا سهم له وإليه كان يذهب شريح والحسن ولم يختلفوا في أخوين لأم أحدهما ابن عم أن لهما الثلث بنسب الأم وما بقي فلابن العم خاصة ولم يجعلوا ابن العم أحق بجميع الميراث لاجتماع السهم والتسمية له دون الآخر كذلك حكم ابني العم إذا كان أحدهما أخاً لأم فغير جائز أن يجعل أولى

بالميراث من أجل اختصاصه بالسهم والتعصيب وشبه عمر وعبد الله ذلك بالأخ لأب وأم وأخ لأب أنه أولى بالميراث وليس هذا عند الآخرين مشبها لهذه المسألة من قبل أن نسبهما من جهة واحدة وهى الأخوة فاعتبر فيها أقربهما إليه وهو الذى اجتمع له قرابة الأب والأم ولا يستحق بقرابته من الأم سهم الأخ من الأم بل إنما يؤكد ذلك حكم الأخوة وليس كذلك ابنا العم إذا كان أحدهما أخا لأم لأنك تريد أن تؤكد بالأخوة من جهة الأم ما ليس بأخوة وإنما هو سبب آخر غيرها فلم يجز أن تؤكده بها ويدل لك على هذا أن نسبته من جهة أنه ابن العم لا يسقط سهمه من جهة أنه أخ لأم بل يرث بأنه أخ لأم سهم الأخ من الأم وإن كان ابن عم ألا ترى أن الميتة لو تركت أختين لأب وأم وزوجا وأخا لأم هو ابن عم أن للأختين الثلثين وللزوج النصف وللأخ من الأم السدس ولم يسقط سهمه من جهة أنه ابن عم ولو تركت زوجا وأما وأخوا لأم وأخوة لأب وأم كان للزوج النصف وللأم السدس وللأخوة من الأم السدس وما بقى فللأخوة من الأب والأم ولم يستحق أخوة من الأب والأم سهم الأخوة من الأم لمشاركتهم للأخ من الأم فى نسبها بل إنما استحقوا بالتعصيب فكانت قرابتهم بالأب والأم مؤكدة لتعصيبهم فلا يستحقون بها أن يكونوا من ذوى السهام وقرابة ابن العم بنسبه من جهة الأم لا تخرجه من أن يكون من ذوى السهام فيما يستحقه من سهم الأخ من الأم وليس لهذا تأثير فى تأكيد التعصيب لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يستحق أبداً إلا بالتعصيب كما لا يؤخذ الأخوة من الأب والأم إلا بالتعصيب ولا يأخذون بقرابتهم من الأم سهم الأخوة من الأم والله أعلم .

باب الرجل يموت وعليه دين ويوصى بوصية

قال الله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] وروى الحارث عن على قال تقرؤن الوصية قبل الدين وأن محمداً ﷺ قضى بالدين قبل الوصية . قال أبو بكر وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين وذلك لأن معنى قوله [من بعد وصية يوصى بها أو دين] أن الميراث بعد هذين وليست أو فى هذا الموضع لأحدهما بل قد تناولهما جميعاً وذلك لأن قوله [من بعد وصية يوصى بها أو دين] مستثنى عن الجملة المذكورة فى قسمة المواريث ومتى دخلت أو على النفى صارت فى معنى الواو كقوله تعالى [ولا تطع منهم آثما أو

كفوراً] وقال تعالى [حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم] فكانت أو فى هذه المواضع بمنزلة الواو فكذلك قوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] لما كان فى معنى الاستثناء كأنه قال إلا أن تكون هناك وصية أو دين فيكون الميراث بعدهما جميعاً وتقديم الوصية على الدين فى الذكر غير موجب للتبدئة بها على الدين لأن أو لا توجب الترتيب وإنما ذكر الله تعالى ذلك بعد ذكر الميراث إعلاماً لنا أن سهام المواريث جارية فى التركة بعد قضاء الدين وعزل حصة الوصية ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كانت سهام الورثة معتبرة بعد الثلث فيكون للزوجة الربع أو الثمن فى الثلثين وكذلك سهام سائر أهل الميراث جارية فى الثلثين دون الثلث الذى فيه الوصية فجمع تعالى بين ذكر الدين والوصية ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هى معتبرة بعد الدين وإن كانت الوصية مخالفة للدين من جهة الاستيفاء لأنه لو هلك من المال شىء لدخل النقصان على أصحاب الوصايا كما يدخل على الورثة وليس كذلك الدين لأنه لو هلك من المال شىء استوفى الدين كله من الباقى وإن استغرقه وبطل حق الموصى له والورثة جميعاً فالموصى له شريك الورثة من وجه ويأخذ شبهاً من الغريم من وجه آخر وهو أن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كاعتبارها بعد الدين وليس المراد بقوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] أن الموصى له يعطى وصيته قبل أن يأخذ الورثة أنصباءهم بل يعطون كلهم معاً كأنه أحد الورثة فى هذا الوجه وما هلك من المال قبل القسمة فهو ذاهب منهم جميعاً .

باب مقدار الوصية الجائزة

قال الله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] ظاهره يقتضى جواز الوصية بقليل المال وكثيره لأنها منكورة لا تختص ببعض دون بعض إلا أنه قد قامت الدلالة من غير هذه الآية على أن المراد بها الوصية ببعض المال لا بجميعه وهو قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر] فأطلق إيجاب الميراث فيه من غير ذكر الوصية فلو اقتضى قوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها] الوصية بجميع المال لصار قوله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] منسوخاً بجواز الوصية بجميع المال فلما كان حكم هذه الآية

ثابتاً فى إيجاب الميراث وجب استعمالها مع آية الوصية فوجب أن تكون الوصية مقصورة على بعض المال والباقى للورثة حتى تكون مستعملين لحكم الآيتين ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديداً] يعنى فى منع الرجل الوصية بجميع ماله على ما تقدم من بيان تأويله فيدل على جواز الوصية ببعض المال لاحتمال اللفظ المعنيين وقد روى عن النبى ﷺ أخبار تلقتها الأمة بالقبول والاستعمال فى الاقتصار بجواز الوصية على الثلث منها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة وابن أبى خلف قالا حدثنا سفيان عن الزهرى عن عامر بن سعد عن أبيه قال مرض أبى مرضاً شديداً قال ابن أبى خلف بمكة مرضاً شفى منه فعاده رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله إن لى مالا كثيراً وليس يرثنى إلا ابنة لى أفأتصدق بالثلثين قال لا قال فبالشطر قال لا قال فبالثلث قال الثلث والثلث كثير وإنك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فإنك لن تنفق نفقة إلا أجرت فيها حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك قلت يا رسول الله أتخلف عن هجرتى قال إنك أن تخلف بعدى فتعمل عملا تريد به وجه الله لا تزداد به إلا رفعة ودرجة لعلك أن تخلف حتى ينتفع بك أقوام ويضر بك آخرون ثم قال اللهم امض لأصحابى هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة يرثى له رسول الله ﷺ أن مات بمكة . قال أبو بكر قد حوى هذا الخبر ضروباً من الأحكام والفوائد منها أن الوصية غير جائزة فى أكثر من الثلث والثانى أن المستحب النقصان عن الثلث ولذلك قال بعض الفقهاء أستحب النقصان عنه لقوله ﷺ والثلث كثير والثالث أنه إذا كان قليل المال وورثته فقراء أن الأفضل أن لا يوصى بشىء لقوله ﷺ إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس وفى ذلك أيضاً دليل على جواز الوصية بجميع المال إذا لم يكن له وارث لأنه أخبر أن الوصية بأكثر من الثلث ممنوعة لأجل الورثة وفيه الدلالة على أن الصدقة فى المرض وصية غير جائزة إلا من الثلث لأن سعد قال أتصدق بجميع مالى فقال لا إلى أن رده إلى الثلث وقد رواه جرير عن عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن السلمى عن سعد قال عادنى رسول الله ﷺ وأنا مريض فقال أوصيت قلت نعم قال بكم قلت بمالى كله فى

سبيل الله قال فما تركت لولدك قال هم أغنياء قال أوص بالعشر فما زال أناقصه ويناقصني حتى قال أوص بالثلث والثلث كثير قال أبو عبد الرحمن فنحن نستحب أن تنقص من الثلث لقوله ﷺ والثلث كثير فذكر في هذا الحديث أنه قال أوصيت بمالي كله وهذا لا ينفي ما روى في الحديث الأول من الصدقة في المرض لأنه جائز أن يكون إنما منعه الوصية بأكثر من الثلث ظن أن الصدقة جائزة في المرض فسأله عنها فأخبر ﷺ أن حكم الصدقة حكم الوصية في وجوب الاقتصار بها على الثلث وهو نظير حديث عمران بن حصين في الرجل الذي أعتق ستة أعبد له عند موته وفيه أن الرجل مأجور في النفقة على أهله وهذا يدل على أن من وهب لامرأته هبة لم يجز له الرجوع فيها لأنها بمنزلة الصدقة لأنه قد استوجب بها الثواب من الله تعالى وهو نظير ما روى عنه ﷺ أنه قال إذا أعطى الرجل امرأته عطية فهي له صدقة * وقول سعد أتخلف عن هجرتي عني به أنه يموت بمكة وهي داره التي هاجر منها إلى المدينة وقد كان النبي ﷺ نهى المهاجرين أن يقيموا بعد النفر أكثر من ثلاث فأخبره النبي ﷺ أنه يتخلف بعده حتى ينفع الله به أقواما ويضر به آخرين وكذلك كان فإنه بقي بعده ﷺ وفتح الله على يده بلاد العجم وأزال به ملك الأكاسرة وذلك من علوم الغيب الذي لا يعلمه غير الله تعالى * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو عبد الله عبيد الله بن حاتم العجلي قال حدثني عبد الأعلى ابن واصل قال حدثنا إسماعيل بن صبيح قال حدثنا مبارك بن حسان قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال حاكياً عن الله تعالى أنه قال يا ابن آدم اثنتان ليست لك واحدة منهما جعلت لك نصيباً في مالك حين أخذت بكظمك لأطهرك وأزكيك وصلاة عبادي عليك بعد انقضاء أجلك ففي هذا الحديث أيضاً أن له بعض المال عند الموت لا جميعه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن أحمد بن شيبة قال حدثنا محمد بن صالح بن النطاح قال حدثنا عثمان قال سمعت طلحة بن عمرو قال حدثنا عطاء عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن الله أعطاكم ثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم * قال أبو بكر فهذه الأخبار الموجبة للاقتصار بالوصية على الثلث عندنا في حيز التواتر الموجب للعلم لتلقي الناس إياها بالقبول وهي مبينة لمراد الله تعالى في الوصية المذكورة في الكتاب أنها مقصورة على الثلث * وقوله تعالى [من بعد وصية يوصي بها أو دين] يدل على أن

من ليس عليه دين لآدمي ولم يوص بشيء أن جميع ميراثه لورثته وأنه إن كان عليه حج أو زكاة لم يجب إخراجه إلا أن يوصي به وكذلك الكفارات والنذور . فإن قيل إن الحج دين وكذلك كل ما يلزمه الله تعالى من القرب في المال لقول النبي ﷺ للخثعمية حين سألته عن الحج عن أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزيء قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء . قيل له أن النبي ﷺ إنما سماه دين الله تعالى ولم يسمه بهذا الاسم إلا مقيداً فلا يتناوله الإطلاق وقول الله تعالى [من بعد وصية يوصي بها أو دين] إنما اقتضى البداءة بما يسمى به على الإطلاق فلا ينطوي تحته مالا يسمى به إلا مقيداً لأن في اللغة والشرع أسماء مطلقة وأسماء مقيدة فلا يتناول المطلق إلا مايقع الاسم عليه على الإطلاق وإذا لم تتناول الآية ما كان من حق الله تعالى من الديون لما وصفنا اقتضى قوله تعالى [من بعد وصية يوصي بها أو دين] أنه إذا لم يوص ولم يكن عليه دين لآدمي أن يستحق الوارث جميع تركته وحديث سعد يدل على ذلك أيضاً لأنه قال أتصدق بمالي وفي لفظ آخر أوصي بمالي فقال النبي ﷺ الثلث والثلث كثير ولم يستثن النبي ﷺ الحج ولا الزكاة ونحوها من حقوق الله تعالى ومنع الصدقة والوصية إلا بثلث المال فثبت بذلك أنه إذا أوصى بهذه الحقوق كانت من الثلث ويدل عليه أيضاً حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ إن الله تعالى جعل لكم ثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم وحديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال حاكياً عن الله تعالى جعلت لك نصيباً في مالك حين أخذت بكظمك يدل جميع ذلك على أن وصيته بالزكاة والنذور وسائر القرب وإن كانت واجبة لاتجوز إلا من الثلث والله أعلم .

باب الوصية للوارث

حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا ابن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أبا أمامة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وروى عمرو بن خارجة عن النبي ﷺ أنه قال لا وصية لوارث إلا أن تجيزها الورثة ونقل أهل السير خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع وفيها أن لا وصية لوارث فورد نقل ذلك مستفيضاً كاستفاضة وجوب الاقتصار بالوصية على الثلث دون ما زاد لا فرق بينهما من طريق نقل الاستفاضة

واستعمال الفقهاء له وتلقيهم إياه بالقبول وهذا عندنا في حيز المتواتر الموجب للعلم والنافي للريب والشك وقوله في حديث عمرو بن خارجة إلا أن تجيزها الورثة يدل على أنها إذا أجازتها فهي جائزة وتكون وصية من قبل الموصي لا تكون هبة من قبل الوارث لأن الهبة من قبل الوارث ليست بإجازة من قبل المورث وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن عبد الصمد قال حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا يونس بن راشد عن عطاء الخراساني عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا وصية لوارث إلا أن تشاء الورثة * قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء فيمن أوصى بأكثر من الثلث فأجازه الباقون في حياته فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن ابن صالح وعبيد الله بن الحسن والشافعي لا يجوز ذلك حتى يجيزها بعد الموت وقال ابن أبي ليلى وعثمان البتي ليس لهم أن يرجعوا فيه بعد الموت وهي جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك إذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن أبيه والأخ وابن العم الذين ليسوا في عياله فإنه ليس لهم أن يرجعوا فأما امرأته وبناته اللاتي لم يبن وكل من في عياله وإن كان قد احتلم فلهم أن يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم أنه إن لم يجز لحقه ضرر منه في قطع النفقة إن صح فلهم أن يرجعوا وقول الليث في هذا كقول مالك * قال أبو بكر وإن أجازوها بعد الموت جازت عند جميع الفقهاء * قال أبو بكر فلما لم يكن لهم فسخها في الحياة كذلك لا تعمل إجازتهم لأنهم لم يستحقوا بعد شيئاً والله أعلم .

باب الوصية بجميع المال إذا لم يكن وارث

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إذا لم يكن له وارث فأوصى بجميع ماله جاز وهو قول شريك بن عبد الله وقال مالك والأوزاعي والحسن ابن صالح لا تجوز وصيته إلا من الثلث * قال أبو بكر قد بينا دلالة قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] وأنهم كانوا يتوارثون بالحلف وهو أن يحالفه على أنه إن مات ورثه ما يسمى له من ميراثه من ثلث أو أكثر وقد كان ذلك حكماً ثابتاً في صدر الإسلام وفرضه الله تعالى بقوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] ثم أنزل الله تعالى [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] وقوله تعالى [يوصيكم

الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين] وقوله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله] جعل ذوى الأرحام أولى من الحلفاء ولم يبطل بذلك ميراث الحلفاء أصلا بل جعل ذوى الأنساب أولى منهم كما جعل الابن أولى من الأخ فإذا لم يكن ذوو الأنساب جاز له أن يجعل ماله على أصل ما كان عليه حكم التوارث للحلف وأيضاً فإن الله تعالى أوجب سهام المواريث بعد الوصية بقوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] وقال [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون] وقد بينا أن ظاهر قوله تعالى [من بعد وصية يوصى بها أو دين] يقتضى جواز الوصية بجميع المال لولا قيام دلالة الإجماع والسنة على منع ذلك ووجوب الاقتصار بها على الثلث وإيجاب نصيب الرجال والنساء من الأقربين فمتى عدم من وجب به تخصيص الوصية فى بعض المال وجب استعمال اللفظ فى جواز الوصية بجميع المال على ظاهره ومقتضاه ويدل عليه قوله ﷺ فى حديث سعد إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فأخبر أن منع الوصية بأكثر من الثلث إنما هو لحق الورثة ويدل عليه حديث الشعبى وغيره عن عمرو بن شرحبيل قال قال عبد الله بن مسعود ليس من حى من العرب أحرى أن يموت الرجل منهم ولا يعرف له وارث منكم معشر همدان فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب ولا يعلم له مخالف من الصحابة وأيضاً فإنه لا يخلو من لا وارث له إذا مات من أن يستحق المسلمون ماله من جهة الميراث أو من جهة أنه مال لا مالك له فيضعه الإمام حيث يرى فلما جاز أن يستحقه الرجل مع ابنه ومع أبيه والبعيد مع القريب علمنا أنه غير مستحق لهم على وجه الميراث لأن الأب والجد لا يجتمعان فى استحقاق ميراث واحد من جهة الأبوة وأيضاً لو كان ميراثاً لم يجز حرمان واحد منهم لأن سبيل الميراث أن لا يخص به بعض الورثة دون بعض وأيضاً لو كان ميراثاً لوجب أن يكون لو كان الميت رجلا من همدان ولا يعرف له وارث أن يستحق ميراثه أهل قبيلته لأنهم أقرب إليه من غيرهم فلما كان إنما يستحقه بيت المال للمسلمين وللإمام أن يصرفه إلى من شاء من الناس ممن يراه أهلا له دل ذلك على أن المسلمين لا يأخذونه ميراثاً وإذا لم يأخذوه ميراثاً وإنما كان للإمام صرفه إلى حيث يرى لأنه مال لا مالك له فمالكه أولى بصرفه إلى من يرى ومن جهة أخرى أنهم إذا لم يأخذوه ميراثاً أشبه الثلث الذى يوصى به الميت

ولا ميراث فيه فله أن يصرفه إلى من شاء فكذلك بقية المال إذا لم يستحقه الوارث كان له صرفه إلى من شاء ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا أيوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ما حق امرىء مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه الليلتان إلا ووصيته عنده مكتوبة فلم يفرق بين الوصية ببعض المال أو بجميعه وظاهره يقتضى جواز الوصية بجميع المال وقد قامت الدلالة على وجوب الاقتصار على بعضه إذا كان له وارث فإذا لم يكن له وارث فهو على ظاهر مقتضاه فى جوازها بالجميع والله أعلم .

باب الضرار فى الوصية

قال الله تعالى [غير مضار وصية من الله] قال أبو بكر الضرار فى الوصية على وجوه منها أن يقر فى وصيته بماله أو ببعضه لأجنبى أو يقر على نفسه بدين لا حقيقة له زياً للميراث عن وارثه ومستحقه ومنها أن يقر باستيفاء دين له على غيره فى مرضه لئلا يصل إلى وارثه ومنها أن يبيع ماله من غيره فى مرضه ويقر باستيفاء ثمنه ومنها أن يهب ماله فى مرضه أو يتصدق بأكثر من ثلثه فى مرضه إضراراً منه بورثته ومنها أن يتعدى فيوصى بأكثر مما تجوز له الوصية به وهو الزيادة على الثلث فهذه الوجوه كلها من المضارة فى الوصية وقد بين النبى ﷺ ذلك فى فحوى قوله لسعد الثلث والثلث كثير إنك لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن المصرى قال حدثنا عبدالصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثورى عن داود يعنى ابن أبى هند عن عكرمة عن ابن عباس قال الإضرار فى الوصية من الكبائر ثم قرأ [تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله] قال فى الوصية [ومن يعص الله ورسوله] قال فى الوصية وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قال حدثنا حميد بن زنجويه قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن أبى هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الإضرار فى الوصية من الكبائر وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن إسحاق القاضى قال حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أشعث عن شهر بن حوشب عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فإذا أوصى

حاف فى وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل فى وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة قال أبو بكر ومصادقه فى كتاب الله فيما تأوله ابن عباس فى قوله تعالى [تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله] قال فى الوصية [ومن يعص الله ورسوله] قال فى الوصية .

باب من يحرم الميراث مع وجود النسب

قال أبو بكر لا خلاف بين المسلمين أن قوله تعالى [يوصيكم الله فى أولادكم] وما عطف عليه من قسمة الميراث خاص فى بعض المذكورين دون بعض فبعض ذلك متفق عليه وبعضه مختلف فيه فما اتفق عليه أن الكافر لا يرث المسلم وأن العبد لا يرث وأن قاتل العمد لا يرث وقد بينا ميراث هؤلاء فى سورة البقرة ما أجمعوا عليه منه وما اختلفوا فيه واختلف فى ميراث المسلم الكافر وميراث المرتد فأما ميراث المسلم من الكافر فإن الأمة من الصحابة متفقون على نفى التوارث بينهما وهو قول عامة التابعين وفقهاء الأمصار وروى شعبة عن عمرو بن أبى حكيم عن ابن[1] باباه عن يحيى بن يعمر عن أبى الأسود الدؤلى قال كان معاذ بن جبل باليمن فارتفعوا إليه فى يهودى مات وترك أخاه مسلماً فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول الإسلام يزيد ولا ينقص وروى ابن شهاب عن داود بن أبى هند قال قال مسروق ما أحدث فى الإسلام قضية أعجب من قضية قضاها معاوية قال كان يورث المسلم من اليهودى والنصرانى ولا يورث اليهودى والنصرانى من المسلم قال فقضى بها أهل الشام قال داود فلما قدم عمر بن عبد العزيز ردهم إلى الأمر الأول وروى هشيم عن مجالد عن الشعبى أن معاوية كتب بذلك إلى زياد يعنى توريث المسلم من الكافر فأرسل زياد إلى شريح فأمره بذلك وكان شريح قبل ذلك لا يورث المسلم من الكافر فلما أمره زياد بما أمره قضى بقوله فكان شريح إذا قضى بذلك قال هذا قضاء أمير المؤمنين وقد روى الزهرى عن على بن الحسين عن عمرو ابن عثمان عن أسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث أهل ملتين شتى وفى لفظ لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث أهل ملتين فهذه الأخبار تمنع توريث المسلم من الكافر

(١) قوله : ابن باباه ـ اسمه عبد الله واسم أبيه باباه كما فى خلاصة تهذيب الكمال .

والكافر من المسلم ولم يرو عن النبي ﷺ خلافه فهو ثابت الحكم في إسقاط التوارث بينهما وأما حديث معاذ فإنه لم يعن هذه المقالة وإنما تأول فيها قوله الإيمان يزيد ولا ينقص والتأول لا يقضى به على النص والتوقيف وإنما يرد التأويل إلى المنصوص عليه يحمل على موافقته دون مخالفته وقول النبي ﷺ الإيمان يزيد ولا ينقص يحتمل أن يرد به من أسلم تركه على إسلامه ومن خرج عن الإسلام رد إليه وإذا احتمل ذلك واحتمل ماتأوله معاذ وجب حمله على موافقة خبر أسامة في منع التوارث إذ غير جائز رد النص بالتأويل والاحتمال أيضاً لا تثبت به حجة لأنه مشكوك فيه وهو مفتقر في إثبات حكمه إلى دلالة من غيره فسقط الاحتجاج به وأما قول مسروق ما أحـــدث في الإسلام قضية أعجب من قضية قضى بها معاوية في توريث المسلم من الكافر فإنه يدل على بطلان هذا المذهب لإخباره أنها قضية محدثة في الإسلام وذلك يوجب أن يكون قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر وإذا ثبت أن من قبل قضيـة معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر وأن معاوية لا يجوز أن يكون خلافاً عليهم بل هو ساقط القول معهم ويؤيد ذلك أيضاً قول داود بن أبي هند أن عمر بن عبد العزيز ردهم إلى الأمر الأول والله أعلم .

باب ميراث المرتد

اختلف السلف في ميراث المرتد الذي اكتسبه في حال الإسلام قبل الردة على أنحاء ثلاثة فقال علي وعبدالله وزيد بن ثابت والحسن البصري وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي وجابر بن زيد وعمر بن عبد العزيز وحماد بن الحكم وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة والثوري والأوزاعي وشريك يرثه ورثته من المسلمين إذا مات أو قتل على ردته وقال ربيعة بن عبد العزيز وابن أبي ليلى ومالك والشافعي ميراثه لبيت المال وقال قتادة وسعيد بن أبي عروبة إن كان له ورثة على دينه الذي ارتد إليه فميراثه لهم دون ورثته من المسلمين ورواه قتادة عن عمر بن عبد العزيز والصحيح عن عمر أن ميراثه لورثته من المسلمين ثم اختلفوا فيما اكتسبه بعد الردة إذا قتل أو مات مرتداً فقال أبو حنيفة والثوري ما اكتسبه بعد الردة فهو فيء وقال ابن شبرمة وأبو يوسف ومحمد والأوزاعي في إحدى الروايتين ما اكتسبه بعد الردة أيضاً فهو لورثته

المسلمين قال أبو بكر ظاهر قوله تعالى [يوصيكم الله في أولادكم] يقتضي توريث المسلم من المرتد إذ لم يفرق بين الميت المسلم وبين المرتد فإن قيل يخصه حديث أسامة بن زيد لا يرث المسلم الكافر كما خص توريث الكافر من المسلم وهو وإن كان من أخبار الآحاد فقد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه في منع توريث الكافر من المسلم فصار في حيز المتواتر ولأن آية المواريث خاصة بالاتفاق وأخبار الآحاد مقبولة في تخصيص مثلها قيل له في بعض ألفاظ حديث أسامة لا يتوارث أهل ملتين لا يرث المسلم الكافر فأخبر أن المراد إسقاط التوارث بين أهل ملتين وليست الردة بملة قائمة لأنه وإن ارتد إلى النصرانية أو اليهودية فغير مقر عليها فليس هو محكوما له بحكم أهل الملة التي انتقل إليها ألا ترى أنه وإن انتقل إلى ملة الكتابي أنه لا تؤكل ذبيحته وإن كانت امرأة لم يجز نكاحها فثبت بذلك أن الردة ليست بملة وحديث أسامة مقصور في منع التوارث بين أهل ملتين وقد بين ذلك في حديث مفسر وهو ما رواه هشيم عن الزهري قال حدثنا علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث أهل ملتين شتى لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم فدل ذلك على أن مراد النبي ﷺ في ذلك هو منع التوارث بين أهل ملتين وأيضاً فإن أبا حنيفة من أصله أن ملك المرتد يزول بالردة فإذا قتل أو مات انتقل إلى التوارث ومن أجل ذلك لا يجيز تصرف المرتد في ماله الذي اكتسبه في حال الإسلام وإذا كان هذا أصله فهو لم يورث مسلماً من كافر لأن ملكه زال عنه في آخر الإسلام وإنما ورث مسلماً من كان مسلماً ٭ فإن قيل فإذا يكون قد ورثته منه وهو حي ٭ قيل له ليس يمتنع توريث الحي قال الله تعالى [وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم] وكانوا أحياء وعلى أنا إنما نقلنا المال إلى الورثة بعد الموت فليس فيه توريث الحي ويقال السائل عن ذلك وأنت إذا جعلت ماله لبيت المال فقد ورثت منه جماعة المسلمين وهو كافر وورثتهم منه وهو حي إذا لحق بدار الحرب مرتد وأيضاً فإن المسلمين إذا كانوا إنما يستحقون ماله بالإسلام فقد اجتمع للورثة القرابة والإسلام وجب أن يكونوا أولى بماله لاجتماع السببين لهم وانفراد المسلمين بأحدهما دون الآخر والسببان اللذان اجتمعا للورثة هو الإسلام وقرب النسب فأشبه سائر الموتى من المسلمين لما كان ماله مستحقاً للمسلمين كان من اجتمع له قرب النسب مع الإسلام أولى عن بعد نسبه منه وإن

كان له إسلام فإن قال قائل هذه العلة توجب توريثه من مال الذمي قيل له لا يجب ذلك لأن مال الذمي بعد موته غير مستحق بالإسلام لاتفاق الجميع على أن ورثته من أهل الذمة أولى به من المسلمين واتفاق جميع فقهاء الأمصار على أن مال المرتد مستحق بالإسلام فمن قائل يقول يستحقه جماعة المسلمين وآخرين يقولون يستحقه ورثته من المسلمين فلما كان ماله مستحقاً بالإسلام أشبه مال المسلم الميت لما كان مستحقاً بالإسلام كان من اجتمع له الإسلام وقرب النسب أولى من جماعة المسلمين فإن قيل فلو مات ذمي وترك مالا ولا وارث له من أهل دينه وله قرابة مسلمون كان ماله لجماعة المسلمين ولم يكن أقاربه من المسلمين أولى به لاجتماع السببين لهم من الإسلام والنسب قيل له إن مال الذمي غير مستحق بالإسلام والدليل عليه أنه لو كانت له ورثة من أهل الذمة لم يستحق المسلمون ماله وما استحق من مال الذمي بالإسلام لا يكون ورثته من أهل الذمة أولى به منهم بل يكونون هم أولى كمواريث المسلمين فدل ذلك على أن مال الذمي وإن جعل لبيت المال إذا لم يكن له وارث فليس هو مستحقاً بالإسلام وإنما هو مال لا مالك له وجده الإمام في دار الإسلام كاللقطة التي لا يعرف مستحقها فتصرف في وجوه القرب إلى الله تعالى فإن قيل فقد قال أبو حنيفة فيما اكتسبه المرتد في حال ردته أنه فيء لبيت المال وهذا ينقض الاعتلال ويدل على أصل المسألة للمخالف قيل له لا يلزم ذلك ولا دلالة فيه على قول المخالف وذلك لأن ما اكتسبه في حال الردة هو بمنزلة مال الحربي ولا يملكه ملكا صحيحاً ومتى جعلناه في بيت المال بعد موته أو قبله فإنما يصير ذلك المال مغنوما كسائر أموال الحرب إذا ظفرنا بها وما يؤخذ على وجه الغنيمة فليس بمستحق لبيت المال لأجل الإسلام لأن الغنائم ليست بمستحقة لغانميها بالإسلام والدليل عليه أن الذمي متى شهد القتال استحق أن يرضخ له من الغنيمة فثبت بذلك أن مال الحربي ومال المرتد الذي اكتسبه في الردة مغنوم غير مستحق بالإسلام فلم يعتبر فيه قرب النسب والإسلام كما اعتبرناه في ماله الذي اكتسبه في حال الإسلام لأن ذلك المال كان ملكه فيه صحيحاً إلى أن ارتد ثم زال ملكه عنه بالردة فمن يستحقه من الناس فإنما يستحقه بالميراث والمواريث يعتبر فيها الإسلام وقرب النسب إذا كان ملكا لمسلم إلى أن زال عنه بالردة الموجبة لزوال ملكه كما يزول بالموت فلم يلزم عليه حكم ماله المكتسب في حال الردة ولا يجوز

أيضاً أن يكون أصلا للمال المكتسب فى حال الإسلام لأن ملكه فيه كان صحيحاً إلى أن زال عنه بالموت والمال المكتسب فى حال الردة بمنزلة مال الحربى ملكه فيه غير صحيح لأنه اكتسبه وهو مباح الدم فمتى حصل فى يد المسلمين صار مغنوما بمنزلة حربى دخل إلينا بغير أمان فأخذناه مع ماله أن ماله يكون غنيمة فكذلك مال المرتد الذى اكتسبه فى حال الردة . فإن احتج محتج بحديث البراء بن عازب قال مر بى خالى أبو بردة ومعه الراية فقلت إلى أين تذهب فقال أرسلنى رسول الله ﷺ إلى رجل نكح امرأة أبيه أن أقتله وآخذ ماله وهذا يدل على أن مال المرتد فىء . قيل له إنما فعل ذلك لأن الرجل كان محاربا مع استحلاله لذلك حربياً فكان ماله مغنوما لأن الراية إنما تعقد للمحاربة وقد روى معاوية بن قرة عن أبيه أن النبى ﷺ بعث جد معاوية إلى رجل عرس بامرأة أبيه أن يضرب عنقه ويخمس ماله وهذا يدل على أن مال ذلك الرجل كان مغنوما بالمحاربة ولذلك أخذ منه الخمس . فإن قيل ما أنكرت أن يكون مال المرتد مغنوما . قيل له أما ما اكتسبه فى حال الردة فهو كذلك وأما ما اكتسبه فى حال الإسلام فغير جائز أن يكون مغنوما من قبل أن ما كان يغنم من الأموال سبيله أن يكون ملك مالكه غير صحيح فيه قبل الغنيمة كمال الحربى ومال المرتد قبل الردة قد كان ملكه فيه صحيحاً فغير جائز أن يغنم كما لا يغنم أموال سائر المسلمين إذ كانت أملاكهم فيه صحيحة وزواله عن المرتد بالردة كزواله بالموت فمتى انقطع حقه عنه بالقتل أو بالموت أو اللحاق بدار الحرب استحقه ورثته دون سائر المسلمين لأن سائر المسلمين إن استحقوه بالإسلام لا على أنه غنيمة كانت ورثته أولى به لاجتماع الإسلام والقرابة لهم وإن استحقوه بأنه غنيمة لم يصح ذلك لما بينا من أن شرط الغنيمة أن يكون مال المغنوم غير صحيح الملك فى الأصل واختلف السلف فيمن أسلم قبل قسمة الميراث فقال على بن أبى طالب فى مسلم مات فلم يقسم ميراثه حتى أسلم ابن له كافراً وكان عبداً فأعتق أنه لا شىء له وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والزهرى وأبى الزناد وأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر ومالك والأوزاعى والشافعى وروى عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان أنهما قالا من أسلم على ميراث قبل أن يقسم شارك فى الميراث وهو مذهب الحسن وأبى الشعثاء وشبهوا ذلك بالمواريث التى كانت فى الجاهلية ما طرأ عليه الإسلام منها قبل القسمة قسم على حكم الإسلام ولم يعتبر وقت الموت وليس هذا عند الأولين كذلك لأن حكم

المواريث قد استقر فى الشرع على وجوه معلومة وقال الله تعالى [ولكم نصف ماترك أزواجكم] وقال [إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك] فأوجب لها الميراث بالموت وحكم لها بالنصف وللزوج بالنصف بحدوث الموت من غير شرط القسمة والقسمة إنما تجب فيما قد ملك فلا حظ للقسمة فى استحقاق الميراث لأن القسمة تبع للملك ولما كان ذلك كذلك وجب أن لا يزول ملك الأخت عنه بإسلام الابن كما لا يزول ملكها عنه بعد القسمة وأما مواريث الجاهلية فإنها لم تقع على حكم الشرع فلما طرأ الإسلام حملت على أحكام الشرع إذا لم يكن ماوقع قبل ورود الشرع مستقراً ثابتاً فعفى لهم عما قد اقتسموه وحمل ما لم يقسم منها على حكم الشرع كما عفى لهم عن الربا المقبوض وحمل بعد ورود تحريم الربا ما لم يكن مقبوضاً على حكم الشرع فأبطل وأوجب عليهم رد رأس المال ومواريث الإسلام قد ثبتت واستقر حكمها ولا يجوز ورود النسخ عليها فلا اعتبار فيها بالقسمة ولا عدمها كما أن عقود الربا لو أوقعت فى الإسلام بعد تحريم الربا واستقرار حكمه لا يختلف فيه حكم المقبوض منها وغير المقبوض فى بطلان الجميع وأيضاً لا خلاف نعلمه بين المسلمين أن من ورث ميراثاً فمات قبل القسمة أن نصيبه من الميراث لورثته وكذلك لو ارتد لم يبطل ميراثه الذى استحقه وأنه لا يكون بمنزلة من كان مرتداً وقت الموت فكذلك من أسلم أو أعتق بعد الموت قبل القسمة فلا حظ له فى الميراث والله أعلم .

باب حد الزانيين

قال الله تعالى [واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم] الآية . قال أبو بكر لم يختلف السلف فى أن ذلك كان حد الزانية فى بدء الإسلام وأنه منسوخ غير ثابت الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى [واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم - إلى قوله تعالى - سبيلا] قال وقال فى المطلقات [لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] قال هذه الآيات قبل أن تنزل سورة النور فى الجلد نسختها هذه الآية [الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] قال والسبيل

الذى جعله لهن الجلد والرجم قال فإذا جاءت اليوم بفاحشة مبينة فإنها تخرج وترجم بالحجارة قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على ابن أبي طلحة عن ابن عباس فى هذه الآية وفى قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم فآذوهما] قال كانت المرأة إذا زنت حبست فى البيت حتى تموت وكان الرجل إذا زنى أوذي بالتعيير وبالضرب بالنعال قال فنزلت [الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] قال وإن كانا محصنين رجما بسنة النبي ﷺ قال فهو سبيلهما الذى جعله الله لهما يعنى قوله تعالى [حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا] قال أبو بكر فكان حكم الزانية فى بدء الإسلام ما أوجب من حدها بالحبس إلى أن يتوفاها الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ولم يكن عليها فى ذلك الوقت شيء غير هذا وليس فى الآية فرق بين البكر والثيب فهذا يدل على أنه كان حكما عاما فى البكر والثيب وقوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم فآذوهما] فإنه روى عن الحسن وعطاء أن المراد الرجل والمرأة وقال السدى البكرين من الرجال والنساء وروى عن مجاهد أنه أراد الرجلين الزانيين وهذا التأويل الأخير قال أنه لا يصح لأنه لا معنى للتثنية ههنا إذ كان الوعد والوعيد إنما يجيئان بلفظ الجمع لأنه لكل واحد منهم أو بلفظ الواحد لدلالته على الجنس الشامل لجميعهم وقول الحسن صحيح وتأويل السدى محتمل أيضا فاقتضت الآيتان بمجموعهما أن حد المرأة كان الأذى والحبس جميعاً إلى أن تموت وحد الرجل التعيير والضرب بالنعال إذ كانت المرأة مخصوصة فى الآية الأولى بالحبس ومذكورة مع الرجل فى الآية الثانية بالأذى فاجتمع لها الأمران جميعاً ولم يذكر للرجال إلا الأذى فحسب ويحتمل أن تكون الآيتان نزلتا معاً فأفردت المرأة بالحبس وجمعا جميعاً فى الأذى وتكون فائدة إفراد المرأة بالذكر إفرادها بالحبس إلى أن تموت وذلك حكم لا يشاركها فيه الرجل وجمعت مع الرجل فى الأذى لاشتراكهما فيه ويحتمل أن يكون إيجاب الحبس للمرأة متقدما للأذى ثم زيد فى حدها وأوجب على الرجل الأذى فاجتمع للمرأة الأمران وانفرد الرجل بالأذى دونها فإن كان كذلك فإن الإمساك فى البيوت إلى الموت أو السبيل قد كان حدها فإذا ألحق به الأذى صار منسوخا لأن الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ إذ كان الحبس فى ذلك الوقت جميع حدها ولما وردت الزيادة صار بعض حدها فهذا

يوجب أن يكون كون الإمساك حداً منسوخاً وجائز أن يكون الأذى حداً لهما جميعاً بدياً ثم زيد فى حد المرأة الحبس إلى الموت أو السبيل الذى يجعله الله لها فيوجب ذلك نسخ الأذى فى المرأة أن يكون حداً لأنه صار بعضه بعد نزول الحبس فهذه الوجوه كلها محتملة ٥ فإن قيل هل يحتمل أن يكون الحبس منسوخاً بإسقاط حكمه والاقتصار على الأذى إذا كان نازل بعده ٥ قيل له لا يجوز نسخه على جهة رفع حكمه رأساً إذ ليس فى إيجاب الأذى ما ينفى الحبس لجواز اجتماعهما ولكنه يكون نسخه من طريق أنه يصير بعض الحد بعد أن كان جميعه وذلك ضرب من النسخ ٥ وقد قيل فى ترتيب الآيتين وجهان أحدهما ماروى عن الحسن أن قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم فآذوهما] نزلت قبل قوله تعالى [واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم] ثم أمر أن توضع فى التلاوة بعده فكان الأذى حداً لهما جميعاً ثم الحبس للمرأة مع الأذى وذلك يبعد من وجه لأن قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم فآذوهما] الهاء التى فى قوله تعالى [يأتيانها] كناية لابد لها من مظهر متقدم مذكور فى الخطاب أو معهود معلوم عند المخاطب وليس فى قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم] دلالة من الحال على أن المراد الفاحشة فوجب أن تكون كناية راجعة إلى الفاحشة التى تقدم ذكرها فى أول الآية إذ لو لم تكن كناية عنها لم يستقم الكلام بنفسه فى إيجاب الفائدة وإعلام المراد وليس ذلك بمنزلة قوله تعالى [ما ترك على ظهرها من دابة] وقوله تعالى [إنا أنزلناه فى ليلة القدر] لأن من مفهوم ذكر الإنزال أنه القرآن وفى مفهوم قوله تعالى [ما ترك على ظهرها من دابة] أنها الأرض فاكتفى بدلالة الحال وعلم المخاطب بالمراد المكنى عنه فالذى يقتضيه ظاهر الخطاب أن يكون ترتيب معانى الآيتين على حسب ترتيب اللفظ فإما أن تكونا نزلتا معاً وإما أن يكون الأذى نازلا بعد الحبس إن كان المراد بالأذى من أريد بالحبس من النساء والوجه الثانى ماروى عن السدى أن قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم] إنما كان حكماً فى البكرين خاصة والأولى فى الثيبات دون الأبكار إلا أن هذا قول يوجب تخصيص اللفظ بغير دلالة وذلك غير سائغ لأحد مع إمكان استعمال اللفظين على حقيقة مقتضاهما وعلى أى وجه تصرفت وجوه الاحتمال فى حكم الآيتين وترتيبهما فإن الأمة لم تختلف فى نسخ هذين الحكمين عن الزانيين ٥ وقد اختلف السلف فى معنى السبيل المذكور فى هذه الآية

فروى عن ابن عباس أن السبيل الذي جعله الجلد لغير المحصن والرجم للمحصن وعن قتادة مثل ذلك وروى عن مجاهد في بعض الروايات [أو يجعل الله لهن سبيلا] أو يضعن ما في بطونهن وهذا لا معنى له لأن الحكم كان عاما في الحامل والحائل فالواجب أن يكون السبيل مذكوراً لهن جميعاً ، واختلف أيضاً فيما نسخ هذين الحكمين فقال قائلون نسخ بقوله تعالى [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] وقد كان قوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم] في البكرين فنسخ ذلك عنهما بالجلد المذكور في هذه الآية وبقي حكم الثيب من النساء الحبس فنسخ بالرجم وقال آخرون نسخ بحديث عبادة ابن الصامت وهو ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو النضر عن شعبة عن قتادة عن الحسن عن حطان بن عبد الله الرقاشي عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم وهذا هو صحيح وذلك لأن قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا يوجب أن يكون بيانا للسبيل المذكور في الآية ومعلوم أنه لم يكن بين قول النبي ﷺ وبين الحبس والأذى واسطة حكم وأن آية الجلد التي في سورة النور لم تكن نزلت حينئذ لأنها لو كانت نزلت كان السبيل متقدما لقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ولما صح أن يقول ذلك فثبت بذلك أن الموجب لنسخ الحبس والأذى قول النبي ﷺ في حديث عبادة بن الصامت وأن آية الجلد نزلت بعده وفي ذلك دليل على نسخ القرآن بالسنة إذ نسخ بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ما أوجب الله من الحبس والأذى بنص التنزيل ، فإن قيل فقوله تعالى [واللذان يأتيانها منكم] وما ذكر في الآيتين من الحبس والأذى كان في البكرين دون الثيبين ، قيل له لم يختلف السلف في أن حكم المرأة الثيب كان الحبس وإنما قال السدي إن الأذى كان في البكرين خاصة وقد أخبر النبي ﷺ عن السبيل المذكور في آية الحبس وذلك لا محالة في الثيب فأوجب أن يكون منسوخا بقوله الثيب بالثيب الجلد والرجم فلم يخل الحبس من أن يكون منسوخا في جميع الأحوال بغير القرآن وهي الأخبار التي فيها إيجاب رجم المحصن فمنها حديث عبادة الذي ذكرنا وحديث عبد الله وعائشة وعثمان حين كان محصوراً فاستشهد أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال

لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس وقصة ماعز والغامدية ورجم النبي ﷺ أياهما قد نقلته الأمة لا يتمارون فيه فإن قيل هذه الخوارج بأسرها تنكر الرجم ولو كان ذلك منقولا من جهة الاستفاضة الموجبة للعلم لما جهلته الخوارج . قيل له إن سبيل العلم بمخبر هذه الأخبار السماع من ناقليها وتعرفه من جهتهم والخوارج لم تجالس فقهاء المسلمين ونقلة الأخبار منهم وانفردوا عنهم غير قابلين لأخبارهم فلذلك شكوا فيه ولم يثبتوه وليس يمتنع أن يكون كثير من أوائلهم قد عرفوا ذلك من جهة الاستفاضة ثم جحدوه مخاملة منهم على ما سبقوا إلى اعتقاده من رد أخبار من ليس على مقالتهم وقلدهم الاتباع ولم يسمعوا من غيرهم فلم يقع لهم العلم به أو الذين عرفوه كانوا عدداً يسيراً يجوز على مثلهم كتمان ما عرفوه وجحدوه ولم يكونوا صحابة فيكونوا قد عرفوه من جهة المعاينة أو بكثرة السماع من المعاينين له فلما خلوا من ذلك لم يعرفوه ألا ترى أن فرائض صدقات المواشي منقولة من جهة النقل المستفيض الموجب للعلم ولا يعرفها إلا أحد رجلين إما فقيه قد سمعها فثبت عنده العلم بها من جهة الناقلين لها وإما رجل صاحب مواش تكثر بلواه بوجوبها فيتعرف العلم ما يجب عليه فيها ومثله أيضاً إذا كثر سماعه وقع له العلم بها وإن لم يسمعها إلا من جهة الآحاد لم يعلمها وهذا سبيل الخوارج في جحودهم الرجم وتحريم تزويج المرأة على عمتها وخالتها وما جرى مجرى ذلك مما اختص أهل العدل بنقله دون الخوارج والبغاة وقد تضمنت هاتان الآيتان أحكاما منها استشهاد أربعة من الشهداء على الزنا ومنها الحبس للمرأة والأذى للرجل والمرأة جميعاً ومنها سقوط الأذى والتعبير عنهما بالتوبة لقوله تعالى [فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما] وهذه التوبة إنما كانت مؤثرة في إسقاط الأذى دون الحبس وأما الحبس فكان موقوفاً على ورود السبيل وقد بين النبي ﷺ ذلك السبيل وهو الجلد والرجم ونسخ جميع ما ذكر في الآية إلا ما ذكر من استشهاد أربعة شهود فإن اعتبار عدد الشهود باق في الحد الذي نسخ به الحدان الأولان وهو الجلد والرجم وقد بين الله ذلك في قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] وقال تعالى [لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] فلم ينسخ اعتبار العدد ولم ينسخ الاستشهاد

أيضاً وهذا يوجب جواز إحضار الشهود والنظر إلى الزانيين لإقامة الحد عليها لأن الله تعالى أمر بالاستشهاد على الزنا وذلك لا يكون إلا بتعمد النظر فدل ذلك على أن تعمد النظر إلى الزانيين لإقامة الحد عليهما لا يسقط شهادته وكذلك فعل أبو بكر مع شبل بن معبد ونافع بن الحارث وزياد في قصة المغيرة بن شعبة وذلك موافق لظاهر الآية وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن] الآية روى الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس في هذه الآية قال كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته من ولي نفسها إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاؤا زوجوها وإن شاؤا لم يزوجوها فنزلت هذه الآية في ذلك وقال الحسن ومجاهد كان الرجل إذا مات وترك امرأته قال وليه ورثت امرأته كما ورثت ماله فإن شاء تزوجها بالصداق الأول وإن شاء زوجها وأخذ صداقها قال مجاهد وذلك إذا لم يكن ابنها قال أبو مجلز فكان بالميراث أولى من ولي نفسها وروى جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال كانوا في أول الإسلام إذا مات الرجل يقوم أقرب الناس منه فيلقي على امرأته ثوباً فيرث نكاحها فمات أبو عامر زوج كبشة بنت معن فجاء ابن عامر من غيرها وألقى عليها ثوباً فلم يقربها ولم ينفق عليها فشكت إلى النبي ﷺ فأنزل الله [لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن] أن تؤتوهن الصداق الأول وقال الزهري كان يحبسها من غير حاجة إليها حتى تموت فيرثها فنهوا عن ذلك وقوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] قال ابن عباس وقتادة والسدي والضحاك هو أمر للأزواج بتخلية سبيلها إذا لم يكن له فيها حاجة ولا يمسكها إضراراً بها حتى تفتدي ببعض مالها وقال الحسن هو نهي لولي الزوج الميت أن يمنعها من التزويج على ما كان عليه أمر الجاهلية وقال مجاهد هو نهي لوليها أن يعضلها قال أبو بكر الأظهر هو التأويل تأويل ابن عباس لأن قوله تعالى [لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] وما ذكر بعده يدل عليه لأن قوله [لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] يريد به المهر حتى تفتدي كأنه يعضلها أو يسيء إليها لتفتدي منه ببعض مهرها وقوله تعالى [إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] قال الحسن وأبو قلابة والسدي هو الزنا وإنه إنما تحل له الفدية إذا اطلع منها على ريبة وقال ابن عباس والضحاك وقتادة هي النشوز فإذا نشزت حل له أن يأخذ منها الفدية وقد بينا في سورة البقرة أمر الخلع وأحكامه

وقوله تعالى [وعاشروهن بالمعروف] أمر للأزواج بعشرة نسائهم بالمعروف ومن المعروف أن يوفيها حقها من المهر والنفقة والقسم وترك أذاها بالكلام الغليظ والإعراض عنها والميل إلى غيرها وترك العبوس والقطوب في وجهها بغير ذنب جرى مجرى ذلك نظير قوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] وقوله تعالى [فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً] يدل على أنه مندوب إلى إمساكها مع كراهته لها وقد روي عن النبي ﷺ ما يوافق معنى ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا كثير بن عبيد قال حدثنا محمد بن خالد عن معروف بن واصل عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن خالد بن يزيد النيلي قال حدثنا هلال بن العلاء قال حدثنا شعيب بن بيان عن عمران القطان عن قتادة عن أبي تميمة الهجيمي عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله ﷺ تزوجوا ولا تطلقوا فإن الله لا يحب الذواقين والذواقات فهذا القول من النبي ﷺ موافق لما دلت عليه الآية من كراهة الطلاق والندب إلى الإمساك بالمعروف مع كراهته لها وأخبر الله تعالى أن الخيرة ربما كانت لنا في الصبر على ما نكره بقوله تعالى [فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً] وهو كقوله تعالى [وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم] وقوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً] الآية قد اقتضت هذه الآية إيجاب المهر لها تمليكاً صحيحاً ومنع الزوج أن يأخذ منها شيئاً مما أعطاها وأخبر أن ذلك سالم لها سواء استبدل بها أو أمسكها وأنه محظور عليه أخذ شيء منه إلا بما أباح الله تعالى به أخذ مال الغير في قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وظاهره يقتضي حظر أخذ شيء منه بعد الخلوة فيحتج به في إيجاب كمال المهر إذا طلق بعد الخلوة لعموم اللفظ في حظر الأخذ في كل حال إلا ما خصه الدليل وقد خص قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] إذا طلق قبل الخلوة في سقوط نصف المهر لأنه لا خلاف أن ذلك مراد إذا طلق قبل الخلوة وقد اختلف في الخلوة هل هي المسيس المراد بالآية أو المسيس الجماع واللفظ يحتمل الأمرين لأن علياً وعمر وغيرهما من الصحابة قد تأولوه

عليها وتأوله عبد الله بن مسعود على الجماع ولا يخص عموم قوله تعالى [فلا تأخذوا منه شيئاً] بالاحتمال وقوله تعالى [وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً] يدل على أن من وهب لامرأته هبة لا يجوز له الرجوع فيها لأنها مما آتاها وعموم اللفظ قد حظر أخذ شيء مما آتاها من غير فرق بين المهر وغيره ويحتج فيمن خلع امرأته على مال وقد أعطاها صداقها أنه لا يرجع عليها بشيء من الصداق الذي أعطاها عيناً كان أو عرضاً ما قاله أبو حنيفة في ذلك ويحتج به فيمن أسلف امرأته نفقتها لمدة ثم ماتت قبل المدة أنه لا يرجع في ميراثها بشيء مما أعطاها لعموم اللفظ لأنه جائز أن يريد أن يتزوج بأخرى بعد موتها مستبدلا بها مكان الأولى فظاهر اللفظ قد تناول هذه الحال فإن قيل لما عقب ذلك قوله تعالى [وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض] دل على أن المراد بأول الخطاب فيما أعطاها هو المهر دون غيره إذ كان هذا المعنى إنما يختص بالمهر دون ما سواه قيل له ليس يمتنع أن يكون أول الخطاب عموماً في جميع ما انتظمه الاسم ويكون المعطوف عليه بحكم خاص فيه ولا يوجب ذلك خصوص اللفظ الأول وقد بينا نظائر ذلك في مواضع وهذه الآية أيضاً تدل على أنه إذا دخل بها ثم وقعت الفرقة من قبلها بمعصية أو غير معصية أن مهرها واجب لا يبطله وقوع الفرقة من قبلها وفائدة تخصيص الله تعالى حال الاستبدال بالنهي عن أخذ شيء مما أعطاها مع شمول الحظر لسائر الأحوال إزالة توهم من يظن أن ذلك جائز عند حصول البضع لها وسقوط حق الزوج عنه بطلاقها وأن الثانية قد قامت مقام الأولى فتكون أولى بالمهر الذي أعطاها فنص على حظر الأخذ في هذه الحال ودل به على عمومه في سائر الأحوال إذا لم يبح له أخذ شيء مما أعطاها في الحال التي يسقط حقه عن بضعها فهو أولى أن لا يأخذ منها شيئاً مع بقاء حقه في استباحة بضعها وكونه أملك بها من نفسها وأكد الله تعالى حظر أخذ شيء مما أعطى بأن جعله ظلماً كالبهتان وهو الكذب الذي يباهت به مخبره ويكابر به من يخاطبه وهذا أقبح ما يكون من الكذب وأفحشه فشبه أخذ ما أعطاها بغير حق بالبهتان في قبحه فسماه بهتاناً وإثماً قوله عز وجل [وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً] قال أبو بكر ذكر الفراء أن الإفضاء هو الخلوة وإن لم يقع دخول وقول الفراء حجة فيما يحكيه من اللغة فإذا كان اسم الإفضاء يقع على الخلوة فقد منعت

الآية أن يأخذ منها شيئاً بعد الخلوة والطلاق لأن قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج] قد أفاد الفرقة والطلاق والإفضاء مأخوذ من الفضاء وهو المكان الذي ليس فيه بناء حاجز عن إدراك ما فيه فسميت الخلوة إفضاء لزوال المانع من الوطء والدخول ومن الناس من يقول إن الفضاء السعة وأفضى إذا صار المتسع بما يقصده وجائز على هذا الوضع أيضاً أن تسمى الخلوة إفضاء لوصوله بها إلى مكان الوطء واتساع ذلك بالخلوة وقد كان يضيق عليه الوصول إليها قبل الخلوة فسميت الخلوة إفضاء لهذا المعنى فأخبر تعالى أنه غير جائز له أخذ شيء مما أعطاها مع إفضاء بعضهم إلى بعض وهو الوصول إلى مكان الوطء وبذلها ذلك له وتمكينها إياه من الوصول إليها فظاهر هذه الآية يمنع الزوج أخذ شيء مما أعطاها إذا كان النشوز من قبله لأن قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] يدل على أن الزوج هو المريد للفرقة دونها ولذلك قال أصحابنا إن النشوز إذا كان من قبله يكره له أن يأخذ شيئاً من مهرها وإذا كان من قبلها فجائز له ذلك لقوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] فقيل عن ابن عباس إن الفاحشة هي النشوز وقال غيره هي الزنا ولقوله تعالى [فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] ومن الناس من يقول إنها منسوخة بقوله [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] وذلك غلط لأن قوله تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] قد أفاد حال كون النشوز من قبله وقوله تعالى [إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله] إنما فيه ذكر حال أخرى غير الأولى وهي الحال التي يكون النشوز منها وافتدت فيها المرأة منه فهذه حال غير تلك وكل واحد من الحالين مخصوصة بحكم دون الأخرى وقوله تعالى [وأخذن منكم ميثاقا غليظاً] قال الحسن وابن سيرين وقتادة والضحاك والسدي هو قوله [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] قال قتادة وكان يقال للناكح في صدر الإسلام الله عليك لتمسكن بمعروف أو لتسرحن بإحسان وقال مجاهد كلمة النكاح التي يستحل بها الفرج وقال غيره هو قول النبي ﷺ إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله تعالى والله أعلم بالصواب .

باب ما يحرم من النساء

قال الله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] قال أبو بكر أخبرنا أبو عمر

غلام ثعلب قال الذى حصلناه عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أن النكاح في أصل اللغة هو اسم للجمع بين الشيئين تقول العرب انكحنا الفرا فسنرى هو مثل ضربوه للأمر يتشاورون فيه ويجتمعون عليه ثم ينظر عماذا يصدرون فيه معناه جمعنا بين الحمار وأتانه . قال أبو بكر إذا كان اسم النكاح في حقيقة اللغة موضوعا للجمع بين الشيئين ثم وجدناهم قد سموا الوطء نفسه نكاحا من غير عقد كما قال الأعشى :

ومنكوحة غير ممهورة وأخرى يقال له فادها

يعنى المسبية الموطوأة بغير مهر ولا عقد وقال الآخر :

ومن أيم قد أنكحتها رماحنا وأخرى على عم وخال تلهف

وهو يعنى المسبية أيضاً ومنه قول الآخر أيضاً :

فنكحن أبكاراً وهن بأمة أعجلنهن مظنة الأعذار

وهو يعنى الوطء أيضاً ولا يمتنع أحد من إطلاق اسم النكاح على الوطء وقد تناول الاسم العقد أيضاً قال الله تعالى [إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن] والمراد به العقد دون الوطء وقال النبي ﷺ أنا من نكاح ولست من سفاح فدل بذلك على معنيين أحدهما أن اسم النكاح يقع على العقد والثانى دلالته على أنه قد يتناول الوطء من غير عقد لولا ذلك لاكتفى بقوله أنا من نكاح إذ كان السفاح لا يتناوله اسم النكاح بحال فدل قوله ولست من سفاح بعد تقديم ذكر النكاح أن النكاح يتناول له الأمرين فبين ﷺ أنه من العقد الحلال لا من النكاح الذى هو سفاح ولما ثبت بما ذكرنا أن الاسم ينتظم الأمرين جميعاً من العقد والوطء وثبت بما ذكرنا من حكم هذا الاسم في حقيقة اللغة وأنه اسم للجمع بين الشيئين والجمع إنما يكون بالوطء دون العقد إذ العقد لا يقع به جمع لأنه قول منهما جميعا لا يقتضى جمعا في الحقيقة ثبت أن اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد وأن العقد إنما سمى نكاحا لأنه سبب يتوصل به إلى الوطء تسمية الشيء باسم غيره إذا كان منه بسبب أو مجاوراً له مثل الشعر الذى يولد الصبي وهو على رأسه يسمى عقيقة ثم سميت الشاة التى تذبح عنه عند حلق ذلك الشعر عقيقة وكالراوية التى هي اسم للجمل الذى يحمل المزادة ثم سميت المزادة راوية لاتصالها به وقربها منه وقال أبو النجم :

تمشي من[1] الردة مشي الحفل مشي الروايا بالمزاد الأثقل

ونحوه الغائط هو اسم للمكان المطمئن من الأرض ويسمى به ما يخرج من الإنسان مجازاً لأنهم كانوا يقصدون الغائط لقضاء الحاجة ونظائر ذلك كثيرة فكذلك النكاح اسم للوطء حقيقة على مقتضى موضوعه في أصل اللغة ويسمى العقد باسمه مجازاً لأنه يتوصل به إليه وهو سببه ويدل على أنه سمي باسم العقد مجازاً أن سائر العقود من البياعات والهبات لا يسمى منها شيء نكاح وإن كان قد يتوصل به إلى استباحة وطء الجارية إذ لم تختص هذه العقود بإباحة الوطء لأن هذه العقود تصح فيمن يحظر عليه وطؤها كأخته من الرضاعة ومن النسب وأم امرأته ونحوها وسمي العقد المختص بإباحة الوطء نكاحاً لأن من لا يحل له وطؤها لا يصح نكاحها فثبت بذلك أن اسم النكاح حقيقة الوطء مجاز في العقد فوجب إذا كان هذا على ما وصفنا أن يحمل قوله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] على الوطء فاقتضى ذلك تحريم من وطئها أبوه من النساء عليه لأنه لما ثبت أن النكاح اسم للوطء لم يختص ذلك بالمباح منه دون المحظور كالضرب والقتل والوطء نفسه لا يختص عند الإطلاق بالمباح منه دون المحظور بل هو على الأمرين حتى تقوم الدلالة على تخصيصه وكان أبو الحسن يقول إن قوله تعالى [ما نكح آباؤكم] مراده الوطء دون العقد من حيث اللفظ حقيقة فيه ولم يرد به العقد لاستحالة كون لفظ واحد مجازاً حقيقة في حال واحدة وإنما أوجبنا التحريم بالعقد بغير الآية ه وقد اختلف أهل العلم في إيجاب تحريم الأم والبنت بوطء الزنا فروى سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن عمران بن حصين في رجل زنى بأم امرأته حرمت عليه امرأته وهو قول الحسن وقتادة وكذلك قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وسالم بن عبد الله ومجاهد وعطاء وإبراهيم وعامر وحماد وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والثوري والأوزاعي ولم يفرقوا بين وطء الأم قبل التزوج أو بعده في إيجاب تحريم البنت وروى عكرمة عن ابن عباس في الرجل يزني بأم امرأته بعد ما يدخل بها قال تخطى حرمتين ولم تحرم عليه امرأته وروى عنه أنه قال لا يحرم الحرام الحلال وذكر الأوزاعي عن عطاء أنه كان

---

(١) قوله الردة بكسر الراء وتشديد الدال ورم يصيب الناقة في أخلافها والحفل جمع حافل وهي الناقة الممتلىء ضرعها لبنا .

يتأول قول ابن عباس لايحرم حرام حلالا على الرجل يزنى بالمرأة ولا يحرمها عليه زناه وهذا يدل على أن قول ابن عباس الذى رواه عكرمة فى أن الزنا بالأم لايحرم البنت لم يكن عند عطاء كذلك لأنه لوكان ثابتاً عنده لما احتاج إلى تأويل قوله لايحرم الحرام الحلال وقال الزهرى وربيعة ومالك والليث والشافعى لا تحرم أمها ولا بنتها بالزنا وقال عثمان البتى فى الرجل يزنى بأم امرأته قال حرام لا يحرم حلالا ولكنه إن زنى بالأم قبل أن يتزوج البنت أوزنى بالبنت قبل أن يتزوج الأم فقد حرمت ففرق بين الزنا بعد التزوج وقبله ه واختلف الفقهاء أيضاً فى الرجل يلوط بالرجل هل تحرم عليه أمه وابنته فقال أصحابنا لا تحرم عليه وقال عبد الله بن الحسين هو مثل وطء المرأة بزنا فى تحريم الأم والبنت وقال من حرم بهذا من النساء حرم من الرجال ه وروى إبراهيم بن إسحاق قال سألت سفيان الثورى عن الرجل يلعب بالغلام أيتزوج أمه قال لا وقال كان الحسن بن صالح يكره أن يتزوج الرجل بامرأة قد لعب بابنها وقال الأوزاعى فى غلامين يلوط أحدهما بالآخر فتولد للمفعول به جارية قال لا يتزوجها الفاعل ه قال أبو بكر قوله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] قد أوجب تحريم نكاح امرأة قد وطئها أبوه بزنا أوغيره إذكان الاسم يتناوله حقيقة فوجب حمله عليها وإذا ثبت ذلك فى وطء الأب ثبت مثله فى وطء أم المرأة أو ابنتها فى إيجاب تحريم المرأة لأن أحداً لم يفرق بينهما ويدل على ذلك قوله تعالى [وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن] والدخول بها اسم للوطء وهو عام فى جميع ضروب الوطء من مباح أو محظور ونكاح أوسفاح فوجب تحريم البنت بوطء كان منه قبل تزويج الأم لقوله تعالى [اللاتى دخلتم بهن] ويدل على أن الدخول بها اسم للوطء وأنه مراد بالآية وأن اسم الدخول لايختص بوطء نكاح دون غيره أنه لو وطىء الأم بملك اليمين حرمت عليه البنت تحريما مؤبداً بحكم الآية وكذلك لو وطئها بنكاح فاسد فثبت أن الدخول لما كان اسما للوطء لم يختص فيما علق به من الحكم بوطء بنكاح دون ما سواه من سائر ضروب الوطء ويدل عليه من جهة النظر أن الوطء آكد فى إيجاب التحريم من العقد لأنا لم نجد وطأ مباحاً إلا وهو موجب للتحريم وقد وجدنا عقداً صحيحاً لا يوجب التحريم وهو العقد على الأم لا يوجب تحريم البنت ولو وطئها حرمت فعلمنا أن وجود الوطء علة لإيجاب التحريم

فكيفما وجد ينبغى أن يحرم مباحاً كان الوطء أو محظوراً لوجود الوطء لأن التحريم لم يخرجه من أن يكون وطأً صحيحاً فلما اشتركا فى هذا المعنى وجب أن يقع به تحريم وأيضاً لا خلاف أن الوطء بشبهة وبملك اليمين يحرمان مع عدم النكاح وهذا يدل على أن الوطء يوجب التحريم على أى وجه وقع فوجب أن يكون وطء الزنا محرما لوجود الوطء الصحيح ه فإن قيل إن الوطء بملك اليمين وبشبهة إنما تعلق بهما التحريم لما يتعلق بهما من ثبوت النسب والزنا لا يثبت به النسب فلا يتعلق به حكم التحريم ه قيل له ليس لثبوت النسب تأثير فى ذلك لأن الصغير الذى لا يجامع مثله لو جامع امرأته حرمت عليه أمها وبنتها ولم يتعلق بوطئه ثبوت النسب ومن عقد على امرأة نكاحا تعلق بعقد النكاح ثبوت النسب قبل الوطء حتى لو جاءت بولد قبل الدخول وبعد العقد بستة أشهر لزمه ولم يتعلق بالعقد تحريم البنت فإذ كنا وجدنا الوطء مع عدم ثبوت النسب به يوجب التحريم والعقد مع تعلق ثبوت النسب به لا يوجب التحريم علمنا أنه لا حظ لثبوت النسب فى ذلك وإن الذى يجب اعتباره هو الوطء لا غير وأيضاً لا خلاف بيننا وبينهم أنه لو لمس أمته لشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وليس للمس حظ فى ثبوت النسب فدل على أن حكم التحريم ليس بموقوف على النسب وأنه جائز ثبوته مع ثبوت النسب وجائز ثبوته أيضاً مع عدم ثبوت النسب ه ويدل على صحة قول أصحابنا أنا وجدنا الله تعالى قد غلظ أمر الزنا بإيجاب الرجم تارة وبإيجاب الجلد أخرى وأوعد عليه بالنار ومنع إلحاق النسب به وذلك كله تغليظ لحكمه فوجب أن يكون بإيجاب التحريم أولى إذ كان إيجاب التحريم ضرباً من التغليظ ألا ترى أن الله تعالى لما حكم ببطلان حج من جامع امرأته قبل الوقوف بعرفة كان الزانى أولى ببطلان الحج لأن بطلان الحج تغليظ لتحريم الجماع فيه كذلك لما حكم الله بإيجاب تحريم الأم والبنت بالوطء الحلال وجب أن يكون الزنا أولى بإيجاب التحريم تغليظاً لحكمه ه وقد زعم الشافعى أن الله تعالى لما أوجب الكفارة على قاتل الخطأ كان قاتل العمد أولى إذ كان حكم العمد أغلظ من حكم الخطأ ألا ترى أن الوطء لم يختلف حكمه أن يكون بزنا أو غيره فيما تعلق به من فساد الحج والصوم ووجوب الغسل فكذلك ينبغى أن يستويا فى حكم التحريم ه فإن قيل الوطء المباح يتعلق به حكم فى إيجاب المهر ولا يتعلق ذلك بالزنا ه قيل له قد تعلق بالزنا من إيجاب الرجم أو الجلد

ماهو أغلظ من إيجاب المال وعلى أن المال والحد يتعاقبان على الوطء لأنه متى وجب الحد لم يجب المهر ومتى وجب المهر لم يجب الحد فكل واحد منهما يخلف الآخر فإذا وجب الحد فذلك قائم مقام المال فيما تعلق بالوطء من الحكم فلا فرق بينهما من هذا الوجه فإن احتج محتج بما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الليث الجزري قال حدثنا إسحاق بن بهلول قال حدثنا عبد الله بن نافع المدني قال حدثنا المغيرة بن إسماعيل بن أيوب ابن سلمة الزهري عن ابن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة قالت سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يتبع المرأة حراما أينكح أمها أو يتبع الأم حراما أينكح ابنتها قال رسول الله ﷺ لا يحرم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح وبما رواه إسحاق بن محمد الفروي عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال لا يحرم الحرام الحلال وروى عمر بن حفص عن عثمان بن عبد الرحمن عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ لا يفسد الحرام الحلال ، فإن هذه الأخبار باطلة عند أهل المعرفة ورواتها غير مرضيين أما المغيرة بن إسماعيل فمجهول لا يعرف لا يجوز ثبوت شريعة بروايته لاسيما في اعتراضه على ظاهر القرآن وإسحاق بن محمد الفروي مطعون في روايته وكذلك عمر بن حفص ولو ثبت لم يدل على قول المخالف لأن الحديث الأول إنما ذكر فيه الرجل ويتبع المرأة وليس فيه ذكر الوطء فكان قوله ﷺ لا يحرم إلا ما كان بنكاح جواباً عما سأله من اتباع المرأة وذلك إنما يكون بأن يتبعها نفسه فيكون منه نظراً إليها مراودتها على الوطء وليس فيه إثبات الوطء فأخبر ﷺ أن مثل ذلك لا يوجب تحريماً وأنه لا يقع بمثله التحريم إلا أن يكون بينهما عقد نكاح وليس فيه للوطء ذكر وقوله لا يحرم الحرام الحلال إنما هو فيما سئل عنه من اتباع المرأة من غير وطء وأما حديث ابن عمر وقوله لا يحرم الحرام الحلال فجائز أن يكون في هذه القصة بعينها إن صحت فكان جواباً لما سئل عنه من النظر والمراودة من غير جماع وتكون فائدته إزالة توهم من يظن أن النظر بانفراده يحرم لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال زنا العينين النظر وزنا الرجلين المشي فكان جائز أن يظن ظان أن النظر بانفراده يحرم كما يحرم الوطء لتسمية النبي صلى الله عليه وسلم إياه زنا فأخبر صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يحرم وإن التحريم إذا لم تكن ملامسة إنما يتعلق بالعقد وإن لم يكن مسيس وإذا

احتمل هذا الخبر ما وصفنا زال الاعتراض به وعلى أنهم متفقون أن التحريم غير
مقصور على النكاح ولا على الوطء المباح لأنه لا خلاف أن من وطىء أمته حائضاً أن
هذا وطء حرام في غير نكاح وأنه يوجب التحريم فبطل أن يكون حكم التحريم مقصوراً
على النكاح ولا على وطء مباح وكذلك لو وطىء جارية بينه وبين غيره أو جاريته وهي
مجوسية كان واطئاً وطأ حراماً في غير نكاح موجب للتحريم وهذا يدل على أن الحديث
إن ثبت فليس بعموم في نفي إيجاب التحريم بوطء حرام وأيضاً قد حرم الله تعالى امرأة
المظاهر عليه بالظهار وقد سماه منكراً من القول وزوراً ولم يكن هذا القول محرماً مانعاً
من وقوع تحريم الوطء به وأيضاً فإن قوله الحرام لا يحرم الحلال لا يصح الاحتجاج
به لوروده مطلقاً من وجه صحيح غير متعلق بسبب من وجهين أحدهما أن الحرام والحلال
إنما هو حكم الله تعالى بالتحريم والتحليل وقد علمنا حقيقة أن حكم الله تعالى بالتحريم في
شيء وبالتحليل في غيره ليس يتعلق به حكم آخر في إيجاب تحريم أو تحليل إلا بدلالة
فهذا اللفظ إذا حمل على حقيقته لم يكن له تعلق بمسئلتنا لأنا كذلك نقول أن حكم الله
تعالى بالتحريم لا يوجب تحريم مباح بنفس ورود الحكم إلا أن يقوم الدليل على إيجاب
تحريم غيره من حيث حرم هو وفائدته حينئذ أن ما قد حكم الله تعالى بتحليله نصاً فهو مقر
على ما حكم به من تحليله وإذا حكم بتحريم شيء آخر لم يجز الاعتراض على المحكوم
بتحليله بدءاً بتحريم غيره من طريق القياس فمنع تحريم المباح بالقياس ودل ذلك على
بطلان قول من يجيز النسخ بالقياس هذا الذي تقتضيه حقيقة اللفظ إن صح فهذا أحد
الوجهين اللذين ذكرنا والوجه الآخر أن يكون المراد بقوله الحرام لا يحرم الحلال
أن فعل الحرام لا يحرم الحلال فإن كان هذا أراد فلا محالة أن في اللفظ ضميراً يجب
اعتباره دون اعتبار حقيقة معنى اللفظ فلا يصح له الاحتجاج به من وجهين أحدهما
أن الضمير ليس بمذكور فيعتبر عمومه فيسقط الاحتجاج بعمومه إذ الضمير ليس
بمذكور حتى يكون لفظ عموم فيما تحته من المسميات فلا يصح لأحد الاحتجاج بعموم
ضمير غير مذكور والوجه الآخر أنه لا يصح اعتبار العموم فيه من قبل أنه لا يصح
اعتقاد العموم في مثله لاتفاق المسلمين على إيجاب تحريم الحرام الحلال وهو الوطء
بنكاح فاسد ووطء الأمة الحائض والطلاق الثلاث في الحيض والظهار والخمر إذا

خالطت الماء والردة تبطل النكاح وتحرمها على الزوج وغير ذلك من الأفعال المحرمة للحلال فقوله ﷺ الحرام لا يحرم الحلال لو ورد بلفظ عموم لما صح اعتقاد العموم فيه وكان مفهوما مع وروده أنه أراد بعض الأفعال المحرمة لا يحرم الحلال فيحتاج إلى دلالة في إثبات حكمه كسائر الألفاظ المجملة وأيضاً لو نص النبي ﷺ على ما ادعيت من ضميره فقال إن فعل الحرام لا يحرم الحلال لما دل على ما ذكرت لأنا كذلك نقول إن فعل الحرام لا يحرم الحلال فيكون ذلك محمولا على حقيقة ولا دلالة فيه أن الله لا يحرم الحلال عند وقوع فعل حرام ، فإن قيل معناه أن الله لا يحرم الحلال بفعل الحرام ، قيل له فإذا قوله الحرام لا يحرم الحلال إذا كان المراد به ما ذكرت مجاز ليس بحقيقة فيحتاج إلى دلالة في إثبات حكمه إذ لا يجوز استعمال المجاز إلا عند قيام الدلالة عليه .

وذكر الشافعي أن مناظرة جرت بينه وبين بعض الناس فيها أعجوبة لمن تأملها قال الشافعي قال لي قائل لم قلت إن الحرام لا يحرم الحلال قلت قال الله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] وقال [وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم] وقال [وأمهات نسائكم - إلى قوله - اللاتي دخلتم بهن] أفلست تجد التنزيل إنما يحرم ما سمى بالنكاح أو الدخول والنكاح قال بلى قال قلت أفيجوز أن يكون الله حرم بالحلال شيئاً وحرمه بالحرام والحرام ضد الحلال والنكاح مندوب إليه مأمور به وحرم الزنا فقال [ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا] قال أبو بكر تلا الشافعي آية التحريم بالنكاح والدخول وآية تحريم الزنا وهذان الحكمان غير مختلف فيهما أعني إباحة النكاح والدخول وتحريم الزنا وليس في ذلك دلالة على موضع الخلاف في المسألة لأن إباحة النكاح والدخول وإيجاب التحريم بهما ليس فيه أن التحريم لا يقع بغيرهما كما لم ينف إيجاب التحريم بالوطء بملك اليمين وتحريم الله تعالى للزنا لا يفيد أن التحريم لا يقع إلا به فإذاً ليس في ظاهر تلاوة الآيتين نفي لتحريم النكاح بوطء الزنا لأن الآية الزنا إنما فيها تحريم الزنا وليس تحريم الزنا عبارة عن نفي إيجابه لتحريم النكاح ولا في إيجاب التحريم بالنكاح والدخول نفي لإيجابه بغيرهما فإذاً لا دلالة فيما تلاه من الآيتين على موضع الخلاف ولا جواباً للسائل الذي سأله عن الدلالة على صحة قوله ، ثم قال الحرام ضد الحلال فلما قال له السائل فرق بينهما قال قلت قد فرق الله بينهما لأن الله ندب إلى النكاح وحرم الزنا

فجعل فرق الله بينهما فى التحليل والتحريم دليلا على السائل والسائل لم يشكل عليه إباحة النكاح وتحريم الزنا وإنما سأله عن وجه الدلالة من الآية على ما ذكر فلم يبين وجهها واشتغل بأن هذا محرم وهذا حلال فإن كان هذا السائل من عمى القلب بالمحل الذى لم يعرف بين النكاح وبين الزنا فرقا من وجه من الوجوه فمثله لا يستحق الجواب لأنه مؤوف العقل إذ العاقل لا ينزل نفسه بهذه المنزلة من التجاهل وإن كان قد عرف الفرق بينهما من جهة أن أحدهما محظور والآخر مباح وإنما سأله أن يفرق بينهما فى امتناع جواز اجتماعهما فى إيجاب تحريم النكاح فإن الشافعى لم يجبه عن ذلك ولم يزده على تلاوة الآيتين فى الإباحة والحظر وإن الحلال ضد الحرام إذ ليس فى كون الحلال ضد الحرام ما يمنع اجتماعهما فى إيجاب التحريم ألا ترى أن الوطء بالنكاح الفاسد هو حرام ووطء الحائض حرام بنص التنزيل واتفاق المسلمين وهو ضد الوطء الحلال وهما متساويان فى إيجاب التحريم والطلاق فى الحيض محظور وفى الطهر قبل الجماع مباح وهما متساويان فيما يتعلق بهما من إيجاب التحريم فإن كان عند الشافعى أن القياس ممتنع فى الضدين فواجب أن لا يجتمعا أبداً فى حكم واحد ومعلوم أن فى الشريعة اجتماع الضدين فى حكم واحد وإن كونهما ضدين لا يمنع اجتماعهما فى أحكام كثيرة ألا ترى أن ورود النص جائز بمثله وما جاز ورود النص به ساغ فيه القياس عند قيام الدلالة عليه فإذا لم يكن ممتنعاً فى العقل ولا فى الشرع اجتماع الضدين فى حكم واحد فقوله إن الحلال ضد الحرام ليس بموجب للفرق بينهما من حيث سأله السائل ويدل على أن ذلك غير ممتنع أن الله تعالى قد نهى المصلى عن المشى فى الصلاة وعن الاضطجاع فيها من غير ضرورة والمشى والاضطجاع ضدان وقد اجتمعا فى النهى ولا يحتاج فى ذلك إلى الإكثار إذ ليس يمتنع أحد من أجازته فلم يحصل من قول الشافعى أنهما ضدان معنى يوجب الفرق بينهما ثم حكى عن السائل أنه قال أجد جماعا وجماعا فأقيس أحدهما بالآخر قال قلت وجدت جماعا حلالا حمدت به ووجدت جماعا حراماً رجمت به أفرأيته يشبهه قال ما يشبهه فهل توضحه بأكثر من هذا قال أبو بكر فقد سلم له السائل أنه ما يشبهه فإن كان مراده أنه لا يشبهه من حيث افترقا فهذا ما لا ينازع فيه وإن كان أراد لا يشبهه من حيث رام الجمع بينهما من جهة إيجاب التحريم فإنه لم يأت بدليل ينفى الشبه بينهما من هذه الجهة وليس فى الدنيا

قياس إلا وهو تشبيه للشيء بغيره من بعض الوجوه دون جميعها فإن كان افتراق الشيئين من وجه يوجب الفرق بينهما من سائر الوجوه فإن في ذلك إبطال القياس أصلا إذ ليس يجوز وجود القياس فيما اشتبها فيه من سائر الوجوه فقد بان أن ما قاله الشافعي وما سلمه له السائل كلام فارغ لا معنى تحته في حكم ما سئل عنه ثم قال له السائل هل توضحه بأكثر من هذا قال نعم أفتجعل الحلال الذي هو نعمة قياساً على الحرام الذي هو نقمة وهذا هو تكرار المعنى الأول بزيادة النعمة والنقمة والسؤال قائم عليه لم يجب بما تقتضيه مطالبة السائل ببيان وجه الدلالة في منع هذا القياس وهو قد جعل هذا الحرام الذي هو نقمة وهو وطء الحائض والجارية المجوسية والوطء بالنكاح الفاسد الحلال الذي هو نعمة في إيجاب التحريم فانتقض ما ذكره وادعاه من غير دلالة أقامها عليه وحكى عن السائل أنه قال إن صاحبنا قال يوجدكم أن الحرام يحرم الحلال قال قلت له أفيما اختلفنا فيه من النساء قال لا ولكن في غيره من الصلاة والمشروب والنساء قياس عليه قال قلت أفتجيز لغيرك أن يجعل الصلاة قياساً على النساء قال أما في شيء فلا قال أبو بكر فمنع الشافعي بهذا أن يقيس تحريم الحرام والحلال من غير النساء على النساء مع إطلاقه القول بدياً أنه إنما لم يجز قياس الزنا على الوطء المباح لأنه حرام وهو ضد الحلال والحلال نعمة والحرام نقمة من غير تقييد لذلك بأن هذه القضية في منع القياس مقصورة على النساء دون غيرهن وإطلاقه الاعتلال بالفرق الذي ذكر يلزمه إجراؤه في سائر ما وجد فيه فإذا لم يفعل ذلك فقد ناقض ثم يقال له فإذا جاز تحريم الحرام الحلال في غير النساء هلا جاز مثله في النساء مع كون أحدهما ضد الآخر وكون أحدهما نعمة والآخر نقمة كما كان الوطء بملك اليمين مثل الوطء بالنكاح في إيجاب التحريم مع كون ملك اليمين ضد النكاح ألا ترى أن ملك اليمين والنكاح لا يجتمعان لرجل واحد وحكى عن السائل أنه قال له إن الصلاة حلال والكلام فيها حرام فإذا تكلم فيها فسدت عليه صلاته فقد أفسد الحلال بالحرام قال قلت له زعمت أن الصلاة فاسدة الصلاة لا تكون فاسدة ولكن الفاسد فعله لا هي ولكن لا تجزى عنك الصلاة لأنك لم تأت بها كما أمرت قال أبو بكر ما ظننت أن أحداً ممن ينتدب لمناظرة خصم يبلغ به الإفلاس من الحجاج إلى أن يلجأ إلى مثل هذا مع سخافة عقل السائل وغباوته وذلك لأن أحداً لا يمتنع من إطلاق القول

بفساد صلاته إذا فعل فيها ما يوجب بطلانها كما لا يمتنع من إطلاق القول بفساد النكاح إذا وجد فيه ما يبطله فإن كان الذي أوجب الفرق بينهما أنه لا يطلق اسم الفساد على الصلاة مع بطلانها مع إطلاق الناس كلهم ذلك فيها فإنه لا يعوز خصمه أن يقول مثل ذلك في النكاح أني لا أقول أن نكاحه يفسد والنكاح لا يكون فاسداً وإنما فعله وهو الزنا هو الفاسد فأما النكاح فلم يفسد ولكن المرأة بانت منه وخرجت من حباله فهما سواء من هذا الوجه ثم يقال له أحسب أنا قد سلمنا لك ما ادعيت من امتناع اسم الفساد على الصلاة التي قد بطلت أليس السؤال قائماً عليك في المعنى إذا سلمنا لك الاسم وهو أن يقال لك ما أنكرت أنه لما جاز خروج المتكلم من الصلاة وتحرمه لأجل الكلام المحظور وجب أن يكون كذلك حكم المرأة فلا يبقى نكاحها بعد وطء أمها زنا كما لم تبق الصلاة بعد الكلام فتبين منه امرأته وتخرج من حباله كما تخرج من الصلاة ويلزم الشافعي على هذا أن لا يطلق في شيء من البيوع أنه فاسد وكذلك سائر العقود وإنما يقال فيها أنها غير مجزية ولا موجبة الملك وهذا إنما هو منع للعبارة وإنما الكلام على المعاني لا على العبارات والأسامي ٥ وذكر الشافعي عن سائله أنه قال إن صاحبنا قال الماء حلال والخمر حرام فإذا صب الماء في الخمر حرم الماء قال قلت له أرأيت إن صببت الماء في الخمر أما يكون الماء الحلال مستهلكاً في الحرام قال بلى قلت أتجد المرأة محرمة على كل أحد كما تجد الخمر محرمة على كل أحد قال لا قلت أتجد المرأة وبنتها مختلطتين كاختلاط الماء والخمر قال لا قلت أفتجد القليل من الخمر إذا صب في كثير الماء نجس قال لا قلت أفتجد قليل الزنا والقبلة واللمس للشهوة لا يحرم ويحرم كثيره قال لا قال فلا يشبه أمر النساء الخمر والماء ٥ قال أبو بكر وهذا أيضاً من طريق الفروق والذي ذكر في تحريم الخمر الماء يحكى عن الشافعي أنه احتج به على يحيى بن معين حين قال الحرام لا يحرم الحلال وهو إلزام صحيح على من ينفي التحريم بهذه العلة لوجودها فيه إذ لم تكن العلة في منع تحريم الحرام الحلال أنهما غير مختلطين وأن قليل الزنا لا يحرم وإنما كانت علته أن الحرام ضد الحلال وأن الحلال نعمة والحرام نقمة ولم نره احتج بغيره في جميع ما ناظر به المسائل وهذه فروق التي ذكرها إنما هي فروق من وجوه أخر تزيد علته انتقاضاً لوجودها مع عدم الحكم وعلى أنه إن كان التحريم مقصوراً على الاختلاط وتعذر تمييز المحظور من المباح فينبغي أن

لايحرم الوطء المباح لعدم الاختلاط وكذلك الوطء بالنكاح الفاسد وسائر ضروب الوطء الذي علق به التحريم إذ كانت المرأة متميزة عن أمها فهما غير مختلطتين فإذا جاز أن يقع التحريم بهذه الوجوه مع عدم الاختلاط فما أنكر مثله في الزنا وقد بينا في صدر المسألة دلالة قوله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] وقوله تعالى [اللاتي دخلتم بهن] على وقوع التحريم بالزنا فلم يحصل من كلام الشافعي دلالة في هذه المسألة ولا شبهة على ما سئل عنه ، ثم حكى الشافعي عن سائله هذا لما فرق له بين الماء والخمر وبين النساء بما ذكر أنه لا يشبهه أمر النساء الخمر والماء قال الشافعي فقلت له وكيف قبلت هذا منه فقال مابين لنا أحد بيانك لنا ولو علم صاحبنا به لظننت أنه لا يقيم على قوله ولكن غفل وضعف عن كلامه ، قال فرجع عن قولهم وقال الحق عندي في قولكم ولم يصنع صاحبنا شيئاً ولا ندري من كان هذا السائل ولا من صاحبهم الذي قال لو علم صاحبنا بهذه الفروق لظن أنه لا يقيم على قوله وقد بان عمى قلب هذا السائل بتسليمه للشافعي جميع ما ادعاه من غير مطالبة له بوجه الدلالة على المسئلة فيما ذكر وجائز أن يكون رجلا عاميا لم يرتض بشيء من الفقه إلا أنه قد انتظم بذلك شيئين أحدهما الجهل والغباوة بما وقفنا عليه من مناظرته وتسليمه ما لا يجوز تسليمه ومطالبته للمسؤل بالفروق التي لا توجب فرقا في معاني العلل والمقاييسات ثم انتقاله بمثل ذلك إلى مذهبه على ما زعم وتركه أقوال أصحابه والآخر قلة العقل وذلك أنه ظن أن صاحبه لو سمع بمثل ذلك رجع عن قوله فقضى بالظن على غيره فيما لا يعلم حقيقته ، وسرور الشافعي بمناظرة مثله وانتقاله إلى مذهبه يدل على أنهما كانا متقاربين في المناظرة وإلا فلو كان عنده في معنى المبتدىء والمغفل العامي لما أثبت مناظرته إياه في كتابه ولو كلم بذلك المبتدؤن من أحداث أصحابنا لما خفي عليهم عوار هذا الحجاج وضعف السائل والمسؤل فيه ، وقد ذكر الشافعي أنه قال لمناظره جعلت الفرقة إلى المرأة بتقبيلها ابن زوجها والله لم يجعل الفرقة إليها قال فقال فأنت تزعم أنها تحرم على زوجها إذا ارتدت قال قلت وأقول إن رجعت وهي في العدة فهما على النكاح أفتزعم أنت في التي تقبل ابن زوجها مثله قال لا ، قال أبو بكر فأنكر على خصمه وقوع التحريم من قبل المرأة ثم قال هو بها وجعل إليها الرجعة كما جعل إليها التحريم ثم قال الشافعي فأقول إن مضت العدة فرجعت إلى الإسلام كان لزوجها أن

ينكحها أفتزعم فى التى تقبل ابن زوجها مثله قال والمرتدة تحرم على الناس كلهم حتى تسلم وتقبيل ابن الزوج ليس كذلك قال أبو بكر فناقض على أصله فيما أنكره على خصمه ثم أخذ فى ذكر الفروق على النحو الذى مضى من كلامه ولم أذكر ذلك لأن فى مثله شبهة على من ارتاض بشيء من النظر ولكن لأبين مقادير علوم مخالفى أصحابنا ومحلهم من النظر وأما ماحكى عثمان البتى فى فرقه بين الزنا بأم المرأة بعد التزويج وقبله فلا معنى له لأن مايوجب تحريما مؤبداً لا يختلف حكمه فى إيجابه ذلك بعد التزويج وقبله والدليل عليه أن الرضاع لما كان موجباً للتحريم المؤبد لم يختلف حكمه فى إيجابه ذلك قبل التزويج وبعده وإنما قال أصحابنا إن فعل ذلك بالرجل لا يحرم عليه أمه ولا بنته من قبل أن هذه الحرمة إنما هى متعلقة بمن يصح عقد النكاح عليها ويجوز أن تملك به فيكون الوطء المحرم فيها بمنزلة الوطء الحلال فى إيجاب التحريم فلما لم يصح وجود ذلك فى الرجل على الوجه المباح ولا يجوز أن يملك ذلك بالعقد منه لم يتعلق به حكم التحريم ألا ترى أنه لو لمس الرجل بشهوة لا يتعلق به حكم فى إيجاب تحريم الأم والبنت واللمس بمنزلة الوطء فى المرأة عند الجميع فيما يتعلق به حكم التحريم فلما اتفق الجميع على أن اللمس لا حكم له فى الرجل فى حكم تحريم الأم والبنت كان ذلك ماسواه من الوطء وفى ذلك الدلالة من وجهين على صحة ماذكرنا أحدهما أن لمس الرجل للرجل لشهوة لما لم يكن مما يصح أن يملك بعقد النكاح ولم يتعلق به تحريم كان كذلك حكم الوطء إذ لا يصح أن يملك بعقد النكاح والثانى أن اللمس عند الجميع فى المرأة حكمه حكم الوطء ألا ترى أن الجميع متفقون على أن لمس المرأة الزوجة يحرم بنتها كما يحرمها الوطء وكذلك لمس الجارية بملك اليمين يوجب من التحريم مايوجبه الوطء وكذلك من حرم بوطء الزنا حرم باللمس فلما لم يكن لمس الرجل موجباً للتحريم وجب أن يكون كذلك حكم وطئه لاستوائهما فى المرأة ٭ قال أبو بكر واتفق أصحابنا والثورى ومالك والأوزاعى والليث والشافعى إن اللمس لشهوة بمنزلة الجماع فى تحريم أم المرأة وبنتها فكل من حرم بالوطء الحرام أوجبه باللمس إذا كان لشهوة ومن لم يوجبه بالوطء الحرام لم يوجبه باللمس لشهوة ولا خلاف أن اللمس المباح فى الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الأم والبنت إلا شيئاً يحكى عن ابن شبرمة أنه قال لا تحرم باللمس وإنما تحرم بالوطء الذى يوجب مثله الحد وهو قول شاذ قد سبقه

الإجماع بخلافه واختلف الفقهاء في النظر هل يحرم أم لا فقال أصحابنا جميعاً إذا نظر إلى فرجها لشهوة كان ذلك بمنزلة اللمس في إيجاب التحريم ولا يحرم النظر للشهوة إلى غير الفرج وقال الثوري إذا نظر إلى فرجها متعمداً حرمت عليه أمها وابنتها ولم يشرط أن يكون لشهوة وقال مالك إذا نظر إلى شعر جاريته تلذذاً أو صدرها أو ساقها أو شيء من محاسنها تلذذاً حرمت عليه أمها وابنتها وقال ابن أبي ليلى والشافعي النظر لا يحرم مالم يلمس قال أبو بكر روى جرير بن عبد الحميد عن حجاج عن أبي هانيء قال قال رسول الله ﷺ من نظر إلى فرج امرأة حرمت عليه أمها وابنتها وروى حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها وروى الأوزاعي عن مكحول إن عمر جرد جارية له فسأله إياها بعض ولده فقال إنها لا تحل لك وروى حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه جرد جارية ثم سأله إياها بعض ولده فقال إنها لا تحل لك وروى المثنى عن عمرو بن شعيب عن عمر أنه قال أيما رجل جرد جارية له فنظر إليه منها يريد ذلك الأمر فإنها لا تحل لابنه وعن الشعبي قال كتب مسروق إلى أهله قال انظروا جاريتي فلانة فبيعوها فإني لم أصب منها إلا ما حرمها على ولدي من اللمس والنظر وهو قول الحسن والقاسم بن محمد ومجاهد وإبراهيم فاتفق هؤلاء السلف على إيجاب التحريم بالنظر واللمس وإنما خص أصحابنا النظر إلى الفرج في إيجاب التحريم دون النظر إلى سائر البدن لما روى عن النبي ﷺ أنه قال من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها فخص النظر إلى الفرج بإيجاب التحريم دون النظر إلى سائر البدن وكذلك روى عن ابن مسعود وابن عمر ولم يرو عن غيرهما من السلف خلافه فثبت بذلك أن النظر إلى الفرج مخصوص بإيجاب التحريم دون غيره وكان القياس أن لا يقع تحريم بالنظر إلى غيره من سائر البدن إلا أنهم تركوا القياس فيه للأثر واتفاق السلف ولم يوجبوه بالنظر إلى غير الفرج وإن كان لشهوة على ما يقتضيه القياس ألا ترى أن النظر لا يتعلق به حكم في سائر الأصول ألا ترى أنه لو نظر وهو محرم أو صائم فأمنى لا يفسد صومه ولو كان الإنزال عن لمس فسد صومه ولزمه دم لإحرامه فعلمت أن النظر من غير لمس لا يتعلق به حكم فلذلك قلنا إن القياس لا يحرم النظر شيئاً إلا أنهم تركوا القياس في النظر إلى الفرج خاصة لما ذكرنا يحتج لمذهب ابن شبرمة بظاهر قوله تعالى [فإن لم تكونوا دخلتم

بهن فلا جناح عليكم] واللمس ليس بدخول فلا يحرم والجواب عنه أنه ليس بممتنع أن يريد الدخول أو مايقوم مقامه كما قال تعالى [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] فذكر الطلاق ومعناه الطلاق أو مايقوم مقامه ويكون دلالته ما ذكرنا من قول السلف واتفاقهم من غير مخالف لهم على إيجاب التحريم باللمس ، ولا خلاف بين أهل العلم أن عقد النكاح على امرأة يوجب تحريمها على الابن وروى ذلك عن الحسن ومحمد بن سيرين وإبراهيم وعطاء وسعيد بن المسيب ، وقوله تعالى [إلا ماقد سلف] فإنه روى عن عطاء إلا ماكان في الجاهلية ، قال أبو بكر يحتمل أن يريد إلا ماكان في الجاهلية فإنكم لاتؤاخذون به ويحتمل إلا ماقد سلف فإنكم مقرون عليه وتأوله بعضهم على ذلك وهذا خطأ لأنه لم يروأن النبي ﷺ أقر أحداً على عقد نكاح امرأة أبيه وإن كان في الجاهلية وقد روى البراء أن النبي ﷺ بعث أبا بردة بن نيار إلى رجل عرس بامرأة أبيه وفي بعض الألفاظ نكح امرأة أبيه أن يقتله ويأخذ ماله وقد كان نكاح امرأة الأب مستفيضاً شائعاً في الجاهلية فلو كان النبي ﷺ أقر أحداً منهم على ذلك النكاح لنقل واستفاض فلما لم ينقل ذلك دل على أن المراد بقوله [إلا ماقد سلف] فإنكم غير مؤاخذين به وذلك لأنهم قبل ورود الشرع بخلاف ماهم عليه كانوا مقرين على أحكامهم فأعلمهم الله تعالى أنهم غير مؤاخذين فيما لم تقم عندهم حجة السمع بتركه فلا احتمال في قوله [إلا ماقد سلف] في هذا الموضع إلا ماذكرنا وقوله تعالى [إلا ماقد سلف] عند ذكر الجمع بين الأختين يحتمل غير ماذكر ههنا وسنذكره إذا انتهينا إليه إن شاء الله تعالى ومعنى [إلا ماقد سلف] ههنا استثناء منقطع كقوله لاتلق فلانا إلا ما لقيت يعني لكن مالقيت فلالوم عليك فيه ، وقوله [إنه كان فاحشة] هذه الهاء كناية عن النكاح وقد قيل فيه وجهان أحدهما النكاح بعد النهي فاحشة ومعناه هو فاحشة فكان في هذا الموضع ملغاة وهو موجود في كلامهم قال الشاعر :

فإنك لو رأيت ديار قوم ... وجيران لنا كانوا كرام

فأدخل كان وهي ملغاة غير معتد بها لأن القوافي مجرورة وقال الله تعالى [وكان الله عليما حكيما] والله عليم حكيم ويحتمل أن يريد به أن ماكان منه في الجاهلية فهو فاحشة فلا تفعلوا مثله وهذا لا يكون إلا بعد قيام حجة السمع عليهم بتحريمه ومن قال هذا

جمل قوله تعالى [إلا ما قد سلف] فإنه يسلم منه بالإقلاع عنه والتوبة منه قال أبو بكر والأولى حمله على أنه فاحشة بعد نزول التحريم لأن ذلك مراد عند الجميع لا محالة ولم تقم الدلالة على أن حجة السمع قد كانت قامت عليهم بتحريمه من جهة الرسل المتقدمين فيستحقون اللوم عليه ويدل عليه قوله تعالى [إلا ما قد سلف] وظاهره يقتضي نفي المؤاخذة بما سلف منه فإن قيل هذا يدل على أن من عقد نكاحا على امرأة أبيه ووطئها كان وطؤه زنا موجباً للحد لأنه سماها فاحشة وقال الله تعالى [ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا] قيل له الفاحشة لفظ مشترك يقع على كثير من المحظورات ، وقد روى في قوله تعالى [إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] أن خروجها من بيته فاحشة وروى أن الفاحشة في ذلك أن تستطيل بلسانها على أهل زوجها وقيل فيها أنها الزنا فالفاحشة اسم يتناول مواقعة المحظور وليس يختص بالزنا دون غيره حتى إذا أطلق فيه اسم الفاحشة كان زنا وما كان من وطء عن عقد فاسد فإنه لا يسمى زنا لأن المجوس وسائر المشركين المولودين على مناكحاتهم التي هي فاسدة في الإسلام لا يسمون أولاد زنا والزنا اسم لوطء في غير ملك ولا نكاح ولا شبهة عن واحد منهما فأما إذا صدر عن عقد فإن ذلك لا يسمى زنا سواء كان العقد فاسداً أو صحيحاً ، وقوله تعالى [ومقتا وساء سبيلا] يعني أنه مما يبغضه الله تعالى ويبغضه المسلمون وذلك تأكيد لتحريمه وتقبيحه وتهجين فاعله وبين أنه طريق سوء لأنه يؤدي إلى جهنم قوله تعالى [حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم] إلى آخر الآية حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن الفضل بن سلمة قال حدثنا سنيد بن داود قال حدثنا وكيع قال حدثنا علي بن صالح عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال قوله تعالى [حرمت عليكم أمهاتكم] إلى قوله تعالى [وبنات الأخت] قال حرم الله هذه السبع من النسب ومن الصهر سبع ثم قال [كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم] ما وراء هذا النسب ثم قال [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة - إلى قوله تعالى - والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] يعني السبي قال أبو بكر قوله [حرمت عليكم] عموم في جميع ما يتناوله الاسم حقيقة ولا خلاف أن الجدات وإن بعدن محرمات واكتفى بذكر الأمهات لأن اسم الأمهات يشملهن كما أن اسم الآباء يتناول الأجداد وإن بعدوا وقد عقل من قوله تعالى [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء]

تحريم ما نكح الأجداد وإن كان للجد اسم خاص لا يشاركه فيه الأب الأدنى فإن الاسم العام وهو الأبوة ينتظمهم جميعاً وكذلك قوله تعالى [وبناتكم] قد يتناول بنات الأولاد وإن سفلن لأن الاسم يتناولهن كما يتناول اسم الآباء الأجداد وقوله تعالى [وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت] فأفرد بنات الأخ وبنات الأخت بالذكر لأن اسم الأخ والأخت لا يتناول اسم البنات بنات الأولاد فهؤلاء السبع المحرمات بنص التنزيل من جهة النسب ثم قال [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف] وقال قبل ذلك [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] فهؤلاء السبع المحرمات من جهة الصهر وقد عقل من قوله تعالى [وبنات الأخ وبنات الأخت] من سفل منهن كما عقل من قوله تعالى [أمهاتكم] من علا منهن ومن قوله تعالى [وبناتكم] من سفل منهن وعقل من قوله تعالى [وعماتكم] تحريم عمات الأب والأم وكذلك قوله تعالى [وخالاتكم] عقل منه تحريم خالات الأب والأم كما عقل تحريم أمهات الأب وإن علون وخص تعالى العمات والخالات بالتحريم دون أولادهن ولا خلاف في جواز نكاح بنت العمة وبنت الخالة وقال تعالى [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة] ومعلوم أن هذه السمة إنما هي مستحقة بالرضاع أعني سمة الأمومة والأخوة فلما علق هذه السمة بفعل الرضاع اقتضى ذلك استحقاق اسم الأمومة والأخوة بوجود الرضاع وذلك يقتضي التحريم بقليل الرضاع لوقوع الاسم عليه . فإن قيل قوله تعالى [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم] بمنزلة قول القائل وأمهاتكم اللاتي أعطينكم وأمهاتكم اللاتي كسونكم فتحتاج إلى أن تثبت أنها أم بهذه الصفة حتى يثبت الرضاع لأنه لم يقل واللاتي أرضعنكم أمهاتكم قيل له هذا غلط من قبل أن الرضاع هو الذي يكسبها سمة الأمومة فلما كان الاسم مستحقاً بوجود الرضاع كان الحكم متعلقاً به واسم الرضاع في الشرع واللغة يتناول القليل والكثير فوجب أن تصير أما بوجود الرضاع لقوله تعالى [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم] وليس كذلك الذي ذكرت من قول القائل وأمهاتكم اللاتي كسونكم لأن اسم الأمومة غير متعلق

بوجود الكسوة كتعلقه بوجود الرضاع فلذلك احتجنا إلى حصول الاسم والفصل المتعلق به وكذلك قوله تعالى [وأخواتكم من الرضاعة] يقتضي ظاهره كونها أختاً بوجود الرضاع إذا كان اسم الأخوة مستفاداً بوجود الرضاع لا بمعنى آخر سواه ه ويدل على أن ذلك مفهوم الخطاب ومقتضى القول ما رواه عبد الوهاب بن عطاء عن أبي الربيع عن عمرو بن دينار قال جاء رجل إلى ابن عمر فقال إن ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة والرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى [وأخواتكم من الرضاعة] فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بقليل الرضاع ه واختلف السلف ومن بعدهم في التحريم بقليل الرضاع فروى عن عمر وعلي وابن عباس وابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وطاوس وإبراهيم والزهري والشعبي قليل الرضاع وكثيره يحرم في الحولين وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والأوزاعي والليث قال الليث اجتمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر الصائم وقال ابن الزبير والمغيرة بن شعبة وزيد بن ثابت لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وقال الشافعي لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات متفرقات ه قال أبو بكر وقد ذكرنا في سورة البقرة الكلام في مدة الرضاع والاختلاف فيها وقد قدمنا ذكر دلالة الآية على إيجاب التحريم بقليل الرضاع وغير جائز لأحد إثبات تحديد الرضاع الموجب للتحريم إلا بما يوجب العلم من كتاب أو سنة منقولة من طريق التواتر ولا يجوز قبول أخبار الآحاد عندنا في تخصيص حكم الآية الموجبة التحريم بقليل الرضاع لأنها آية محكمة ظاهرة المعنى بينة المراد لم يثبت خصوصها بالاتفاق وما كان هذا وصفه فغير جائز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ويدل عليه من جهة السنة قول النبي ﷺ إنما الرضاعة من المجاعة رواه مسروق عن عائشة عن النبي ﷺ ولم يفرق بين القليل والكثير فهو محمول عليهما جميعاً ويدل عليه أيضاً ما روى عن النبي ﷺ من جهة التواتر والاستفاضة أنه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب رواه علي وابن عباس وعائشة وحفصة عن النبي ﷺ وتلقاه أهل العلم بالقبول والاستعمال فلما حرم النبي ﷺ من الرضاع ما يحرم من النسب وكان معلوماً أن النسب متى ثبت من وجه أوجب التحريم وإن لم يثبت من وجه آخر كذلك الرضاع يجب أن يكون هذا حكمه في إيجاب

التحريم بالرضعة الواحدة لتسوية النبي ﷺ بينهما فيما علق بهما حكم التحريم . واحتج من اعتبر خمس رضعات بما روت عائشة وابن الزبير وأم الفضل أن النبي ﷺ قال لا تحرم المصة ولا المصتان وبما روى عن عائشة أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يقرأ من القرآن . قال أبو بكر وهذه الأخبار لا يجوز الاعتراض بها على ظاهر قوله تعالى [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة] لما بينا أن ما لم يثبت خصوصه من ظواهر القرآن وكان ظاهر المعنى بين المراد لم يجز تخصيصه بأخبار الآحاد فهذا أحد الوجوه التي تسقط الاعتراض بهذا الخبر . ووجه آخر وهو ما حدث أبو الحسن الكرخي قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا عبد الله بن سعيد قال حدثنا أبو خالد عن حجاج عن حبيب بن أبي ثابت عن طاوس عن ابن عباس أنه سئل عن الرضاع فقال إن الناس يقولون لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان قال قد كان ذاك فأما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم . وروى محمد بن شجاع قال حدثنا إسحاق بن سليمان عن حنظلة عن طاوس قال اشترطت عشر رضعات ثم قيل الرضعة الواحدة تحرم فقد عرف ابن عباس وطاوس خبر العدد في الرضاع وأنه منسوخ بالتحريم بالرضعة الواحدة . وجائز أن يكون التحديد كان مشروطاً في رضاع الكبير وقد روى عن النبي ﷺ في رضاع الكبير وهو منسوخ عند فقهاء الأمصار فجائز أن يكون تحديد الرضاع كان في رضاع الكبير فلما نسخ سقط التحديد إذ كان مشروطاً فيه وأيضاً يلزم الشافعي إيجاب التحريم بثلاث رضعات لدلالة قوله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان على إيجاب التحريم فيما زاد على أصله في المخصوص بالذكر . وأما حديث عائشة فغير جائز اعتقاد صحته على ما ورد وذلك لأنها ذكرت أنه كان فيما أنزل من القرآن عشر فنسخن بخمس وأن رسول الله ﷺ توفي وهو مما يتلى وليس أحد من المسلمين يجيز نسخ القرآن بعد موت النبي ﷺ فلو كان ثابتاً لوجب أن تكون التلاوة موجودة فإذا لم توجد به التلاوة ولم يجز النسخ بعد وفاة النبي ﷺ لم يخل ذلك من أحد وجهين إما أن يكون الحديث مدخولا في الأصل غير ثابت الحكم أو يكون إن كان ثابتاً فإنما نسخ في حياة رسول الله ﷺ وما كان منسوخاً فالعمل به ساقط وجائز أن يكون ذلك كان تحديد الرضاع الكبير وقد كانت عائشة تقول به في إيجاب التحريم في

رضاع الكبير دون سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت عندنا وعند الشافعي نسخ رضاع الكبير فسقط حكم التحديد المذكور في حديث عائشة هذا ومع ذلك لو خلا من هذه المعاني التي ذكرنا من الاستحالة والاحتمال لما جاز الاعتراض به على ظاهر القرآن إذ هو من أخبار الآحاد ه ومما يدل على ما ذكرنا من سقوط اعتبار التحديد أن الرضاع يوجب تحريماً مؤبداً فأشبه الوطء الموجب لتحريم الأم والبنت والعقد الموجب للتحريم كحلائل الأبناء وما نكح الآباء فلما كان القليل من ذلك ككثيره فيما يتعلق به من حكم التحريم وجب أن يكون ذلك حكم الرضاع في إيجاب التحريم بقليله ه واختلف أهل العلم في لبن الفحل وهو الرجل يتزوج المرأة فتلد منه ولداً وينزل لها لبن بعد ولادتها منه فترضع به صبياً فإن من قال بتحريم لبن الفحل يحرم هذا الصبي على أولاد الرجل وإن كانوا من غيرها ومن لا يعتبره لا يوجب تحريماً بينه وبين أولاده من غيرها فممن قال بلبن الفحل ابن عباس وروى الزهري عن عمرو بن الشريد عن ابن عباس أنه سئل عن رجل له امرأتان أرضعت هذه غلاما وهذه الجارية هل يصلح للغلام أن يتزوج الجارية فقال لا اللقاح واحد وهو قول القاسم وسالم وعطاء وطاوس وذكر الخفاف عن سعيد عن ابن سيرين قال كرهه قوم ولم ير به قوم بأساً ومن كرهه كان أفقه من الذين لم يروا به بأساً وذكر عباد بن منصور قال قلت للقاسم بن محمد امرأة أبي أرضعت جارية من الناس بلبان أخوتي من أبي أتحل لي فقال لا أبوك أبوها فسألت طاوساً والحسن فقالا مثل ذلك وسألت مجاهداً فقال اختلف فيه الفقهاء فلست أقول فيه شيئاً وسألت محمد بن سيرين فقال مثل قول مجاهد وسألت يوسف بن ماهك فذكر حديث أبي قعيس وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والأوزاعي والليث والشافعي لبن الفحل يحرم وقال سعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعطاء ابن يسار وسليمان بن يسار أن لبن الفحل لا يحرم شيئاً من قبل الرجال وروى مثله عن رافع بن خديج والدليل على صحة القول الأول حديث الزهري وهشام بن عروة عن عروة عن عائشة أن أفلح أخا أبي القعيس جاء ليستأذن عليها وهو عمها من الرضاعة بعد أن نزل الحجاب قالت فأبيت أن آذن له فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم أخبرته قال ليلج عليك فإنه عمك قلت إنما أرضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل قال ليلج عليك فإنه عمك تربت يمينك وكان أبو

القميص زوج المرأة التي أرضعت عائشة ويدل عليه من جهة النظر أن سبب نزول اللبن هو ماء الرجل والمرأة جميعاً لأن الحمل منهما جميعاً فوجب أن يكون الرضاع منهما كما كان الولد منهما وإن اختلف سببهما * فإن قيل قد روى مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها كانت تدخل عليها من أرضعته أخواتها وبنات أخيها ولا تدخل عليها من أرضعته نساء أخوتها * قيل له هذا غير مخالف لما ورد في لبن الفحل إذ كان لها أن تأذن لمن شاءت من محارمها وتحجب من شاءت ويدل عليه أيضاً من جهة النظر أن البنت محرمة على الجد وإن لم تكن من مائه لأنه كان سبب حدوث الأب الذي هو من مائه كذلك الرجل لما كان هو سبب نزول اللبن من المرأة وجب أن يتعلق به التحريم وإن لم يكن اللبن منه إذ كان هو سببه كما يتعلق به التحريم من جهة الأم * والمنصوص عليه في التنزيل من الرضاع الأمهات والأخوات من الرضاعة إلا أنه قد ثبت عن النبي ﷺ بالنقل المستفيض الموجب للعلم أنه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب واتفق الفقهاء على استعماله والله أعلم .

باب أمهات النساء والربائب

قال الله تعالى [وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن] ولم تختلف الأمة أن الربائب لا يحرمن بالعقد على الأم حتى يدخل بها أو يكون منه ما يوجب التحريم من اللمس والنظر على ما بيناه فيما سلف هو نص التنزيل في قوله تعالى [فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم] واختلف السلف في أمهات النساء هل يحرمن بالعقد دون الدخول فروى حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس أن علياً قال في رجل طلق امرأته قبل الدخول بها فله أن يتزوج أمها وإن تزوج أمها ثم طلقها قبل الدخول يتزوج بنتها تجريان مجرى واحداً وأهل النقل يضعفون حديث خلاس عن علي ويروى عن جابر بن عبد الله مثل ذلك وهو قول مجاهد وابن الزبير وعن ابن عباس روايتان إحداهما ما رواه ابن جريج عن أبي بكر بن حفص عن عمرو بن مسلم ابن عويمر بن الأجدع عنه أن أم المرأة لا تحرم إلا بالدخول والأخرى ما رواه عكرمة عنه أنها تحرم بنفس العقد وقال عمر وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين ومسروق وعطاء والحسن وعكرمة تحرم بالعقد دخل بها أولم يدخل وروى أبو أسامة عن سفيان

عن أبي فروة عن أبي عمرو الشيباني عن عبد الله بن مسعود أنه أفتى في امرأة تزوجها رجل فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت قال لا بأس أن يتزوج أمها فلما أتى المدينة رجع فأتاهم فنهاهم وقد ولدت أولاداً وروى إبراهيم عن شريح أن ابن مسعود كان يقول بقول علي ويفتي به يعني في أمهات النساء فحج فلقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذاكرهم ذلك فكرهوا أن يتزوجها فلما رجع ابن مسعود نهى من كان أفتاه بذلك وكانوا أحياء من بني فزارة أفتاهم بذلك وقال إني سألت أصحابي فكرهوا ذلك وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال في رجل طلق امرأته قبل الدخول فأراد أن يتزوج أمها قال إن طلقها قبل الدخول يتزوج أمها وإن ماتت لم يتزوج أمها وأصحاب الحديث يضعفون حديث قتادة هذا عن سعيد بن المسيب عن زيد ويقولون إن أكثر ما يرويه قتادة عن سعيد بن المسيب بينه وبينه رجال وإن رواياته عن سعيد مخالفة لروايات أكثر أصحاب سعيد الثقات وقال عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن سعيد بن المسيب أحب إلي من قتادة عن سعيد وقد روى يحيى بن سعيد الأنصاري عن زيد بن ثابت خلاف رواية قتادة ويقال إن حديث يحيى وإن كان مرسلا فهو أقوى من حديث قتادة عن سعيد قال أبو بكر وهذا الذي ذكرناه طريقة أصحاب الحديث والفقهاء لا يعتبرون ذلك في قبول الأخبار وردها وإنما ذكرنا ذلك ليعرف به مذهب القوم فيه دون اعتباره والعمل عليه ويشبه أن يكون زيد بن ثابت إنما فرق بين الموت والطلاق في التحريم لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول ألا ترى أنه يجب فيه نصف المهر ولا يجب عليها العدة وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب استحقاق كمال المهر ووجوب العدة جعله كذلك في حكم التحريم والدليل على أن أمهات النساء يحرمن بالعقد قوله تعالى [وأمهات نسائكم] هي مبهمة عامة كقوله [وحلائل أبنائكم] وقوله [ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء] فغير جائز تخصيصه إلا بدلالة وقوله تعالى [وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن] حكم مقصور على الربائب دون أمهات النساء وذلك من وجوه أحدها أن كل واحدة من الجملتين مكتفية بنفسها في إيجاب الحكم المذكور فيها أعني قوله تعالى [وأمهات نسائكم] وقوله تعالى [وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن] وكل كلام اكتفى

بنفسه من غير تضمين له بغيره ولا حمله عليه وجب أجراؤه على مقتضى لفظه دون تعليقه بغيره فلما كان قوله [وأمهات نسائكم] جملة مكتفية بنفسها يقتضى عمومها تحريم أمهات النساء مع وجود الدخول وعدمه وكان قوله تعالى [وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن] جملة قائمة بنفسها على ما فيها من شرط الدخول لم يجز لنا بناء إحدى الجملتين على الأخرى بل الواجب إجراء المطلق منهما على إطلاقه والمقيد على تقييده وشرطه إلا أن تقوم الدلالة على أن إحداهما مبنية على الأخرى محمولة على شرطها ، وأخرى وهي أن قوله تعالى [وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم] يجرى هذا الشرط مجرى الاستثناء تقديره وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم إلا اللاتى لم تدخلوا بهن لأن فيه إخراج بعض ما انتظمه العموم فلما كان ذلك فى معنى الاستثناء وكان من حكم الاستثناء عوده إلى ما يليه إلا أن تقوم الدلالة على رجوعه إلى ما تقدم وجب أن يكون حكمه مقصوراً على الربائب ولم يجز رده إلى ما تقدمه إلا بدلالة ، وأخرى وهى أن شرط الدخول تخصيص لعموم اللفظ وهو لا محالة مستعمل فى الربائب ورجوعه إلى أمهات النساء مشكوك فيه وغير جائز تخصيص العموم بالشك فوجب أن يكون عموم التحريم فى أمهات النساء مقراً على بابه ، وأخرى وهى أن إضمار شرط الدخول لا يصح فى أمهات النساء مظهراً لأنه لا يستقيم أن يقال وأمهات نسائكم من نسائكم التى دخلتم بهن لأن أمهات نسائنا لسن من نسائنا والربائب من نسائنا لأن البنت من الأم وليست الأم من البنت فلما لم يستقم الكلام بإظهار أمهات النساء فى الشرط لم يصح إضماره فيه ، فثبت بذلك أن قوله [من نسائكم] إنما هو من وصف الربائب دون أمهات النساء وأيضاً فلو جعلنا قوله [من نسائكم اللاتى دخلتم بهن] نعتاً لأمهات النساء وجعلنا تقديره وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن لخرج الربائب من الحكم وصار حكم الشرط فى أمهات النساء دونهن وذلك خلاف نص التنزيل فثبت أن شرط الدخول مقصور على الربائب دون أمهات النساء وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل ابن الفضل قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ أنه قال إيما رجل نكح امرأة فدخل بها فلا يحل له نكاح ابنتها

وإن لم يدخل بها فلينكح ابنتها وإيما رجل نكح امرأة فدخل بها أو لم يدخل بها فلا يحل له نكاح أمها ٠ وقد حكي عن السلف اختلاف في حكم الربيبة فذكر ابن جريج قال أخبرني إبراهيم بن عبيد بن رفاعة عن مالك بن أوس عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال في الربيبة إذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ثم فارق الأم بعد الدخول أنه جائز له أن يتزوج الربيبة ونسب عبد الرزاق إبراهيم هذا فقال إبراهيم ابن عبيد في غير هذا الحديث وهو مجهول لا تثبت بمثله مقالة ومع ذلك فإن أهل العلم ردوه ولم يتلقه أحد منهم بالقبول وقد ذكر قتادة عن خلاس عن علي أن الربيبة والأم تجريان مجرى واحداً وهو خلاف هذا الحديث لأن الأم لا محالة تحرم بالدخول بالبنت وقد جعل الربيبة مثلها فاقتضى تحريم البنت بالدخول بالأم سواء كانت في حجره أو لم تكن وذكر في حديث إبراهيم هذا أن علياً احتج في ذلك بأن الله تعالى قال [وربائبكم اللاتي في حجوركم] فإذا لم تكن في حجره لم تحرم وحكاية هذا الحجاج يدل على وهي الحديث وضعفه لأن علياً لا يحتج بمثله وذلك لأنا قد علمنا أن قوله [وربائبكم] لم يقتض أن تكون تربية زوج الأم لها شرطاً في التحريم وأنه متى لم يربها لم تحرم وإنما سميت بنت المرأة ربيبة لأن الأعم الأكثر أن زوج الأم يربيها ثم معلوم أن وقوع الاسم على هذا المعنى لم يوجب كون تربيته إياها شرطاً في التحريم كذلك قوله [في حجوركم] كلام خرج على الأعم الأكثر من كون الربيبة في حجر الزوج وليست هذه الصفة شرطاً في التحريم كما أن تربية الزوج إياها ليست شرطاً فيه وهذا كقول النبي ﷺ في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض ٠ وفي ست وثلاثين بنت لبون وليس كون المخاض أو اللبن بالأم شرطاً في المأخوذ وإنما ذكره لأن الأغلب أنها إذا دخلت في السنة الثانية كان بأمها مخاض وإذا دخلت في الثالثة كان بأمها لبن فإنما أجرى الكلام على غالب الحال كذلك قوله تعالى [في حجوركم] على هـــذا الوجه ٠ قال أبو بكر لا خلاف بين أهل العلم في تحريم من ذكرمن لا يعتق عليه بملك اليمين وأن الأم والأخت من الرضاعة محرمتان بملك اليمين كما هما بالنكاح وكذلك أم المرأة وابنتها إذا دخل بالأم وأن كل واحدة منهما محرمة عليه تحريماً مؤبداً إذا وطيء الأخرى وكذلك لا خلاف أنه لا يجوز له الجمع بين أم وبنت بملك اليمين ٠ وروى ذلك عن عمر وابن

عباس وابن عمر وعائشة ولا خلاف أيضاً أن الوطء بالنكاح فيما يتعلق به تحريم مؤبد
قوله تعالى [وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم] قال عطاء بن أبي رباح نزلت في النبي
ﷺ حين تزوج امرأة زيد ونزلت [وما جعل أدعياءكم أبناءكم] و [ما كان محمد أبا أحد
من رجالكم] قال وكان يقال له زيد بن محمد ٠ قال أبو بكر حليلة الابن هي زوجته ويقال
إنما سميت حليلة لأنها تحل معه في فراش ٠ وقيل لأنه يحل له منها الجماع بعقد النكاح
والأمة وإن استباح فرجها بالملك لا تسمى حليلة ولا تحرم على الأب ما لم يطأها وعقد
نكاح الابن عليهما يحرمها على أبيه تحريماً مؤبداً وهذا يدل على أن الحليلة اسم يختص
بالزوجة دون ملك اليمين ولما علق حكم التحريم بالتسمية دون ذكر الوطء اقتضى ذلك
تحريمهن بالعقد دون شرط الوطء لأنا لو شرطنا الوطء لكان فيه زيادة في النص ومثلها
يوجب النسخ لأنها تبيح ما حظرته الآية وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين ٠ قال أبو
بكر وقوله تعالى [الذين من أصلابكم] قد تناول عند الجميع تحريم حليلة ولد الولد
على الجد وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد لأن إطلاق الآية
قد اقتضاها عند الجميع وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بولادة وهذه
الآية في تخصيصها حليلة الابن من الصلب في معنى قوله تعالى [فلما قضى زيد منها وطراً
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً]
لما تضمنه من إباحة تزوج حليلة الابن من جهة التبني ٠ وقوله [في أزواج أدعيائهم]
يدل على أن حليلة الابن هي زوجته لأنه عبر في هذا الموضع عنهم باسم الأزواج
وفي الآية الأولى بذكر الحلائل ٠ قوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد
سلف] قال أبو بكر قد اقتضى ذلك تحريم الجمع بين الأختين في سائر الوجوه لعموم
اللفظ والجمع على وجوه ٠ منها أن يعقد عليهما جميعاً معاً فلا يصح نكاح واحدة منهما
لأنه جامع بينهما وليست إحداهما بأولى بجواز نكاحها من الأخرى ولا يجوز تصحيح
نكاحهما مع تحريم الله تعالى الجمع بينهما وغير جائز تخيير الزوج في أن يختار أيتهما شاء
من قبل أن العقدة وقعت فاسدة مثل النكاح في العدة أو هي تحت زوج فلا يصح أبداً ٠
ومن الجمع أن يتزوج أحدهما ثم يتزوج الأخرى بعدها فلا يصح نكاح الثانية لأن
الجمع بها حصل وعقدها وقع منهياً عنه وعقد الأولى وقع مباحاً فيفرق بينه وبين الثانية

ومن الجمع أيضاً أن يجمع بين وطئهما بملك اليمين فيطأ إحداهما ثم يطأ الأخرى قبل إخراج الموطوءة الأولى من ملكه فهذا ضرب من الجمع وقد كان فيه خلاف بين السلف ثم زال وحصل الإجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين وروى عن عثمان وابن عباس أنهما أباحا ذلك وقالا أحلتهما آية وحرمتهما آية وقال عمر وعلي وابن مسعود والزبير وابن عمر وعمار وزيد بن ثابت لا يجوز الجمع بينهما بملك اليمين وقال الشعبي سئل علي عن ذلك فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية فالحرام أولى وروى عبد الرحمن المقرى قال حدثنا موسى بن أيوب الغافقي قال حدثني عمي أياس بن عامر قال سألت علي بن أبي طالب عن الأختين بملك اليمين وقد وطيء إحداهما هل يطأ الأخرى فقال اعتق الموطوءة حتى يطأ الأخرى وقال ما حرم الله من الحرائر شيئاً إلا حرم من الإماء مثله إلا عدد الأربع وروى عن عمار مثل ذلك. قال أبو بكر أحلتهما آية يعنون به قوله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] وقوله حرمتهما آية قوله [وأن تجمعوا بين الأختين] فروى عن عثمان الإباحة وروى عنه أنه ذكر التحريم والتحليل وقال لا آمر ولا أنهى عنه وهذا القول منه يدل على أنه كان ناظراً فيه غير قاطع بالتحليل والتحريم فيه فجائز أن يكون قال فيه بالإباحة ثم وقف فيه وقطع علي فيه بالتحريم وهذا يدل على أنه كان من مذهبه أن الحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى إذا تساوى سبباهما وكذلك يجب أن يكون حكمهما في الأخبار المروية عن النبي ﷺ ومذهب أصحابنا يدل على أن ذلك قولهم وقد بيناه في أصول الفقه وقد روى أياس بن عامر أنه قال لعلي إنهم يقولون إنك تقول أحلتهما آية وحرمتهما آية فقال كذبوا وهذا يحتمل أن يريد به نفي المساواة في مقتضى الآيتين وإبطال مذهب من يقول بالوقف فيه على ما روى عن عثمان لأنه قال في رواية الشعبي أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أولى وإنكاره أن يكون أحلتهما آية وحرمتهما آية إنما هو على جهة أن آيتي التحليل والتحريم غير متساويتين في مقتضاهما وأن التحريم أولى من التحليل ومن جهة أخرى أن إطلاق القول بأنه أحلتهما آية وحرمتهما آية من غير تقييد هو قول منكر لاقتضاء حقيقته أن يكون شيء واحد مباحاً محظوراً في حال واحدة فجائز أن يكون علي رضي الله عنه أنكر إطلاق القول بأنه أحلتهما آية وحرمتهما آية من هذا الوجه وأنه إذا كان مقيداً بالقطع

على أحد الوجهين كان سائغاً جائزاً على ما روى عنه فى الخبر الآخر ومما يدل على أن التحريم أولى لو تساوت الآيتان فى إيجاب حكمهما أن فعل المحظور يستحق به العقاب وترك المباح لا يستحق به العقاب والاحتياط الامتناع مما لا يأمن استحقاق العقاب به فهذه قضية واجبة فى حكم العقل وأيضاً فإن الآيتين غير متساويتين فى إيجاب التحريم والتحليل وغير جائز الاعتراض بإحداهما على الأخرى إذ كل واحدة منهما ورودها فى سبب غير سبب الأخرى وذلك لأن قوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين] وارد فى حكم التحريم كقوله تعالى [وحلائل أبنائكم] و [وأمهات نسائكم] وسائر من ذكر فى الآية تحريمها وقوله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] وارد فى إباحة المسبية التى لها زوج فى دار الحرب وأفاد وقوع الفرقة وقطع العصمة فيما بينهما فهو مستعمل فيما ورد فيه من إيقاع الفرقة بين المسبية وبين زوجها وإباحتها لمالكها فلا يجوز الاعتراض به على تحريم الجمع بين الأختين إذ كل واحدة من الآيتين واردة فى سبب غير سبب الأخرى فيستعمل حكم كل واحدة منهما فى السبب الذى وردت فيه. ويدل على ذلك أنه لا خلاف بين المسلمين فى أنها لم تعترض على حلائل الأبناء وأمهات النساء وسائر من ذكر تحريمهن فى الآية وأنه لا يجوز وطء حليلة الابن ولا أم المرأة بملك اليمين ولم يكن قوله تعالى [إلا ما ملكت أيمانكم] موجباً لتخصيصهن لوروده فى سبب غير سبب الآية الأخرى كذلك ينبغى أن يكون حكمه فى اعتراضه على تحريم الجمع وامتناع على رضى الله عنه ومن تابعه فى ذلك من الصحابة من الاعتراض بقوله تعالى [إلا ما ملكت أيمانكم] على تحريم الجمع بين الأختين يدل على أن حكم الآيتين إذا وردتا فى سببين إحداهما فى التحليل والأخرى فى التحريم أن كل واحدة منهما تجرى على حكمها فى ذلك السبب ولا يعترض بها على الأخرى وكذلك ينبغى أن يكون حكم الخبرين إذا وردا عن الرسول ﷺ فى مثل ذلك وقد بينا ذلك فى أصول الفقه وأيضاً لا نعلم خلافاً بين المسلمين فى حظر الجمع بين الأختين إحداهما بالنكاح والأخرى بملك اليمين نحو أن تكون عنده امرأة بنكاح فيشترى أختها أنه لا يجوز له وطؤهما جميعاً وهذا يدل على أن تحريم الجمع قد انتظم ملك اليمين كما انتظم النكاح وعموم قوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين] يقتضى تحريم جمعهما على سائر الوجوه وهو موجب لتحريم

تزويج المرأة وأختها تعتد منه لما فيه من الجمع بينهما فى استحقاق نسب ولدهما وفى إيجاب النفقة المستحقة بالنكاح والسكنى لهما وذلك كله من ضروب الجمع فوجب أن يكون محظوراً منتفياً بتحريمه الجمع بينهما فإن قيل قوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين] مقصور على النكاح دون غيره قيل له هذا غلط لاتفاق فقهاء الأمصار على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين على ما بيناه وليس ملك اليمين بنكاح فعلمنا أن تحريم الجمع غير مقصور على النكاح وأيضاً فإن اقتصارك بالتحريم على النكاح دون غيره من سائر ضروب الجمع تخصيص بغير دلالة وذلك غير سائغ لأحد وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار فى ذلك فروى عن على وابن عباس وزيد بن ثابت وعبيدة السلمانى وعطاء ومحمد بن سيرين ومجاهد فى آخرين من التابعين أنه لا يتزوج المرأة فى عدة أختها وكذلك لا يتزوج الخامسة وإحدى الأربع تعتد منه فبعضهم أطلق العدة وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن صالح وروى عن عروة بن الزبير والقاسم بن محمد وخلاس له أن يتزوج أختها إذا كانت عدتها من طلاق بائن وهو قول مالك والأوزاعى والليث والشافعى واختلف عن سعيد بن المسيب والحسن وعطاء فروى عن كل واحد منهم روايتان إحداهما أنه يتزوجها والأخرى أنه لا يتزوجها وقال قتادة رجع الحسن عن قوله أنه يتزوجها فى عدة أختها وما قدمنا من دلالة الآية وعمومها فى تحريم الجمع كاف فى إيجاب التحريم ومادامت الأخت معتدة منه ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على تحريم الجمع بين وطء الأختين بملك اليمين والمعنى فيه أن إباحة الوطء حكم من أحكام النكاح وإن لم يكن نكاحا ولا عقد فواجب على ذلك تحريم الجمع بينهما فى حكم من أحكام النكاح فلما كان استلحاق النسب ووجوب النفقة والسكنى من أحكام النكاح وجب أن يكون ممنوعا من الجمع بينهما فيه فإن قيل كيف يكون جامعاً بينهما مع ارتفاع الزوجية وكونها أجنبية منه ولو كان قد طلقها ثلاثاً ثم وطئها فى العدة وجب عليه الحد وهذا يدل على أنها بمنزلة الأجنبية منه فلا تمتنع تزويج أختها قيل له لا يختلفان فى وجوب الحد لأنه كما يجب عليها بوطئه إياها ومع ذلك لا يجوز لها أن تتزوج وتجمع إلى حقوق نكاح الأول زوجا آخر ولم يكن وجوب الحد عليها بمطاوعتها إياه على الوطء مبيحاً لها نكاح زوج آخر بل كانت فى المنع من زوج ثان بمنزلة من هى فى حباله وكذلك الزوج لا يجوز

له جمع أختها فى هذه الحال مع بقاء حقوق النكاح وإن كان وطؤه إياها موجباً للحد ودليل آخر وهو أنه لما كان تحريم نكاح الأخت من طريق الجمع ووجدنا تحريم نكاح زوج آخر إذا كانت عند زوج من طريق الجمع ثم وجدنا العدة تمنع من الجمع ما يمنع نفس النكاح وجب أن يكون الزوج ممنوعا من تزويج أختها فى عدتها كما منع ذلك فى حال بقاء نكاحها إذ كانت العدة تمنع من الجمع ما يمنعه نفس النكاح كما جرت العدة مجرى النكاح فى باب منعها من نكاح زوج آخر حتى تنقضى عدتها فإن قيل هذا يوجب أن يكون الرجل فى العدة إذا منعته من تزويج الأخت حتى تنقضى عدتها قيل له ليس تحريم النكاح مقصوراً على العدة حتى إذا منعناه من نكاح أختها فقد جعلناه فى العدة ألا ترى أنه ممنوع من تزوج أختها إذا كانت معتدة منه من طلاق رجعى ولم يوجب الرجل فى العدة وكذلك قبل طلاق كل واحد منهما ممنوع من عقد نكاح على الأخت أو لزوج آخر وليس واحد منهما فى العدة وقوله تعالى [إلا ماقد سلف] قال أبو بكر قد ذكرنا معنى قوله [إلا ما قد سلف] عند ذكر قوله تعالى [ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلا ماقد سلف] واختلاف المختلفين فى تأويله واحتماله لما قيل فيه وقال تعالى عند ذكر تحريم الجمع بين الأختين [إلا ماقد سلف] وهو فى هذا الموضع يحتمل من المعانى ما احتمله الأول وفيه احتمال لمعنى آخر لا يحتمله الأول وهو أن يكون معناه أن العقود المتقدمة على الأختين لا تنفسخ ويكون أن يختار إحداهما ويدل عليه حديث أبى وهب الجيشانى عن الضحاك بن فيروز الديلمى عن أبيه قال أسلمت وعندى أختان فأتيت النبي ﷺ فقال طلق إحداهما وفى بعض الألفاظ طلق أيتهما شئت فلم يأمره بمفارقتهما إن كان العقد عليهما معاً ولم يأمره بمفارقة الأخرة منهما إن كان تزوجهما فى عقدين ولم يسئله عن ذلك فدل ذلك على بقاء نكاحه عليهما بقوله طلق أيتهما شئت ودل ذلك على أن العقد عليهما كان صحيحاً قبل نزول التحريم وأنهم كانوا مقرين على ما كانوا عليه من عقودهم قبل قيام حجة السمع ببطلانها واختلاف أهل العلم فى الكافر يسلم وتحته أختان أو خمس أجنبيات فقال أبو حنيفة وأبو يوسف والثورى يختار الأوائل منهن إن كن خمساً وإن كانتا أختين اختار الأولى وإن كان تزوجهن فى عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وقال محمد بن الحسن ومالك والليث والأوزاعى والشافعى يختار من الخمس

أربعاً أيتهن شاء ومن الأختين أيتهما شاء إلا أن الأوزاعي روى عنه في الأختين أن الأولى امرأته ويفارق الآخرة وقال الحسن بن صالح يختار الأربع الأوائل فإن لم يدر أيتهن الأولى طلق كل واحدة حتى تنقضي عدتها ثم يتزوج أربعاً منهن والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين] وذلك خطاب لجميع المكلفين فكان عقد الكافر على الأختين بعد نزول التحريم كعقد المسلم في حكم الفساد فوجب التفريق بينه وبين الآخرة لوقوع عقدها على فساد بنص التنزيل كما فرق بينهما لو نكحها بعد الإسلام لقوله تعالى [وأن تجمعوا بين الأختين] والجمع واقع بالثانية وإن كان تزوجهما في عقدة واحدة فهي فاسدة فيهما جميعاً لوقوعها منهياً عنها بظاهر النص فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا أحدهما وقوع العقدة منهياً عنها والنهي عندنا يقتضي الفساد والثاني أنه منع الجمع بينهما بحال فلو بقينا عقده عليهما بعد الإسلام كنا مبيحين لما نفاه الله تعالى من الجمع فدل ذلك على بطلان العقد الذي وقع به الجمع ومن جهة النظر أنه لما لم يجز أن يبتدئ المسلم عقداً على أختين ولم يجز أيضاً أن يبقى له عقد على أختين وإن لم تكونا أختين في حال العقد كمن تزوج رضيعتين فأرضعتهما امرأة فاستوى حكم الابتداء والبقاء في نفي الجمع بينهما أشبه نكاح ذوات المحارم في استواء حال البقاء والابتداء فيهما فلما لم يختلف العقد على ذوات المحارم في وقوعه في حال الكفر وحال الإسلام ووجب التفريق متى طرأ عليه الإسلام وكان بمنزلة ابتداء العقد بعد الإسلام وجب مثله في نكاح الأختين وأكثر من أربع نسوة وكما لم يختلف حكم البقاء والابتداء فيهما كما قلنا في ذوات المحارم واحتج من خيره بعد الإسلام بحديث فيروز الديلمي الذي قدمناه وبما روى ابن أبي ليلى عن حميضة بن الشمردل عن الحرث بن قيس قال أسلمت وعندي ثمان نسوة فأمرني رسول الله ﷺ أن أختار منهن أربعاً وبما روى معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة فقال له النبي ﷺ خذ منهن أربعاً فأما حديث فيروز فإن في لفظه ما يدل على صحة العقد وكان قبل نزول التحريم لأنه قال أيتهما شئت وهذا يدل على بقاء العقد عليهما بعد الإسلام وحديث الحارث بن قيس يحتمل أن يكون العقد كان قبل نزول التحريم فكان صحيحاً إلى أن طرأ التحريم فلزمه اختيار الأربع منهن ومفارقة سائرهن كرجل له امرأتان فطلق إحداهما

ثلاثاً فيقال له اختر أيهما شئت لأن العقد كان صحيحاً إلى أن طرأ التحريم فإن قيل لو كان ذلك مختلفاً لسأله النبي ﷺ عن وقت العقد . قيل له يجوز أن يكون النبي ﷺ قد علم ذلك فاكتفى بعلمه عن مسألته وأما حديث معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه في قصة غيلان فإنه مما لا يشك أهل النقل فيه أن معمراً أخطأ فيه بالبصرة وأن أصل هذا الحديث مقطوع من حديث الزهري رواه مالك عن الزهري قال بلغنا أن رسول الله ﷺ قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة اختر منهن أربعاً ورواه عنه عقيل ابن خالد عن ابن شهاب قال بلغنا عن عثمان بن محمد بن أبي سويد أن رسول الله ﷺ قال لغيلان بن سلمة وكيف يجوز أن يكون عنده عن سالم عن أبيه فيجعله بلاغاً عن عثمان ابن محمد بن أبي سويد ويقال إنه إنما جاء الغلط من قبل أن معمراً كان عنده عن الزهري حديثان في قصة غيلان أحدهما هذا وهو بلاغ عن عثمان بن محمد بن أبي سويد والآخر حديثه عن سالم عن أبيه أن غيلان بن سلمة طلق نساءه في زمن عمر وقسم ماله بين ورثته فقال له عمر لئن لم تراجع نساءك ثم مت لأورثهن ثم لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال فأخطأ معمر وجعل إسناد هذا الحديث لحديث إسلامه مع النسوة .

(فصل) قال أبو بكر والمنصوص على تحريمه في الكتاب هو الجمع بين الأختين وقد وردت آثار متواترة في النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها رواه علي وابن عباس وجابر وابن عمر وأبو موسى وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وعائشة وعبد الله ابن عمر أن النبي ﷺ قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولا على بنت أختها وفي بعضها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى على اختلاف بعض الألفاظ مع اتفاق المعنى وقد تلقاها الناس بالقبول مع تواترها واستفاضتها وهي من الأخبار الموجبة للعلم والعمل فوجب استعمال حكمها مع الآية وشذت طائفة من الخوارج بإباحة الجمع بين من عدا الأختين لقوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم] وأخطأت في ذلك وضلت عن سواء السبيل لأن الله تعالى كما قال [وأحل لكم ما وراء ذلكم] قال [وما آتاكم الرسول فخذوه] وقد ثبت عن النبي ﷺ تحريم الجمع بين من ذكرنا فوجب أن يكون مضموماً إلى الآية فيكون قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم] مستعملاً فيمن عدا الأختين وعدا من بين النبي ﷺ تحريم الجمع بينهن

وليس يخلو قوله تعالى [وأحل لكم ماوراء ذلكم] من أن يكون نزل قبل حكم النبي ﷺ بتحريم من حرم الجمع بينهن أو معه أو بعده وغير جائز أن يكون قوله تعالى [وأحل لكم ماوراء ذلكم] بعد الخبر لأن قوله تعالى [وأحل لكم ماوراء ذلكم] مرتب على تحريم من ذكر تحريمهن منهن لأن قوله [ما وراء ذلكم] المراد به ما وراء من تقدم ذكر تحريمهن وقد كان قبل تحريم الجمع بين الأختين جميع ذلك مباحا فعلمنا أن تحريم من ذكر تحريم الجمع بينهن في الخبر لم يكن قبل تحريم الجمع بين الأختين وإذا امتنع أن يكون الخبر قبل الآية لم يخل من أن يكون معها أو بعدها فإن كان معها فلم ترد الآية إلا خاصة فيما عدا ما ذكر في الخبر تحريم جمعهن وعلمنا أن النبي ﷺ قال ذلك عقيب تلاوة الآية وبين مراد الله تعالى بها فلم يعقل السامعون للآية حكما إلا خاصاً على ما بينا وإن كان حكم الآية استقر على مقتضى عموم لفظها ثم ورد الخبر فإن هذا لا يكون إلا على وجه النسخ ونسخ القرآن جائز بمثله لتواتره واستفاضته وكونه في حيز الأخبار الموجبة للعلم والعمل فإن لم يثبت عندنا تاريخ الآية والخبر مع حصول اليقين بأنه غير منسوخ بالآية لأنه لم يرد قبلها على ما بينا آنفاً وجب استعماله مع الآية وأولى الأشياء أن يكون الآية والخبر وردا معاً لأنه ليس عندنا علم بتاريخهما وغير جائز لنا الحكم بتأخره عن الآية ونسخ بعض أحكام الآية به لأن ذلك لا يكون إلا بعد استقرار حكم الآية على عمومها ثم ورود النسخ عليها بالخبر فوجب الحكم بورودهما معاً ولأن الآية والخبر إذا لم يعلم تاريخهما وجب الحكم بهما معاً كالغرقى والقوم الذين يقع عليهم البيت إذا لم يعلم موت أحدهم متقدماً على الآخر حكمنا بموتهم جميعاً معاً والله أعلم .

باب نكاح ذوات الزوج

قال الله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت] عطفاً على من حرم من النساء من عند قوله تعالى [حرمت عليكم أمهاتكم] فروى سفيان عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] قال ذوات الأزواج من المسلمين والمشركين وقال علي بن أبي طالب ذوات الأزواج من المشركين وقد روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس كل ذات زوج إتيانها زنا إلا ما سبيت . قال أبو بكر اتفق هؤلاء على أن المراد بقوله تعالى [والمحصنات من النساء] ذوات الأزواج منهن وأن

نكاحها حرام ما دامت ذات زوج واختلفوا فى قوله تعالى [إلا ما ملكت أيمانكم] فتأوله على وابن عباس فى رواية وعمر وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر أن الآية [إنما وردت فى ذوات الأزواج من السبايا أبيح وطؤهن بملك اليمين ووجب بحدوث السبى عليها دون زوجها وقوع الفرقة بينهما وكانوا يقولون أن بيع الأمة لا يكون طلاقاً ولا يبطل نكاحها وتأوله ابن مسعود وأبي بن كعب وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن عباس فى رواية عكرمة أنه فى جميع ذوات الأزواج من السبايا وغيرهم وكانوا يقولون بيع الأمة طلاقها وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر بن ميسرة قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا سعيد عن قتادة عن أبي الخليل عن أبي علقمة الهاشمى عن أبي سعيد الخدرى أن النبي ﷺ بعث جيشاً إلى أوطاس فلقوا عدواً فقاتلوهم وظهروا عليهم فأصابوا منهم سبايا لهن أزواج من المشركين فكان المسلمون يتحرجون من غشيانهم فأنزل الله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] أى هن لكم حلال إذا انقضت عدتهن وقد ذكر أن أبا علقمة هذا رجل جليل من أهل العلم وقد روى عنه يعلى ابن عطاء وروى هو هذا الحديث عن أبي سعيد وله أحاديث عن أبي هريرة وهذا حديث صحيح السند قد أخبر فيه بسبب نزول الآية وأنها فى السبايا وتأولها ابن مسعود ومن وافقه على جميع النساء ذوات الأزواج إذا ملكن حل وطؤهن للمالكين ووقعت الفرقة بينهن وبين أزواجهن ، فإن قيل أنتم لا تعتبرون السبب وإنما تراعون حكم اللفظ إن كان عاماً فهو على عمومه حتى تقوم دلالة الخصوص فهلا اعتبرت ذلك فى هذه الآية وجعلتها على العموم فى سائر من يطرأ عليه الملك من النساء ذوات الأزواج فينتظم السبايا وغيرهن قيل له الدلالة ظاهرة فى الآية على خصوصها فى السبايا وذلك لأنه قال [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] فلو كان حدوث الملك موجباً لإيقاع الفرقة لوجب أن تقع الفرقة بينها وبين زوجها إذا اشترتها امرأة أو أخوها من الرضاعة لحدوث الملك فإن قيل جائز أن يقال ذلك فى سائر من طرأ عليهن الملك سواء كان حدوث الملك سبباً لإباحة الوطء أو لم يكن بأن تملكها امرأة أو رجل لا يحل له وطؤها قيل له فشأن الآية إنما هو فيمن حدث له ملك اليمين فأباحت له وطأها لأنه استثناء بملك اليمين من حظر وطء المحصنات من النساء فواجب على ذلك أنه إذا

لم يستبح المالك وطأها بملك اليمين أن تكون الزوجية قائمة بينها وبين زوجها بحكم الآية وإذا وجب ذلك بحكم الآية وجب أن يكون قوله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] خاصاً في السبايا ويكون السبب الموجب للفرقة اختلاف الدين لاحدوث الملك ويدل على أن حدوث الملك لا يوجب الفرقة ماروى حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنها اشترت بريرة فأعتقتها وشرطت لأهلها الولاء فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال الولاء لمن أعتق وقال لها يا بريرة اختاري فالأمر إليك ورواه سماك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة مثله وروى قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً أسود يسمى مغيثاً فقضى رسول الله ﷺ فيها أن الولاء لمن أعطى الثمن وخيرها ، فإن قيل فقد روى ابن عباس في أمر بريرة ماروى ثم قال بعد ذلك قال النبي ﷺ بيع الأمة طلاقها فينبغي أن يقضي قوله هذا على مارواه لأنه لا يجوز أن يخالف النبي ﷺ فيما رواه عنه ، قيل له قد روى عن ابن عباس أن الآية نزلت في السبايا وأن بيع الأمة لا يوقع فرقة بينها وبين زوجها فجائز أن يكون الذي ذكرت عنه من أن بيع الأمة طلاقها كان يقول قبل أن تثبت عنده قصة بريرة وتخيير النبي ﷺ إياها بعد الشرى فلما سمع بقصة بريرة رجع عن قوله وأيضاً يحتمل أن يريد بقوله بيع الأمة طلاقها إذا اشتراها الزوج ولا يبقى النكاح مع الملك ، والنظر يدل على أن بيع الأمة ليس بطلاق ولا يوجب الفرقة وذلك لأن الطلاق لا يملكه الزوج ولا يصح إلا بإيقاعه أو بسبب من قبله فلما لم يكن من الزوج في ذلك سبب وجب أن لا يكون طلاقاً ويدل أيضاً على ذلك أن ملك اليمين لا ينافي النكاح لأن الملك موجود قبل البيع غير ناف للنكاح فكذلك ملك المشترى لا ينافيه ، فإن قيل لما طرأ ملك المشترى ولم يكن منه رضى بالنكاح وجب أن ينفسخ ، قيل له هذا غلط لأنه قد ثبت أن الملك لا ينافي النكاح والمعنى الذي ذكرت إن كان معتبراً فإنما يوجب للمشترى خياراً في فسخ النكاح وليس هذا قول أحد لأن عبدالله بن مسعود ومن تابعه يوجبون فسخ النكاح بحدوث الملك ، واختلف الفقهاء في الزوجين إذا سبيا معاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر إذا سبي الحربيان معاً وهما زوجان فهما على النكاح وإن سبي أحدهما قبل الآخر وأخرج إلى دار الإسلام فقد وقعت الفرقة وهو قول الثوري وقال الأوزاعي إذا

سبيا جميعاً فما كانا في المقاسم فهما على النكاح فإذا اشتراهما رجل فإن شاء جمع بينهما وإن شاء فرق بينهما فاتخذها لنفسه أو زوجها غيره بعد ما يستبرئها بحيضة وهو قول الليث بن سعد وقال الحسن بن صالح إذا سبيت ذات زوج استبرئت بحيضتين لأن زوجها أحق بها إذا جاء في عدتها وغير ذات الأزواج بحيضة ه وقال مالك والشافعي إذا سبيت بانت من زوجها سواء كان معها زوجها أو لم يكن ه قال أبو بكر قد ثبت أن حدوث الملك غير موجب للفرقة بدلالة الأمة المبيعة والموروثة فوجب أن لا تقع الفرقة بالسبي نفسه لأنه ليس فيه أكثر من حدوث الملك ودليل آخر وهو أن حدوث الرق عليها لا يمنع ابتداء العقد فلأن لا يمنع بقاءه أولى لأن البقاء هو آكد في ثبوت النكاح معه من الابتداء ألا ترى أنه قد يمنع الابتداء ما لا يمنع البقاء وهو حدوث العدة عليها من وطء بشبهة يمنع ابتداء العقد ولا يمنع بقاء العقد المتقدم ه فإن احتجوا بحديث أبي سعيد الخدري في قصة سبايا أوطاس وسبب نزول الآية عليها وهو قوله [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] لم يفرق بين من سبيت مع زوجها أو وحدها قيل له روى حماد قال أخبرنا الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن علي قال لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء فقال المسلمون كيف نصنع ولهن أزواج فأنزل الله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] فأخبر أن الرجال لحقوا بالجبال وأن السبايا كن منفردات عن الأزواج والآية فيهن نزلت وأيضاً لم يأسر النبي ﷺ في غزاة حنين من الرجال أحداً فيما نقل أهل المغازي وإنما كانوا من بين قتيل أو مهزوم وسبى النساء ثم جاءه الرجال بعد ما وضعت الحرب أوزارها فسألوه أن يمن عليهم بإطلاق سباياهم فقال النبي ﷺ أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم وقال للناس من رد عليهم فذاك ومن تمسك بشيء منهن فله خمس فرائض في كل رأس وأطلق الناس سباياهم فثبت بذلك أنه لم يكن مع السبايا أزواجهن ه فإن احتجوا بعموم قوله [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] لم تخصص من معهن أزواجهن والمنفردات منهن قيل له قد اتفقنا على أنه لم يرد عموم الحكم في إيجاب الفرقة بالملك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تقع الفرقة بشرى الأمة وهبتها وبالميراث وغيره من وجوه الأملاك الحادثة فلما لم يكن ذلك كذلك علمنا أن الفرقة لم تتعلق بحدوث الملك وكان ذلك دليلا على مراد الآية وذلك لأنه إذا لم يخل

مراد الله تعالى فى المعنى الموجب للفرقة فى المسبية من أحد وجهين إما اختلاف الدارين بهما أو حدوث الملك ثم قامت دلالة السنة واتفاق الخصم معنا على نفى إيجاب الفرقة بحدوث الملك قضى ذلك على مراد الآية بأنه اختلاف الدارين وأوجب ذلك خصوص الآية فى المسبيات دون أزواجهن ويدل على أن المعنى فيه ماذكرنا من اختلاف الدارين أنهما
المسبيات دون أزواجهن ويدل على أن المعنى فيه ماذكرنا من اختلاف الدارين أنهما
لو خرجا مسلمين أو ذميين لم تقع بينهما فرقة لأنهما لم تختلف بهما الداران فدل ذلك على أن المعنى الموجب للفرقة بين المسبية وزوجها إذا كانت منفردة اختلاف الدارين بهما ويدل عليه أن الحربية إذا خرجت إلينا مسلمة أو ذمية ثم لم يلحق بها زوجها وقعت الفرقة بلا خلاف وقد حكم الله تعالى بذلك فى المهاجرات فى قوله [ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن] ثم قال [ولا تمسكوا بعصم الكوافر] قال أبو أبو بكر قوله تعالى [إلا ماملكت أيمانكم] يقتضى إباحة الوطء بملك اليمين لوجود الملك إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد روى عنه ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال أخبرنا شريك عن قيس بن وهب عن أبى الوداك عن أبى سعيد الخدرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى سبايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا أبو معاوية عن محمد بن إسحاق قال حدثنى يزيد بن أبى حبيب عن أبى مرزوق عن حنش الصنعانى عن رويفع بن ثابت الأنصارى قال قام فينا خطيباً فقال أما إنى لا أقول لكم إلا ماسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم حنين لا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماءه زرع غيره حتى يستبرئها بحيضة قال أبو داود ذكر الاستبراء ههنا وهم من أبى معاوية وهو صحيح فى حديث أبى سعيد وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا النفيلى قال حدثنا مسكين قال حدثنا شعبة عن يزيد بن خمير عن عبد الرحمن ابن جبير بن نفير عن أبيه عن أبى الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى غزوة فرأى امرأة [1] مجحاً فقال لعل صاحبها ألم بها قالوا نعم قال لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه فى قبره كيف يورثه وهو لا يحل له وكيف يستخدمه وهو لا يحل له فهذه الأخبار

---

(١) قوله مجحاً بضم الميم وكسر الجيم وتشديد الحاء المهملة أى حاملا دنا وقت ولادتها .

تمنع من استحدث ملكا فى جارية أن يطأها حتى يستبرئها إن كانت حائلا وحتى تضع حملها إن كانت حاملا وليس بين فقهاء الأمصار خلاف فى وجوب استبراء المسبية على ما ذكرنا إلا أن الحسن بن صالح قال عليها العدة حيضتين إذا كان لها زوج فى دار الحرب وقد ثبت بحديث أبى سعيد الذى ذكرنا الاستبراء بحيضة واحدة وليس هذا الاستبراء بعدة لأنها لو كانت عدة لفرق النبى ﷺ بين ذوات الأزواج منهن وبين من ليس لها زوج لأن العدة لا تجب إلا عن فراش فلما سوى النبى ﷺ بين من كان لها فراش وبين من لم يكن لها فراش دل ذلك على أن هذه الحيضة ليست بعدة فإن قيل قد ذكر فى حديث أبى سعيد الذى ذكرت إذا انقضت عدتهن فجعل ذلك عدة قيل له يجوز أن تكون هذه اللفظة من كلام الراوى تأويلا منه للاستبراء أنه عدة وجائز أن تكون العدة لما كان أصلها استبراء الرحم أجرى اسم العدة على الاستبراء على وجه المجاز * قال أبو بكر وقد روى فى قوله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] تأويل آخر وروى زمعة عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال ذوات الأزواج ورجع ذلك إلى قوله حرم الله تعالى الزنا وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه فى قوله تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] قال فروجك مما ملكت يمينك يقول حرم الله الزنا لا يحل لك أن تطأ امرأة إلا ما ملكت يمينك وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] قال نهى عن الزنا وعن عطاء بن السائب قال كل محصنة عليك حرام إلا امرأة تملكها بنكاح * قال أبو بكر وكان تأويلها عند هؤلاء أن ذوات الأزواج حرام إلا على أزواجهن وليس يمتنع أن يكون ذلك من مراد الله تعالى بالآية لاحتمال اللفظ له وذلك لا يمنع إرادة المعانى التى تأولها الصحابة عليها من إباحة وطء السبايا اللاتى لهن أزواج حربيون فيكون محمولا على الأمرين والأظهر أن ملك اليمين هى الأمة دون الزوجات لأن الله قد فرق بينهما فقال الله تعالى [والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] فجعل ملك اليمين غير الزوجات والإطلاق إنما يتناول الإماء المملوكات دون الزوجات وهى كذلك فى الحقيقة لأن الزوج لا يملك من زوجته شيئاً وإنما له منها استباحة الوطء ومنافع بضعها فى ملكها دونه ألا ترى أنها لو وطئت بشبهة وهى تحت زوج كان المهر لها دونه فدل ذلك

على أنه لا يملك من زوجته شيئاً فوجب أن يحمل قوله تعالى [إلا ما ملكت إيمانكم] على من يملكها في الحقيقة وهي المسبية ٭ قوله تعالى [كتاب الله عليكم] روي عن عبيدة قال أربع وإنما نصب كتاب الله لأنهم يقولون أن معنى كتاب الله عليكم أي كتب الله عليكم ذلك وقيل معناه حرم ذلك كتابا من الله عليكم وهذا تأكيد لوجوبه وإخبار منه لنا بفرضه لأن الكتاب هو الفرض ٭ قوله تعالى [وأحل لكم ماوراء ذلكم] روى عن عبيدة السلماني والسدي أحل مادون الخمس أن تبتغوا بأموالكم على وجه النكاح وقال عطاء أحل لكم ماوراء ذوات المحارم من أقاربكم وقال قتادة [ماوراء ذلكم] ما ملكت أيمانكم ٭ وقيل ماوراء ذوات المحارم وما وراء الزيادة على الأربع أن تبتغوا بأموالكم نكاحا أو ملك يمين ٭ قال أبو بكر هو عام فيما عدا المحرمات في الآية وفي سنة النبي ﷺ

باب المهور

قال الله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم] فعقد الإباحة بشريطة إيجاب بدل البضع وهو مال فدل على معنيين أحدهما أن بدل البضع واجب أن يكون ما يستحق به تسليم مال والثاني أن يكون المهر ما يسمى أموالا وذلك لأن هذا خطاب لكل واحد في إباحة ما وراء ذلك أن يبتغي البضع بما يسمى أموالا كقوله تعالى [حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم] خطاب لكل أحد في تحريم أمهاته وبناته عليه وفي ذلك دليل على أنه لا يجوز أن يكون المهر الشيء التافه الذي لا يسمى أموالا واختلف الفقهاء في مقدار المهر فروى عن علي رضي الله عنه أنه قال لا مهر أقل من عشرة دراهم وهو قول الشعبي وإبراهيم في آخرين من التابعين وقول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وقال أبو سعيد الخدري والحسن وسعيد بن المسيب وعطاء يجوز النكاح على قليل المهر وكثيره وتزوج عبد الرحمن بن عوف على وزن نواة من ذهب فقال بعض الرواة قيمتها ثلاثة دراهم وثلث وقال آخرون النواة عشرة أو خمسة وقال مالك أقل المهر ربع دينار وقال ابن أبي ليلى والليث والثوري والحسن ابن صالح والشافعي يجوز بقليل المال وكثيره ولو درهم ٭ قال أبو بكر قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم] يدل على أن ما لا يسمى أموالا لا يكون مهراً وإن شرطه أن يسمى أموالا هذا مقتضى الآية وظاهرها ومن كان له درهم أو

درهمان لا يقال عنده أموال فلم يصح أن يكون مهراً بمقتضى الظاهر . فإن قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال وقد أجزتها مهراً . قيل له كذلك يقتضي الظاهر لكن أجزناها بالاتفاق وجائز تخصيص الآية بالإجماع وأيضاً قد روى حرام بن عثمان عن ابن جابر عن أبيهما أن النبي ﷺ قال لا مهر أقل من عشرة دراهم وقال علي بن أبي طالب لا مهر أقل من عشرة دراهم ولا سبيل إلى معرفة هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى من طريق الاجتهاد والرأي وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق وتقديره العشرة مهراً دون ما هو أقل منها يدل على أنه قاله توقيفاً وهو نظير ما روى عن أنس في أقل الحيض أنه ثلاثة أيام وأكثره عشرة وعن عثمان بن أبي العاص الثقفي في أكثر النفاس أنه أربعون يوماً أن ذلك توقيف إذ لا يقال في مثله من طريق الرأي وكذلك ما روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه إذا قعد في آخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت صلاته فدل تقديره للفرض بمقدار التشهد أنه قاله من طريق التوقيف وقد احتج بعض أصحابنا لاعتبار العشرة أن البضع عضو لا تجوز استباحته إلا بمال فأشبه القطع في السرقة فلما كانت اليد عضواً لا تجوز استباحته إلا بمال وكان المقدار الذي يستباح به عشرة على أصلهم فكذلك المهر يعتبر به وأيضاً لما اتفق الجميع على أنه لا تجوز استباحة البضع بغير بدل واختلفوا فيما تجوز استباحته به من المقدار وجب أن يكون باقياً على الحظر في منع استباحته إلا بما قام دليل جوازه وهو العشرة المتفق عليها وما دونها مختلف فيه فالبضع باق على حكم الحظر وأيضاً لما لم تجز استباحته إلا ببدل كان الواجب أن يكون البدل الذي به يصح قيمة البضع هو مهر المثل وأن لا يحط عنه شيء إلا بدلالة ألا ترى أنه لو تزوجها على غير مهر لكان الواجب لها مهر مثلها وفي ذلك دليل على أن عقد النكاح يوجب مهر المثل فغير جائز إسقاط شيء من موجبه إلا بدلالة وقد قامت دلالة الإجماع على جواز إسقاط ما زاد على العشرة واختلفوا فيما دونه أن يكون واجباً بإيجاب العقد له إذا لم تقم الدلالة على إسقاطه . فإن قيل لما قال الله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] اقتضى ذلك إيجاب نصف الفرض قليلا كان أو كثيراً قيل له لما ثبت بما ذكرنا أن المهر لا يكون أقل من عشرة دراهم كانت تسميته لبعض العشرة تسمية لها

كسائر الأشياء التي لا تتبعض تكون تسميته لبعضها تسمية لجميعها كالطلاق والنكاح ونحوهما وإذا كانت العشرة لا تتبعض في العقد صارت تسميته لبعضها تسمية لجميعها فإذا طلقها قبل الدخول وجب لها نصف العشرة لأن العشرة هي الفرض ألا ترى أنه لو طلق امرأته نصف تطليقة كان مطلقاً لها تطليقة كاملة ولو طلق نصفها كان مطلقاً كذلك لجميعها وكذلك لو عفا عن نصف دم عمد كان عافياً عن جميعه فلما كان ذلك كذلك وجب أن تكون تسميته لخمسة تسمية للعشرة لقيام الدلالة على أن العشرة لا تتبعض في عقد النكاح فمتى أوجبنا بعد الطلاق خمسة كان ذلك نصف الفرض وأيضاً فإنا نوجب نصف المفروض فلسنا مخالفين لحكم الآية ونوجب الزيادة إلى تمام الخمسة بدلالة أخرى وإنما كان يكون مذهبنا خلاف الآية لو لم نوجب نصف الفرض فأما إذا أوجبناه وأوجبنا زيادة عليه بدلالة أخرى فليس في ذلك مخالفة للآية ، واحتج من أجاز أن يكون المهر أقل من عشرة بحديث عامر بن ربيعة أن امرأة جيء بها إلى النبي ﷺ وقد تزوجت رجلا على نعلين فقال لها رسول الله ﷺ رضيت من نفسك ومالك بنعلين قالت نعم فأجازه رسول الله ﷺ وبحديث أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال من أعطى امرأة في نكاح كف دقيق أو سويق أو طعاماً فقد استحل وبحديث الحجاج ابن أرطاة عن عبد الملك بن المغيرة الطائفي عن عبد الرحمن بن السلماني قال خطب رسول الله ﷺ فقال أنكحوا الأيامى منكم فقالوا يا رسول الله وما العلائق بينهما قال ما تراضى به الأهلون وبما روى عن النبي ﷺ أنه قال من استحل بدرهمين فقد استحل وإن عبد الرحمن بن عوف تزوج على وزن نواة من ذهب وأخبر النبي ﷺ فقال أولم ولو بشاة ولم ينكر ذلك عليه وبحديث أبي حازم عن سهل بن سعد في قصة المرأة التي قالت للنبي ﷺ قد وهبت نفسي لك يا رسول الله فقال النبي ﷺ مالي بالنساء من حاجة فقال له رجل زوجنيها فقال هل عندك من شيء تصدقها إياه فقال إزاري هذا فقال إن أعطيتها إزارك جلست ولا إزار لك إلى أن قال التمس ولو خاتماً من حديد فأجاز أن يكون المهر خاتماً من حديد وخاتم من حديد لا يساوي عشرة ، والجواب عن إجازته النكاح على نعلين أن النعلين قد يجوز أن تساويا عشرة دراهم أو أكثر فلا دلالة فيه على موضع الخلاف لأنه تزوجها على نعلين ثم أخبر النبي ﷺ وجائز أن يكون قيمتها عشرة أو أكثر

وليس بعموم لفظ فى إباحة التزويج على نعلين أى نعلين كانتا فلا دلالة فيه على قول المخالف وأيضاً فإن النبي ﷺ أخبر بجواز النكاح وجواز النكاح لا يدل على أنه هو المهر لا غيره لأنه لو تزوجها على غير مهر لكان النكاح جائزاً ولم يدل جواز النكاح على أن لا شىء لها كذلك جواز النكاح على نعلين قيمتهما أقل من عشرة دراهم لا دلالة فيه على أنه لا يجب غيرها وأما قوله من استحل بدرهمين أو بكف دقيق فقد استحل فإنه أخبار عن ملك البضع ولا دلالة فيه على أنه لا يجب غيره ، وكذلك حديث عبد الرحمن فى تزوجه على وزن نواة من ذهب وعلى أنه قد روى فى الخبر أن قيمتها كانت خمسة أو عشرة ، وأما قوله العلائق ما تراضى به الأهلون فإنه محمول على ما يجوز مثله فى الشرع ألا ترى أنهم لو تراضوا بخمر أو خنزير أو شغار لما جاز تراضيهما كذلك فى حكم التسمية يكون مرتباً على ما ثبت حكمه فى الشرع من تسمية العشرة ، وأما حديث سهل بن سعد فإن النبي ﷺ أمره بتعجيل شىء لها وعلى ذلك كان مخرج كلامه لأنه لو أراد ما يصح به العقد من التسمية لاكتفى بإثباته فى ذمته ما يجوز به العقد عن السؤال عما يعجل فدل ذلك على أنه لم يرد به ما يصح مهراً ألا ترى أنه لما لم يجد شيئاً قال زوجتكها بما معك من القرآن وما معه من القرآن لا يكون مهراً فدل ذلك على صحة ما ذكرنا ، واختلف الفقهاء فيمن تزوج امرأة على خدمته سنة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا تزوج امرأة على خدمته سنة فإن كان حراً فلها مهر مثلها وإن كان عبداً فلها خدمته سنة وقال محمد لها قيمة خدمته إن كان حراً وقال مالك إذا تزوجها على أن يؤاجرها نفسه سنة أو أكثر أو أقل ويكون ذلك صداقها فإنه يفسخ النكاح إن لم يدخل بها وإن دخل بها ثبت النكاح وقال الأوزاعى إذا تزوجها على أن يحجها ثم طلقها قبل أن يدخل بها فهو ضامن لنصف حجها من الحملان والكسوة والنفقة وقال الحسن بن صالح والشافعى النكاح جائز على خدمته إذا كان وقتاً معلوماً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إذا تزوجها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ولها مهر مثلها وهو قول مالك والليث وقال الشافعى يكون ذلك مهراً لها فإن طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف أجرة التعليم إن كان قد علمها وهى رواية المزنى وحكى الربيع عنه أنه يرجع عليها بنصف مهر مثلها قال أبو بكر قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم] قد

اقتضى أن يكون بدل البضع مايستحق به تسليم مال لأن قوله [أن تبتغوا بأموالكم] يحتمل معنيين أحدهما تمليك المال بدلا من البضع والآخر تسليمه لاستيفاء منافعه فدل ذلك على أن المهر الذى يملك به البضع إما أن يكون مالا أو منافع فى مال يستحق بها تسليمه إليها إذ كان قوله [أن تبتغوا بأموالكم] يشتمل عليهما ويقتضيهما ويدل على أن المهر حكمه أن يكون مالا قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وذلك لأن قوله [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] أمر يقتضى ظاهره الإيجاب ودل بفحواه على أن المهر ينبغى أن يكون مالا من وجهين أحدهما قوله [وآتوا] معناه أعطوا والإعطاء إنما يكون فى الأعيان دون المنافع إذ المنافع لا يتأتى فيها الإعطاء على الحقيقة والثانى قوله [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وذلك لا يكون فى المنافع وإنما هو فى المأكول أو فيما يمكن صرفه بعد الإعطاء إلى المأكول فدلت هذه الآية على أن المنافع لا تكون مهراً ، فإن قيل فهذا يوجب أن لا تكون خدمة العبد مهراً قيل له كذلك اقتضى ظاهر الآية ولولا قيام الدلالة لما جاز ويدل عليه نهى النبى ﷺ عن نكاح الشغار وهو أن يزوجه أخته على أن يزوجه أخته أو يزوجه أمته على أن يزوجه أمته وليس بينهما مهر وهذا أصل فى أن المهر لا يصح إلا أن يستحق به تسليم مال فلما أبطل النبى ﷺ أن تكون منافع البضع مهراً لأنها ليست بمال دل ذلك على أن كل ماشرط من بدل البضع مما لا يستحق به تسليم مال لا يكون مهراً وكذلك قال أصحابنا لو تزوجها على عفو من دم عمداً وعلى طلاق فلانة أن ذلك ليس بمهر مثل منافع البضع إذا جعلها مهراً وقد قال الشافعى أنه إذا سمى فى الشغار لإحداهما مهراً أن النكاح جائز ولكل واحدة منهما مهر مثلها ولم يجعل البضع مهراً فى الحال التى أجاز النكاح فيها ونهى النبى ﷺ عن نكاح الشغار فدل ذلك على معنيين أحدهما أنه إذا كان الشغار فى الأمتين كان المهر منافع البضع بدلا فى النكاح والثانى إذا كان الشغار فى الحرتين وهو أن يقول أزوجك أختى على أن تزوجنى أختك أو أزوجك بنتى على أن تزوجنى بنتك فيكون هذا عقداً عارياً من ذكر المهر لواحدة من المرأتين لأنه شرط المنافع لغير المنكوحة وهو الولى فالشغار فى أحد الوجهين يكون عقد نكاح عارياً عن تسمية بدل المنكوحة وفى الوجه الآخر يكون بدل البضع بضع آخر وأبطل النبى ﷺ ذلك أن

يكون بدلا فصار أصلا فى أن بدل البضع شرطه أن يستحق به تسليم مال ه فإن قيل إن منافع بضع الأمة حق فى مال فهلا كانت كالتزويج على خدمة العبد قيل له لأن خدمة العبد يستحق بها تسليم مال وهو رقبة العبد كالمستأجر له يستحق تسليم العبد إليه للخدمة وزوج الأمة لا يستحق تسليمها إليه بعقد النكاح لأن للمولى أن لا يبوئها بيتاً وقوله تعالى [أن تبتغوا بأموالكم] قد اقتضى أن يستحق عليه بعقد النكاح تسليم مال بدلا من البضع وأما التزويج على تعليم سورة من القرآن فإنه لا يصح مهراً من وجهين أحدهما ماذكرنا من أنه لا يستحق به تسليم مال كخدمة الحر والوجه الآخر أن تعليم القرآن فرض على الكفاية فكل من علم إنساناً شيئاً من القرآن فإنما قام بفرض وقد روى عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ أنه قال بلغوا عنى ولو آية فكيف يجوز أن يجعل عوضاً للبضع ولو جاز ذلك لجاز التزويج على تعليم الإسلام وهذا باطل لأن ما أوجب الله تعالى على الإنسان فعله فهو متى فعله فعله فرضاً فلا يستحق أن يأخذ عليه شيئاً من أعراض الدنيا ولو جاز ذلك لجاز للحكام أخذ الرشى على الحكم وقد جعل الله ذلك سحتاً محرماً فإن احتج محتج بحديث سهل بن سعد فى قصة المرأة التى قالت للنبى ﷺ قد وهبت نفسى لك فقال رجل زوجنيها إلى أن قال هل معك من القرآن شىء قال نعم سورة كذا فقال ﷺ قد زوجتكها بما معك من القرآن وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حفص بن عبد الله قال حدثنى أبى قال حدثنى إبراهيم بن طهمان عن الحجاج الباهلى عن عسل عن عطاء بن أبى رباح عن أبى هريرة بنحو قصة سهل بن سعد فى أمر المرأة وقال فيه ما تحفظ من القرآن قال سورة البقرة أو التى تليها قال قم فعلمها عشرين آية وهى امرأتك قيل له معناه لما معك من القرآن كما قال تعالى [ذلكم بما كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون] ومعناه لما كنتم تفرحون وأيضاً كون القرآن معه لا يوجب أن يكون بدلا والتعليم ليس له ذكر فى هذا الخبر فعلمنا أن مراده أنى زوجتك تعظيما للقرآن ولأجل ما معك من القرآن وهو كما روى عبد الله بن عبد الله بن أبى طلحة عن أنس قال خطب أبو طلحة أم سليم فقالت إنى آمنت بهذا الرجل وشهدت أنه رسول الله فإن تابعتنى تزوجتك قال فأنا على ما أنت عليه فتزوجته فكان صداقها الإسلام ومعناه أنها تزوجته لأجل إسلامه لأن الإسلام لا يكون صداقا لأحد فى

الحقيقة وأما حديث إبراهيم بن طهمان فإنه ضعيف السند وقد روى هذه القصة مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد فلم يذكر أنه قال عذبها ولم يعارض بحديث إبراهيم بن طهمان ولو صح هذا الحديث لم يكن فيه دلالة على أنه جعل تعليم القرآن مهراً لأنه جائز أن يكون أمره بتعليمها القرآن ويكون المهر ثابتاً في ذمته إذ لم يقل إن تعليم القرآن مهر لها فإن قيل قال الله تعالى [إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج] فجعل منافع الحر بدلا من البضع قيل له لم يشرط المنافع للمرأة وإنما شرطها لشعيب النبي عليه السلام وما شرط للأب لا يكون مهراً فلا احتجاج به باطل في مسئلتنا وأيضاً لو صح أنها كانت مشروطة لها وأنه إنما أضافها إلى نفسه لأنه هو المتولى للعقد أو لأن مال الولد منسوب إلى الوالد كقوله ﷺ أنت ومالك لأبيك فهو منسوخ بالنهي عن الشغار .

وقوله تعالى [أن تبتغوا بأموالكم] يدل على أن عتق الأمة لا يكون صداقا لها إذ كانت الآية مقتضية لكون بدل البضع ما يستحق به تسليم مال إليها وليس في العتق تسليم مال وإنما فيه إسقاط الملك من غير أن استحقت به تسليم مال إليها ألا ترى أن الرق الذى كان المولى ملكه لا ينتقل إليها وإنما يتلف به ملكه فإذا لم يحصل لها به مال أو لم تستحق به تسليم مال إليها لم يكن مهراً وماروى أن النبي ﷺ أعتق صفية وجعل عتقها صداقها فلأن النبي ﷺ كان له أن يتزوج بغير مهر وكان مخصوصاً به دون الأمة قال الله تعالى [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين] فكان ﷺ مخصوصاً بجواز ملك البضع بغير بدل كما كان مخصوصاً بجواز تزويج التسع دون الأمة قوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] يدل أيضاً على أن العتق لا يكون صداقاً من وجوه أحدها أنه قال [وآتوهن] وذلك أمر يقتضي الإيجاب وإعطاء العتق لا يصح والثاني قوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً] والعتق لا يصح فسخه بطيب نفسها عن شيء منه والثالث قوله تعالى [فكلوه هنيئاً مريئاً] وذلك محال في العتق .

قوله تعالى [محصنين غير مسافحين] قال أبو بكر يحتمل قوله تعالى [محصنين غير مسافحين] وجهين أحدهما الحكم بكونهم محصنين بعقد النكاح والإخبار عن حالهم إذا نكحوا

والثانى أن يكون الإحصان شرطاً فى الإباحة المذكورة فى قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم] فإن كان المراد الوجه الأول فإطلاق الإباحة عموم يصح اعتباره فيما انتظمه إلا ما قام دليله وإن أراد الوجه الثانى كان إطلاق الإباحة مجملا لأنه معقود بشريطة حصول الإحصان به والإحصان لفظ مجمل مفتقر إلى البيان فلا يصح حينئذ الاحتجاج به والأولى حمله على الأخبار عن حصول الإحصان بالتزويج لإمكان استعماله وذلك لأنه متى ورد لفظ يحتمل أن يكون عموماً يمكننا استعمال ظاهره ويحتمل أن يكون مجملا موقوف الحكم على البيان فالواجب حمله على معنى العموم دون الإجمال لما فيه من استعمال حكمه عند وروده فعلينا المصير إليه وغير جائز حمله على وجه يسقط عنا استعماله إلا بورود بيان من غيره وفى نسق التلاوة وفحوى الآية ما يوجب أن يكون ذكر الإحصان إخباراً عن كونه محصنا بالنكاح وذلك لأنه قال [محصنين غير مسافحين] والسفاح هو الزنا فأخبر أن الإحصان المذكور هو ضد الزنا وهو العفة وإذا كان المراد بالإحصان فى هذا الموضع العفاف فقد حصل على وجه لا يكون مجملا لأن تقديره وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم عفة غير زنا وهذا لفظ ظاهر المعنى بين المراد فيوجب ذلك معنيين أحدهما إطلاق لفظ الإباحة وكونه عموماً والآخر الأخبار بأنهم إذا فعلوا ذلك كانوا محصنين غير مسافحين والإحصان لفظ مشترك متى أطلق لم يكن عموماً كسائر الألفاظ المشتركة وذلك لأنه اسم يقع على معان مختلفة وأصله المنع ومنه سمى الحصن لمنعه من صار فيه من أعدائه ومنه الدرع الحصينة أى المنيعة والحصان بالكسر الفحل من الأفراس لمنعه راكبه من الهلاك والحصان بالنصب العفيفة من النساء لمنعها فرجها من الفساد قال حسان فى عائشة رضى الله عنهما .

حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

وقال الله تعالى [إن الذين يرمون المحصنات الغافلات] يعنى العفائف والإحصان فى الشرع اسم يقع على معان مختلفة غير ما كان الاسم لها فى اللغة فمنها الإسلام قال الله تعالى [فإذا أحصن] روى فإذا أسلمن ويقع على التزويج لأنه قد روى فى التفسير أيضاً أن معناه فإذا تزوجن وقال تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] ومعناه ذوات الأزواج ويقع على العفة فى قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات] ويقع

على الوطء بنكاح صحيح فى إحصان الرجم ، والإحصان فى الشرع يتعلق به حكمان أحدهما فى إيجاب الحد على قاذفه فى قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات] فهذا يعتبر فيه العفاف والحرية والإسلام والعقل والبلوغ فما لم يكن على هذه الصفة لم يجب على قاذفه الحد لأنه لاحد على قاذف المجنون والصبي والزانى والكافر والعبد فهذه الوجوه من الإحصان معتبرة فى إيجاب الحد على القاذف والحكم الآخر هو الإحصان الذى يتعلق به إيجاب الرجم إذا زنا وهذا الإحصان يشتمل على الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح مع الدخول بها وهما على هذه الصفة فإن عدم شىء من هذه الخلال لم يجب عليه الرجم إذا زنا والسفاح هو الزنا قال النبي ﷺ أنا من نكاح ولست من سفاح وقال مجاهد والسدى فى قوله تعالى [غير مسافحين] قالا غير زانين ويقال إن أصله من سفح الماء وهو صبه ويقال سفح دمعه وسفح دم فلان وسفح الجبل أسفله لأنه موضع مصب الماء وسافح الرجل إذا زنا لأنه صب ماءه من غير أن يلحقه حكم مائه فى ثبوت النسب ووجوب العدة وسائر أحكام النكاح فسمى سفاحاً لأنه لم يكن له من فعله هذا غير صب الماء وقد أفاد ذلك نفى نسب الولد المخلوق من مائه منه وأنه لا يلحق به ولا تجب على المرأة العدة منه ولا تصير فراشاً ولا يجب عليه مهر ولا يتعلق بذلك الوطء شىء من أحكام النكاح هذه المعانى كلها فى مضمون هذا اللفظ والله أعلم بالصواب .

باب المتعة

قال الله تعالى [فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة] قال أبو بكر هو عطف على ما تقدم ذكره من إباحة نكاح ما وراء المحرمات فى قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم] ثم قال [فما استمتعتم به منهن] يعنى دخلتم بهن [فآتوهن أجورهن] كاملة وهو كقوله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] وقوله تعالى [فلا تأخذوا منه شيئاً] والاستمتاع هو الانتفاع وهو ههنا كناية عن الدخول قال الله تعالى [أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها] يعنى تعجلتم الانتفاع بها وقال [فاستمتعتم بخلاقكم] يعنى بحظكم ونصيبكم من الدنيا فلما حرم الله تعالى من ذكر تحريمه فى قوله [حرمت عليكم أمهاتكم] وعنى به نكاح الأمهات ومن ذكر معهن ثم عطف عليه

قوله [وأحل لكم ما وراء ذلكم] اقتضى ذلك إباحة النكاح فيمن عدا المحرمات المذكورة ثم قال [أن تبتغوا بأموالكم محصنين] يعني والله أعلم نكاحا تكونون به محصنين عفائف غير مسافحين ثم عطف عليه حكم النكاح إذا اتصل به الدخول بقوله [فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن] فأوجب على الزوج كمال المهر وقد سمى الله المهر أجراً في قوله [فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن] فسمى المهر أجراً وكذلك الأجور المذكورة في هذه الآية هي المهور وإنما سمي المهر أجراً لأنه بدل المنافع وليس ببدل عن الأعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة أجراً وفي تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها أنه لا حد عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أجراً فهو كمن قال أمهرتك كذا وقد روي نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحا فاسداً لأنه بغير شهود وقال تعالى في آية أخرى [ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن] وقد كان ابن عباس يتأول قوله تعالى [فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن] على متعة النساء وروي عنه فيها أقاويل روي أنه كان يتأول الآية على إباحة المتعة ويروى أن في قراءة أبي بن كعب فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن وروي عنه أنه لما قيل له إنه قد قيل فيها الأشعار قال هي كالمضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فأباحها في هذا القول عند الضرورة وروي عن جابر بن زيد أن ابن عباس نزل عن قوله في الصرف وقوله في المتعة ٠ وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن بكير عن الليث عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن عمار مولى الشريد قال سألت ابن عباس عن المتعة أسفاح هي أم نكاح فقال ابن عباس لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال المتعة كما قال الله تعالى قلت له هل لها من عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا ٠ وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى [فما استمتعتم به منهن] قال نسختها [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] وهذا يدل على رجوعه عن القول بالمتعة وقد روي عن جماعة من السلف أنها زنا حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل

ويونس عن ابن شهاب عن ابن عبد الملك مغيرة بن نوفل عن ابن عمر أنه سئل عن المتعة فقال ذلك السفاح وروى عن هشام بن عروة عن أبيه قال كان نكاح المتعة بمنزلة الزنا فإن قيل لا يجوز أن تكون المتعة زنا لأنه لم يختلف أهل النقل أن المتعة قد كانت مباحة في بعض الأوقات أباحها رسول الله ﷺ ولم يبح الله تعالى الزنا قط * قيل له لم تكن زنا في وقت الإباحة فلما حرمها الله تعالى جاز إطلاق اسم الزنا عليها كما روى عن النبي ﷺ أنه قال الزانية هي التي تنكح نفسها بغير بينة وأيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر وإنما معناه التحريم لا حقيقة الزنا وقد قال النبي ﷺ العينان تزنيان والرجلان تزنيان فزنا العين النظر وزنا الرجلين المشي ويصدق ذلك كله الفرج أو كذبه فأطلق اسم الزنا في هذه الوجوه على وجه المجاز إذا كان محرماً فكذلك من أطلق اسم الزنا على المتعة فإنما أطلقه على وجه المجاز وتأكيد التحريم وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت أبا نضرة يقول كان ابن عباس يأمر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها قال فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال على يدي دار الحديث تمتعنا مع رسول الله ﷺ فلما قام عمر قال إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمر الله وانتهوا عن نكاح هذه النساء لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته فذكر عمر الرجم في المتعة وجائز أن يكون على جهة الوعيد والتهديد لينزجر الناس عنها وقال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرني عطاء قال سمعت ابن عباس يقول رحم الله عمر ما كانت المتعة إلا رحمة من الله تعالى رحم الله بها أمة محمد ﷺ ولولا نهيه لما احتاج إلى الزنا إلا شفا[1] فالذي حصل من أقاويل ابن عباس القول بإباحة المتعة في بعض الروايات من غير تقييد لها بضرورة ولا غيرها * والثاني أنها كالميتة تحل بالضرورة * والثالث أنها محرمة وقد قدمنا ذكر سنده وقوله أيضاً إنها منسوخة * ومما يدل على رجوعه عن إباحتها ما روى عبد الله بن وهب قال أخبرني عمرو بن الحرث أن بكير بن الأشج حدثه أن أبا إسحاق مولى بني هاشم حدثه أن رجلا سأل ابن عباس فقال كنت في سفر ومعي جارية لي ولي أصحاب فأحللت جاريتي لأصحابي يستمتعون منها فقال

---

(١) قوله إلا شفا أي إلا قليل من الناس من قولهم غابت الشمس إلا شفا أي إلا قليلا من ضوئها عند غروبها

ذاك السفاح فهذا أيضاً يدل على رجوعه ٠ وأما احتجاج من احتج فيها بقوله تعالى [فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن] وأن فى قراءة أبى إلى أجل مسمى فإنه لا يجوز إثبات الأجل فى التلاوة عند أحد من المسلمين فالأجل إذاً غير ثابت فى القرآن ولو كان فيه ذكر الأجل لما دل أيضاً على متعة النساء لأن الأجل يجوز أن يكون داخلا على المهر فيكون تقديره فما دخلتم به منهن بمهر إلى أجل مسمى فآتوهن مهورهن عند حلول الأجل ٠ وفى فحوى الآية من الدلالة على أن المراد النكاح دون المتعة ثلاثة أوجه أحدها أنه عطف على إباحة النكاح فى قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم [وذلك إباحة لنكاح من عدا المحرمات لامحالة لأنهم لايختلفون أن النكاح مراد بذلك فوجب أن يكون ذكر الإستمتاع بياناً لحكم المدخول بها بالنكاح فى استحقاقها لجميع الصداق والثانى قوله تعالى [محصنين] والإحصان لا يكون إلا فى نكاح صحيح لأن الوطء بالمتعة لا يكون محصنا ولا يتناوله هذا الاسم فعلمنا أنه أراد النكاح والثالث قوله تعالى [غير مسافحين] فسمى الزنا سفاحا لانتفاء أحكام النكاح عنه من ثبوت النسب ووجوب العدة وبقاء الفراش إلى أن يحدث له قطعاً ولما كانت هذه المعانى موجودة فى المتعة كانت فى معنى الزنا ويشبه أن يكون من سماها سفاحا ذهب إلى هذا المعنى إذا كان الزانى إنما سمى مسافحاً لأنه لم يحصل له من وطئها فيما يتعلق بحكمه إلا على سفح الماء باطلا من غير استلحاق نسب به فمن حيث نفى الله تعالى بما أحل من ذلك وأثبت به الإحصان اسم السفاح وجب أن يكون المراد بالإستمتاع هو المتعة إذ كانت فى معنى السفاح بل المراد به النكاح ٠ وقوله تعالى [غير مسافحين] شرط فى الإباحة المذكورة وفى ذلك دليل على النهى عن المتعة إذ كانت المتعة فى معنى السفاح من الوجه الذى ذكرنا ٠ قال أبو بكر فكان الذى شهر عنه إباحة المتعة من الصحابة عبد الله بن عباس واختلفت الروايات عنه مع ذلك فروى عنه إباحتها بتأويل الآية له قد بينا أنه لا دلالة فى الآية على إباحتها بل دلالات الآية ظاهرة فى حظرها وتحريمها من الوجوه التى ذكرنا ثم روى عنه أنه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم وأنها لاتحل إلا للمضطر وهذا محال لأن الضرورة المبيحة للمحرمات لا توجد فى المتعة وذلك لأن الضرورة المبيحة للميتة والدم هى التى يخاف معها تلف النفس إن لم يأكل وقد علمنا أن الانسان لايخاف على نفسه ولا على شىء

من أعضائه التالف بترك الجماع وفقده وإذا لم تحل فى حال الرفاهية والضرورة لا تقع إليها فقد ثبت حظرها واستحال قول القائل إنها تحل عند الضرورة كالميتة والدم فهذا قول متناقض مستحيل وأخلق بأن تكون هذه الرواية عن ابن عباس وهما من روانها لأنه كان رحمه الله أفقه من أن يخفى عليه مثله فالصحيح إذاً ماروى عنه من حظرها وتحريمها وحكاية من حكى عنه الرجوع عنها * والدليل على تحريمها قوله تعالى [والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون] فقصر إباحة الوطء على أحد هذين الوجهين وحظر ماعداهما بقوله تعالى [فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون] والمتعة خارجة عنهما فهى إذاً محرمة فإن قيل ما أنكرت أن تكون المرأة المستمتع بها زوجة وأن المتعة غير خارجة عن هذين الوجهين اللذين قصر الإباحة عليهما * قيل له هذا غلط لأن اسم الزوجة إنما يقع عليها ويتناولها إذا كانت منكوحة بعقد النكاح وإذا لم تكن المتعة نكاحا لم تكن هذه زوجة * فإن قيل ما الدليل على أن المتعة ليست بنكاح * قيل له الدليل على ذلك أن النكاح اسم يقع على أحد معنيين وهو الوطء والعقد وقد بينا فيما سلف أنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد وإذا كان الاسم مقصوراً فى إطلاقه على أحد هذين المعنيين وكان إطلاقه فى العقد مجازاً على ماذكرنا ووجدناهم أطلقوا الاسم على عقد تزويج مطلق أنه نكاح ولم تجدهم أطلقوا اسم النكاح على المتعة فلا يقولون إن فلاناً تزوج فلانة إذا شرط التمتع بها لم يجز لنا إطلاق اسم النكاح على المتعة إذ المجاز لايجوز إطلاقه إلا أن يكون مسموعا من العرب أو يرد به الشرع فلما عدمنا إطلاق اسم النكاح على المتعة فى الشرع واللغة جميعاً وجب أن تكون المتعة ماعدا ما أباحه الله وأن يكون فاعلها عادياً ظالماً لنفسه مرتكباً لما حرمه الله وأيضاً فإن النكاح له شرائط قد اختص بها متى فقدت لم يكن نكاحا منها أن مضى الوقت لا يؤثر فى عقد النكاح ولا يوجب رفعه والمتعة عند القائلين بها توجب رفع النكاح بمضى المدة ومنها أن النكاح فراش يثبت به النسب من غير دعوة بل لاينتفى الولد المولود على فراش النكاح إلا باللعان والقائلون بالمتعة لا يثبتون النسب منه فعلمنا أنها ليست بنكاح ولا فراش ومنها أن الدخول بها على النكاح يوجب العدة عند الفرقة والموت يوجب العدة دخل بها أو لم يدخل قال الله تعالى [والذين

يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا] والمتعة لا توجب عدة الوفاة وقال تعالى [ولكم نصف ماترك أزواجكم] ولا توارث عندهم في المتعة فهذه هي أحكام النكاح التي يختص بها إلا أن يكون هناك رق أو كفر يمنع التوارث فلما لم يكن في المتعة مانع من الميراث من أحدهما بكفر أو رق ولا سبب يوجب الفرقة ولا مانع من ثبوت النسب مع كون الرجل ممن يستفرش ويلحقه الأنساب لفراشه ثبت بذلك أنها ليست بنكاح فإذا خرجت عن أن تكون نكاحا أو ملك يمين كانت محرمة بتحريم الله إياها في قوله [فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون] فإن قيل انقضاء المدة الموجبة للبينونة هو الطلاق ، قيل له إن الطلاق لا يقع إلا بصريح لفظ أو كناية ولم يكن منه واحد منهما فكيف يكون طلاقا ومع ذلك فيجب على أصل هذا القائل أن لا تبين لو انقضت المدة وهي حائض لأن القائلين بإباحة المتعة لا يرون طلاق الحائض جائزا فلو كانت البينونة الواقعة بمضي المدة طلاقا لوجب أن لا يقع في حال الحيض فلما أوقعوا البينونة الواقعة بمضي الوقت وهي حائض دل ذلك على أنه ليس بطلاق وإن كانت تبين بغير طلاق ولا سبب من قبل الزوج يوجب الفرقة ثبت أنها ليست بنكاح ، فإن قيل على ماذكرنا من نفي النسب والعدة والميراث ليس انتفاء هذه الأحكام بمانع من أن تكون نكاحا لأن الصغير لا يلحق به نسب ويكون نكاحه صحيحاً والعبد لا يرث والمسلم لا يرث الكافر ولم يخرجه انتفاء هذه الأحكام عنه من أن يكون نكاحا قيل له إن نكاح الصغير قد تعلق به ثبوت النسب إذا صار في من يستفرش ويتمتع وأنت لا تلحقه نسب ولدها مع الوطء الذي يجوز أن يلحق به النسب في النكاح والعبد والكافر إنما لم يرثا للرق والكفر وهما يمنعان التوارث بينهما وذلك غير موجود في المتعة لأن كل واحد منهما من أهل الميراث من صاحبه فإذا لم يكن بينهما ما يقطع الميراث ثم لم يرث مع وجود المتعة علمنا أن المتعة ليست بنكاح لأنها لو كانت نكاحا لأوجبت الميراث مع وجود سببه من غير مانع له من قبلهما وأيضاً قد قال ابن عباس إنها ليست بنكاح ولا سفاح فإذا كان ابن عباس قد نفى عنها اسم النكاح وجب أن لا تكون نكاحا لأن ابن عباس لم يكن ممن يخفى عليه أحكام الأسماء في الشرع واللغة فإذا كان هو القائل بالمتعة من الصحابة ولم يرها نكاحا ونفى عنها الاسم ثبت أنها ليست بنكاح

ومما يوجب تحريمها من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا القعنبي قال حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الإنسية وقال فيه غير مالك إن علياً قال لابن عباس إنك امرؤ تياه إنما المتعة إنما كانت رخصة في أول الإسلام نهى عنها رسول الله ﷺ زمن خيبر وعن لحوم الإنسية وروى هذا الحديث من طرق عن الزهري رواه سفيان بن عيينة وعبيد الله بن عمر في آخرين وروى عكرمة بن عمار عن سعيد المقبري عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال في غزوة تبوك إن الله تعالى حرم المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث وروى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا أبو عميس عن أياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه أن رسول الله ﷺ أذن في متعة النساء عام أوطاس ثم نهى عنها وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل البلخي قال حدثنا محمد بن جعفر بن موسى قال حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن متعة النساء وما كنا مسافحين قال أبو بكر قوله وما كنا مسافحين يحتمل وجوها أحدها أنهم لم يكونوا مسافحين حين أبيحت لهم المتعة يعني أنها لو لم تبح لم يكونوا ليسافحوا أو نفى بذلك قول من قال إنما أبيحت للضرورة كالميتة والدم ثم نهى عنها بعد والثاني أنهم لم يكونوا ليفعلوا ذلك بعد النهي فيكونوا مسافحين ويحتمل أنهم لم يكونوا في حال الإباحة مسافحين بالتمتع إذ كانت مباحة وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الوارث عن إسماعيل بن أمية عن الزهري قال كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال له رجل يقال له ربيع بن سبرة أشهد على أبي أنه حدث أن رسول الله ﷺ نهى عنها في حجة الوداع وروى عبد العزيز بن ربيع بن سبرة عن أبيه عن جده أن ذلك كان عام الفتح ورواه إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة عن أبيه مثله وذكر أنه كان عام الفتح ورواه أنس بن عياض الليثي عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة عن أبيه مثله وقال كان في حجة الوداع فلم تختلف الرواة في التحريم واختلفوا في التاريخ فسقط التاريخ كأنه ورد غير مؤرخ وثبت التحريم لاتفاق الرواة عليه ورواه أبو حنيفة عن الزهري عن محمد بن عبد

الله عن سبرة الجهنى أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة وحدثنا عبد
الباقى بن قانع قال حدثنا ابن ناجية قال حدثنا محمد بن مسلم الرازى قال حدثنا عمرو بن
أبى سلمة قال حدثنا صدقة عن عبيد الله بن على عن إسماعيل بن أمية عن محمد بن المنكدر
عن جابر بن عبد الله قال خرج النساء اللاتى استمتعنا بهن معنا فقال رسول الله ﷺ
هن حرام إلى يوم القيامة فإن قيل هذه الأخبار متضادة لأن فى حديث سبرة الجهنى أن
النبى ﷺ إباحها لهم فى حجة الوداع وقال بعضهم عام الفتح وفى حديث على وابن عمر أن
النبى ﷺ حرمها يوم خيبر وخيبر كانت قبل الفتح وقبل حجة الوداع فكيف تكون
مباحة عام الفتح أو فى حجة الوداع وقد حرمت قبل ذلك عام خيبر قيل له الجواب عن
هذا من وجهين أحدهما أن حديث سبرة مختلف فى تاريخه فقال بعضهم فى حجة الوداع
وفى كلا الحديثين أن النبى ﷺ أباحها فى تلك السفرة ثم حرمها فلما اختلفت الرواة فى
تاريخه سقط التاريخ وحصل الخبر غير مؤرخ فلا يضاد حديث على وابن عمر الذى اتفقا
على تاريخه أنه حرمها يوم خيبر والوجه الآخر أنه جائز أن يكون حرمها يوم خيبر ثم
أحلها فى حجة الوداع أو فى فتح مكة ثم حرمها فيكون التحريم المذكور فى حديث على
وابن عمر منسوخا بحديث سبرة الجهنى ثم تكون الإباحة منسوخة بما فى حديث سبرة أيضاً لأن
ذلك غير ممتنع فإن قيل روى إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم عن ابن مسعود
قال كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله ألا نستخصى فنهانا
عن ذلك ورخص لنا أن ننكح بالثوب إلى أجل ثم قال [لا تحرموا طيبات ما أحل الله
لكم] الآية قيل له هذه المتعة هى التى حرمها رسول الله ﷺ فى سائر الأخبار التى ذكرنا
ولم ننكر نحن أنها قد كانت أبيحت فى وقت ثم حرمت وليس فى حديث ابن مسعود
ذكر التاريخ فأخبار الحظر قاضية عليها لأن فيها ذكر الحظر بعد الإباحة وأيضاً لو
تساويا لكان الحظر أولى لما بيناه فى مواضع وأما تلاوة النبى ﷺ الآية عند إباحة
المتعة وهو قوله تعالى [لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] فإنه يحتمل أن يريد به النهى
عن الاستخصاء وتحريم النكاح المباح ويحتمل المتعة فى حال ما كانت مباحة وقد روى
عن عبد الله أنها منسوخة بالطلاق والعدة والميراث ويدل عليه أنه قد علم أنها قد كانت
مباحة فى وقت فلو كانت الإباحة باقية لورد النقل بها مستفيضاً متواتراً لعموم الحاجة

إليه ولعرفتها الكافة كما عرفتها بدياً ولما اجتمعت الصحابة على تحريمها لو كانت الإباحة باقية فلما وجدنا الصحابة منكرين لإباحتها موجبين لحظرها مع علمهم بدياً بإباحتها دل ذلك على حظرها بعد الإباحة ألا ترى أن النكاح لما كان مباحاً لم يختلفوا فى إباحته ومعلوم أن بلواهم بالمتعة لو كانت مباحة كبلواهم بالنكاح فالواجب إذاً أن يكون ورود النقل فى بقاء إباحتها من طريق الاستفاضة ولا نعلم أحداً من الصحابة روى عنه تجريد القول فى إباحة المتعة غير ابن عباس وقد رجع عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة وهذا كقوله فى الصرف وإباحته الدرهم بالدرهمين يداً بيد فلما استقر عنده تحريم النبي ﷺ إياه وتواترت عنده الأخبار فيه من كل ناحية رجع عن قوله وصار إلى قول الجماعة فكذلك كان سبيله فى المتعة ويدل على أن الصحابة قد عرفت نسخ إباحة المتعة ماروى عن عمر أنه قال فى خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما وقال فى خبر آخر لو تقدمت فيها لرجمت فلم ينكر هذا القول عليه منكر لاسيما فى شيء قد علموا إباحته وإخباره بأنهما كانتا على عهد رسول الله ﷺ فلا يخلو ذلك من أحد وجهين إما أن يكونوا قد علموا بقاء إباحتها فاتفقوا معه على حظرها وحاشاهم من ذلك لأن ذلك يوجب أن يكونوا مخالفين لأمر النبي ﷺ عياناً وقد وصفهم الله تعالى بأنهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فغير جائز منهم التواطؤ على مخالفة أمر النبي ﷺ ولأن ذلك يؤدى إلى الكفر وإلى الانسلاخ من الإسلام لأن من علم إباحة النبي ﷺ المتعة ثم قال هي محظورة من غير نسخ لها فهو خارج من الملة فإذا لم يجز ذلك علمنا أنهم قد علموا حظرها بعد الإباحة ولذلك لم ينكروه ولو كان ماقال عمر منكراً ولم يكن النسخ عندهم ثابتاً لما جاز أن يقروه على ترك النكير عليه وفى ذلك دليل على إجماعهم على نسخ المتعة إذ غير جائز حظر ما أباحه النبي ﷺ إلا من طريق النسخ ه ومما يدل على تحريم المتعة من طريق النظر أنا قد علمنا أن عقد النكاح وإن كان واقعاً على استباحة منافع البضع فإن استحقاق تلك المنافع بعقد النكاح بمنزلة العقود على المملوكات من الأعيان وأنه مخالف لعقود الإجارات الواقعة على منافع الأعيان ألا ترى أن عقد النكاح يصح مطلقاً من غير شرط مدة مذكورة له وأن عقود الإجارات لا تصح إلا على مدد معلومة أو على

عمل معلوم فلما كان ذلك حكم العقد على منافع البضع أشبه عقود البياعات وما جرى مجراها إذا عقدت على الأعيان فلا يصح وقوعه موقتاً كما لا يصح وقوع التمليكات في الأعيان المملوكة موقتة ومتى شرط فيه التوقيت لم يكن نكاحا فلا تصح استباحة البضع به كما لا يصح البيع إذا شرط فيه توقيت الملك وكذلك الهبات والصدقات ولا يملك بشيء من هذه العقود ملكاً موقتاً وكذلك منافع البضع لما جرت مجرى الأعيان المملوكة لم يصح فيها التوقيت ومما يحتج به القائلون بإباحة المتعة اتفاق الجميع على أنها كانت مباحة في وقت من الزمان ثم اختلفنا في الحظر فنحن ثابتون على ما حصل الاتفاق عليه ولا نزول عنه بالاختلاف فيقال لهم الأخبار التي بها تثبت الإباحة بها يثبت الحظر ذلك لأن كل خبر ذكر فيه إباحة المتعة ذكر فيه حظرها فمن حيث يثبت الإباحة وجب أن يثبت الحظر وإن لم يثبت الإباحة إذا كانت الجهة التي بها تثبت الإباحة بها ورد الحظر وأيضاً فإن قول القائل أنا لما اتفقنا على كذا ثم اختلفنا فيه لم يزل عن الإجماع بالاختلاف قول فاسد لأن الموضع الذي فيه الخلاف ليس هو موضع الإجماع فإذا لم يكن إجماعا فلا بد من دلالة يقيمها على صحة دعواه وأيضاً فإن كون الشيء مباحا في وقت غير موجب بقاء إباحته فيما يجوز فيه النسخ وقد دللنا على ثبوت الحظر بعد الإباحة من ظاهر الكتاب والسنة وإجماع السلف قال أبو بكر قد ذكرنا في المتعة وحكمها في التحريم ما فيه بلاغ لمن نصح نفسه ولا خلاف فيها بين الصدر الأول على ما بينا وقد اتفق فقهاء الأمصار مع ذلك على تحريمها ولا يختلفون فيه واختلف الفقهاء فيمن تزوج امرأة أياماً معلومة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك بن أنس والثوري والأوزاعي والشافعي إذا تزوج امرأة عشرة أيام فهو باطل ولا نكاح بينهما وقال زفر النكاح جائز والشرط باطل وقال الأوزاعي إذا تزوج امرأة ومن نيته أن يطلقها وليس ثم شرط فلا خير في هذا هذا متعة قال أبو بكر لا خلاف بينهم وبين زفر أن عقد النكاح لا يصح بلفظ المتعة وأنه لو قال أتمتع بك عشرة أيام أن ذلك ليس بنكاح وإنما الخلاف إذا عقده بلفظ النكاح فقال أتزوجك عشرة أيام فجعله زفر نكاحا صحيحاً وأبطل الشرط فيه لأن النكاح لا تفسده الشروط الفاسدة كما لو قال أتزوجك على أن أطلقك بعد عشرة أيام كان النكاح جائزاً والشرط باطلا وإنما الخلاف بينهم وبين زفر في أن

هذا نكاح أو متعة فقال الجمهور هذا متعة وليس بنكاح والدليل على صحة هذا القول أن النكاح إلى أجل هو متعة وإن لم يلفظ بالمتعة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسحاق ابن الحسن بن ميمون قال حدثنا أبو نعيم قال حدثنا عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه أخبره أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع حتى نزلوا عسفان وذكر قصة أمر النبي ﷺ إياهم بالإحلال بالطواف إلا من كان معه هدى قال فلما أحللنا قال استمتعوا من هذه النساء والاستمتاع التزويج عندنا فعرضنا ذلك على النساء فأبين إلا أن نضرب بيننا وبينهن أجلا فذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ فقال افعلوا فخرجت أنا وابن عمي وأنا أشب منه ومعي برد ومعه برد فأتينا امرأة فأعجبها برده وأعجبها شبابي فقالت برد كبرد وهذا أشب وكان بيني وبينها عشر فبت عندها ليلة ثم أصبحت فخرجت إلى المسجد فإذا رسول الله ﷺ بين الركن والمقام يقول يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن بقي عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً فأخبر سبرة في هذا الحديث أن الاستمتاع كان التزويج وأن النبي ﷺ كان رخص لهم في توقيت المدة فيه ثم نهى عنه بعد الإباحة فثبت بذلك أن النكاح إلى أجل هو متعة ويدل على ذلك أيضاً حديث إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله ألا نستخصي فنهانا عن ذلك ورخص لنا أن ننكح بالثوب إلى أجل ثم قرأ [لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] فأخبر عبد الله بن مسعود أن المتعة كانت نكاحا إلى أجل ويدل على ذلك حديث جابر عن عمر بن الخطاب وقد تقدم سنده في باب المتعة أنه قال إن الله كان يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمر الله واتقوا نكاح هذه النساء ألا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته فأخبر عمر أن النكاح إلى أجل هو متعة وإذا ثبت له هذا الاسم وقد نهى النبي ﷺ عن المتعة انتظم ذلك تحريم النكاح إلى أجل لدخوله تحت الاسم وأيضاً لما كانت المتعة اسما للنفع القليل كما قال تعالى [إنما هذه الحياة الدنيا متاع] يعني نفعاً قليلا وسمى الواجب بعد الطلاق متعة بقوله [فمتعوهن] وقال [وللمطلقات متاع بالمعروف] لأنه أقل من المهر علمنا أن ما أطلق عليه اسم المتعة أو متاع فقد أريد

به التقليل وأنه نزر يسير بالإضافة إلى مايقتضيه العقد ويوجبه فسمي ما يعطى بعد الطلاق مما لايوجب بنفس العقد متاعا ومتعة لقلته بالإضافة إلى المهر المستحق بالعقد وسمي النكاح المؤقت متعة لقصر مدته وقلة الانتفاع به بالإضافة إلى مايقتضيه العقد من بقائه مؤبداً إلى أن يفرق بينهما الموت أو سبب حادث يوجب التفريق فوجب أن لايختلف على ذلك في إطلاق اسم المتعة أن يكون بلفظ المتعة أو بلفظ النكاح بعد أن يكون موقتاً لأن اسم المتعة يتناولهما من الوجه الذي ذكرنا وأيضاً لايخلو العاقد عقد النكاح على عشرة أيام من أن يجعله موقتاً على ماشرط أو يبطل الشرط ويجعله مؤبداً لم يصح ذلك من قبل أن مابعد الوقت ليس عليه عقد فلا يجوز له أن يستبيح بضعها بلا عقد ألا ترى أن من اشترى صبرة من طعام على أنها عشرة أقفزة أو قال قد اشتريت منك عشرة أقفزة من هذه الصبرة أن العقد واقع على عشرة أقفزة دون ماعداها فكذلك إذا عقد النكاح على عشرة أيام فما بعد العشرة ليس عليه عقد النكاح فغير جائز استباحة بضعها فيه بالعقد ولا يجوز أن يجعله موقتاً فيكون صريح المتعة فوجب بذلك إفساد العقد وليس هذا بمنزلة قوله قد تزوجتك على أن أطلقك بعد عشرة أيام فيجوز النكاح ويبطل الشرط لأنه عقد النكاح مؤبداً وشرط فيه قطعه بالطلاق ألا ترى أنه إذا لم يطلق كان النكاح باقياً فعلمت أن النكاح قد وقع على وجه التأبيد وإنما شرط قطعه بالطلاق وذلك شرط فاسد والنكاح لاتفسده الشروط فيبطل الشرط ويجوز العقد وليس كذلك إذا تزوجها عشرة أيام لأن مابعد العشرة ليس عليه عقد ألا ترى أنه لو استأجر داراً عشرة أيام كان العقد واقعاً على عشرة أيام وما بعدها ليس عليها عقد ولو سكنها بعد العشرة كان غاصباً ساكناً لها على غير وجه العقد ولا أجر عليه ولو قال آجرتك هذه الدار على أن أفسخ العقد بعد عشرة أيام كانت إجارة فاسدة مؤبدة ماسكن منها من المدة في العشرة وبعدها يلزمه أجر المثل فكذلك النكاح إذا عقد على عشرة فليس على ما بعد العشرة عقد ه فإن قيل فلو قال قد تزوجتك على أنك طالق بعد عشرة أيام كان النكاح موقتاً لأنه يبطل بعد مضي العشرة ه قيل له ليس هذا نكاحا موقتاً بل هو مؤبداً وإنما قطعه بالطلاق ولا فرق بين ذكر الطلاق مع العقد وإيقاعه بعد المدة لأن النكاح قد وقع بدياً مؤبداً وإنما أوقع طلاقا لوقت مستقبل فلا يوجب ذلك توقيت العقد ه قوله

تعالى [فآتوهن أجورهن فريضة] معناه المهور فسمى المهر أجراً لأنه بدل منافع البضع ويدل على أن المراد المهر أنه ذكره لمن كان محصناً بالنكاح فى قوله [وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين] وكقوله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات] فذكر الإحصان عقيب ذكر النكاح وسمى المهر أجراً وقوله [فريضة] تأكيد لوجوبه وإسقاط للظن وتوهم التأويل فيه إذ كان الفرض ماهو فى أعلى مراتب الإيجاب والله أعلم بالصواب .

باب الزيادة فى المهور

قال الله تعالى بعد ذكر المهر [ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة] والفريضة هى التسمية والتقدير كفرائض المواريث والصدقات وقد بينا ذلك فيما سلف وروى عن الحسن فى قوله تعالى [ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة] أنه ماتراضيتم به من حط بعض الصداق أو تأخيره أو هبة جميعه وفى هذه الآية دلالة على جواز الزيادة فى المهر لقوله تعالى [فيما تراضيتم به من بعد الفريضة] وهو عموم فى الزيادة والنقصان والتأخير والإبراء وهو بالزيادة أخص منه بغيرها لأنه علقه بتراضيهما والبراءة والحط والتأخير لا يحتاج فى وقوعه إلى رضى الرجل والزيادة لا تصح إلا بقبولها فلما علق ذلك بتراضيهما جميعاً دل على أن المراد الزيادة ولا يجوز الاقتصار به على البراءة والحط والتأجيل لأن عموم اللفظ يقتضى جواز الجميع فلا يخص بغير دلالة ولأن الاقتصار به على ماذكرت يسقط فائدة ذكر تراضيهما جميعاً وإضافة ذلك إليهما وغير جائز إسقاط حكم اللفظ والاقتصار به على ما يجعل وجوده وعدمه سواء وقد اختلف الفقهاء فى الزيادة فى المهر فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد الزيادة فى الصداق بعد النكاح جائزة وهى ثابتة إن دخل بها أو مات عنها وإن طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى فى العقد وقال زفر بن الهذيل والشافعى الزيادة بمنزلة هبة مستقبلة إذا قبضتها جازت فى قولهما جميعاً وإن لم تقبضها بطلت وقال مالك بن أنس تصح الزيادة فإن طلقها قبل الدخول رجع نصف ما زادها إليه وهى بمنزلة مال وهبه لها يقوم به عليه وإن مات عنها قبل أن تقبض فلا شىء لها منه لأنها عطية لم تقبض قال أبو بكر قد ذكرنا وجه دلالة الآية على جواز الزيادة ومما يدل على جواز الزيادة

أن عقد النكاح فى ملكهما والدليل على ذلك أنه جائز له أن يخلعها على البضع فيأخذ منها بدله فهما ما لكان للتصرف فى البضع فلما كان العقد فى ملكهما وجب أن تجوز الزيادة فيه كما جازت فى ابتداء عقد النكاح من حيث كانا مالكين للعقد إذا كان الملك هو التصرف وتصرفهما جائز فيه ويدل عليه اتفاق الجميع على أنه إذا قبضها جاز فلا يخلو بعد الإقباض من أن تكون هبة مستقبلة على ما قال زفر والشافعى أو زيادة فى المهر لاحقة بالعقد على ما ذكرنا وغير جائز أن تكون هبة مستقبلة لأنهما لم يدخلا فيها على أنها هبة وإنما أوجبناها على أنها بدل من البضع لاحقة بالعقد ولا يجوز لنا أن نلزمهما عقداً لم يعقداه على أنفسهما لقوله تعالى [أوفوا بالعقود] وقوله ﷺ المسلمون عند شروطهم فإذا عقدا على أنفسهما عقداً لم يجز لنا إلزامهما عقداً غيره بظاهر الآية والسنة إذ كانت الآية إنما اقتضت إيجاب الوفاء بنفس العقد الذى عقده لا بغيره لأن إلزامه عقداً غيره لا يكون وفاء بالعقد الذى عقده وكذلك قوله المسلمون عند شروطهم يقتضى الوفاء بالشرط وليس فى إسقاط الشرط وإلزامهما معنى غيره الوفاء بالشرط ه فدلت الآية والسنة معاً على بطلان قول المخالف من وجهين أحدهما اقتضاء عمومهما لإيجاب الوفاء بالعقد والشرط والآخر ما انتظمتا من امتناع إلزام عقد أو شرط غير ماعقداه ولما بطل إلزامهما الهبة بعد القبض وصح التمليك دل على أنها ملكت من جهة الزيادة ه ويدل على أنه غير جائز أن يجعلها هبة أنها متى كانت زيادة كانت مضمونة على المرأة بالقبض لأنها بدل من البضع وإذا كانت هبة لم تكن مضمونة عليها وإذا كانت زيادة سقطت بالطلاق قبل الدخول وإذا كانت هبة لم يؤثر الطلاق فيها وإذا دخلا فيها على عقد يوجب الضمان لم يجز لنا إلزامهما عقداً لا ضمان فيه ألا ترى أنهما إذا تعاقدا عقد بيع لم يجز إلزامهما عقد هبة ولو تعاقدا عقد إقالة لم يلزمهما عقد بيع مستقبل وفى ذلك دليل على أنه غير جائز إثبات الهبة بعقد الزيادة إذا لم تكن هبة وقد صح التمليك كانت زيادة لاحقة بالعقد بدلا من البضع مع التسمية وأما قول مالك فى جعله إياها هبة ثم قوله أنه إذا طلقها قبل الدخول رجع إليه نصف الزيادة فإنه قول غير منتظم لأنها إن كانت هبة فلا تعلق لها بعقد النكاح ولا بالمهر ولا تأثير للطلاق فى رجوع شىء منها إليه وإن كانت زيادة فى المهر فغير جائز بطلانها بالموت ه وإنما

قال أصحابنا إنه إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة كلها من قبل أن الزيادة لما لم تكن موجودة فى العقد وإنما كانت ملحقة به وجب أن يكون بقاؤها موقوفاً على سلامة العقد أو الدخول بالمرأة ألا ترى أن الزيادة فى البيع إنما تلحق به على شرط بقاء العقد وأنه متى بطل العقد بطلت الزيادة فكذلك الزيادة فى المهر فإن قيل التسمية الموجودة فى العقد إنما يبطل بعضها بورود الطلاق عليها قبل الدخول فهلا كانت الزيادة كذلك إذ كانت إذا صحت ولحقت به كانت بمنزلة وجودها فيه فلا فرق بينهما وبين المسمى فيه قيل له عندنا أن المسمى فى العقد يبطله كله أيضاً إذا طلق قبل الدخول لبطلان العقد المسمى فيها كهلاك المبيع قبل القبض وإنما يجب النصف على جهة الاستقبال كالمتعة وقد روى عن إبراهيم النخعى أنه قال فيمن طلق قبل الدخول وقد سمى لها أن نصف المسمى هو متعتها وكذلك كان يقول أبو الحسن الكرخى وعلى هذا المعنى قالوا فى شاهدين شهدا على رجل بطلاق امرأته قبل الدخول وهو يجحد ثم رجعا أنهما يضمنان للزوج نصف المهر الذى غرم لأن الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المهر والنصف الذى يلزمه فى التقدير كأنه دين مستأنف ألزماه بشهادتهما فعلى هذا لا يختلف حكم الزيادة والتسمية فى سقوطهما بالطلاق قبل الدخول فإن قيل هذا التأويل يؤدى إلى مخالفة قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم] لأنك قلت إن الجميع يسقط ويجب النصف على وجه الاستئناف ه قيل له ليس فى الآية نفى لأن يكون النصف الواجب بعد الطلاق مهراً على وجه الاستئناف وإنما فيه وجوب نصف المفروض غير مقيد بوصف ولا شرط ونحن نوجب النصف أيضاً فليس فيما ذكرنا من وجوبه فى التقدير على وجه الاستئناف على أنه متعتها مخالفة للآية ويدل على أن الطلاق قبل الدخول يسقط جميع الزيادة إنا قد علمنا أن العقد إذا خلا من التسمية يوجب مهر المثل إذ غير جائز أن يملك البضع بلا بدل ثم إذا ورد الطلاق قبل الدخول أسقطه إذ لم يكن مسمى فى العقد وكذلك الزيادة لما لم تكن مسماة فى العقد وجب أن يسقطها الطلاق قبل الدخول وإن كانت قد وجبت بإلحاقها بالعقد والله أعلم.

باب نكاح الإماء

قال الله تعالى [ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات] قال أبو بكر الذي اقتضته هذه الآية إباحة نكاح الإماء المؤمنات عند عدم الطول إلى الحرائر المؤمنات لأنه لا خلاف أن المراد بالمحصنات ههنا الحرائر وليس فيها حظر لغيرهن لأن تخصيص هذه الحال بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها كقوله تعالى [ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق] لا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحال وقوله تعالى [ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة] لا يدل على إباحته إذا لم يكن أضعافا مضاعفة وقوله تعالى [ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به] ليس بدلالة على أن أحدنا يجوز أن يقوم له برهان على صحة القول بأن مع الله إلهاً آخر تعالى الله عن ذلك وقد بينا ذلك في أصول الفقه فإذاً ليس في قوله تعالى [ومن لم يستطع منكم طولا] الآية إلا إباحة نكاح الإماء لمن كانت هذه حاله ولا دلالة فيه على حكم من وجد طولا إلى الحرة لا بحظر ولا إباحة ه واختلف السلف في معنى الطول فروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة والسدي أنهم قالوا هو الغنى وروى عن عطاء وجابر بن زيد وإبراهيم قالوا إذا هوى الأمة فله أن يتزوجها وإن كان موسراً إذا خاف أن يزنى بها فكان معنى الطول عند هؤلاء في هذا الموضع أن لا ينصرف قلبه عنها بنكاح الحرة لميله إليها ومحبته لها فأباحوا له في هذه الحال نكاحها والطول يحتمل الغنى والقدرة ويحتمل الفضل قال الله تعالى [شديد العقاب ذى الطول] قيل فيه ذو الفضل وقيل ذو القدرة والفضل والغنى يتقاربان في المعنى فاحتمل الطول المذكور في الآية الغنى والقدرة واحتمل الفضل والسعة فإذا كان معناه الغنى واحتمل وجهين أحدهما حصول الشيء له يكون الحرة تحته والثاني غنى المال وقدرته على تزوج حرة وإذا كان معناه الفضل احتمل إرادة الغنى لأن الفضل يوجب ذلك والثاني اتساع قلبه لتزوج الحرة والانصراف عن الأمة وإنه إن لم يتسع قلبه لذلك وخشى الإقدام من نفسه على محظور جاز له أن يتزوجها وإن كان موسراً على ما روى عن عطاء وجابر بن زيد وإبراهيم هذه الوجوه كلها تحتملها الآية وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن ابن عباس وجابر وسعيد بن جبير والشعبي ومكحول لا يتزوج الأمة إلا أن لا يجد

طولا إلى الحرة وروى عن مسروق والشعبي قال نكاح الأمة بمنزلة الميتة والدم ولحم الخنزير لا يحل إلا للمضطر وروى عن على وأبى جعفر ومجاهد وسعيد بن جبير وسعيد ابن المسيب رواية وإبراهيم والحسن رواية والزهرى قالوا ينكح الأمة وإن كان موسراً وعن عطاء وجابر بن زيد أنه إن خشى أن يزنى بها تزوجها وروى عن عطاء أنه يتزوج الأمة على الحرة وعن عبد الله بن مسعود قال لا يتزوج الأمة على الحرة إلا المملوك وقال عمر وعلى وسعيد بن المسيب ومكحول فى آخرين لا يتزوج الأمة على الحرة وقال إبراهيم يتزوج الأمة على الحرة إذا كان له منها ولد وقال إذا تزوج أمة وحرة فى عقد واحد بطل نكاحهما جميعاً وقال ابن عباس ومسروق إذا تزوج حرة فهو طلاق الأمة وقال إبراهيم رواية يفرق بينه وبين الأمة إلا أن يكون له منها ولد وقال الشعبى إذا وجد الطول إلى الحرة بطل نكاح الأمة وروى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال لا تنكح الأمة على الحرة إلا أن تشاء الحرة ويقسم للحرة يومين وللأمة يوماً . قال أبو بكر وهذا يدل على أنه كان لا يرى تزويج الأمة على الحرة جائزاً إن لم ترض الحرة . واختلفوا فيمن يجوز أن يتزوج من الإماء فروى ابن عباس أنه قال لا يتزوج من الإماء أكثر من واحدة وقال إبراهيم ومجاهد والزهرى يجمع أربع إماء إن شاء فاختلف السلف فى نكاح الأمة على هذه الوجوه واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك أيضاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد للرجل أن يتزوج أمة إذا لم تكن تحته حرة وإن وجد طولا إلى الحرة ولا يتزوجها إذا كانت تحته حرة وقال سفيان والثورى إذا خشى على نفسه فى المملوكة فلا بأس بأن يتزوجها وإن كان موسراً ومالك والليث والأوزاعى والشافعى الطول المال فإذا وجد طولا إلى الحرة لا يتزوج أمة وإن لم يجد طولا لم يتزوجها أيضاً حتى يخشى العنت على نفسه واتفق أصحابنا والثورى والأوزاعى والشافعى أنه لا يجوز له أن يتزوج أمة وتحته حرة ولا يفرقون بين إذن الحرة فى ذلك وغير إذنها وقال ابن وهب عن مالك لا بأس أن يتزوج الرجل الأمة على الحرة والحرة بالخيار وقال ابن القاسم عنه فى الأمة تنكح على الحرة أرى أن يفرق بينهما ثم رجع وقال تخير الحرة إن شاءت أقامت وإن شاءت فارقت قال وسئل مالك عن رجل تزوج أمة وهو ممن يجد طولا إلى الحرة قال أرى أن يفرق بينهما فقيل له إنه يخاف العنت قال

السوط يضرب به ثم خففه بعد ذلك قال وقال مالك إذا تزوج العبد أمة على حرة فلا خيار للحرة لأن الأمة من نسائه وقال عثمان البتي لا بأس أن يتزوج الرجل الأمة على الحرة ، والدليل على جواز نكاح الأمة وإن قدر على تزويج الحرة إذا لم تكن تحته قول الله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم] قد حوت هذه الآية الدلالة من وجهين على جواز تزويج الأمة مع القدرة على نكاح الحرة أحدهما إباحة النكاح على الإطلاق في جميع النساء من العدد المذكور من غير تخصيص لحرة من أمة والثاني قوله تعالى في نسق الخطاب [أو ما ملكت أيمانكم] ومعلوم أن قوله [أو ما ملكت أيمانكم] غير مكتف بنفسه في إفادة الحكم وأنه مفتقر إلى ضمير وضميره هو ما تقدم ذكره مظهراً في الخطاب وهو عقد النكاح فكان تقديره فاعقدوا نكاحا على ما طاب لكم من النساء أو ما ملكت أيمانكم وغير جائز إضمار الوطء فيه إذ لم يتقدم له ذكر فثبت بدلالة هذه الآية أنه مخير بين تزويج الأمة أو الحرة ، فإن قيل قوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] إباحة معقودة بشرط وهي أن تكون مما طاب لنا فدل على أنه مما طاب حتى يجوز العقد وهو إذا كان كذلك كان بمنزلة المجمل المفتقر إلى البيان ، قيل له قوله تعالى [ما طاب لكم] يحتمل وجهين أحدهما أن يكون معناه ما استطبتموه فيكون مفيداً للتخيير كقول القائل اجلس ما طاب لك في هذه الدار وكل ما طاب لك من هذا الطعام فيفيد تخييره في فعل ما شاء منه والوجه الآخر ما حل لكم فإن كان المراد الوجه الأول فقد اقتضى تخييره في نكاح من شاء وذلك عموم في الحرائر والإماء وإن كان معناه ما حل لكم فإنه قد عقبه ببيان ما طاب لكم منها وهو قوله تعالى [مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم] فقد خرج بذلك عن حيز الإجمال إلى حيز العموم واستعمال العموم واجب كيف تصرفت الحال وعلى أنها لو كانت محتملة للعموم والإجمال جميعاً لكان حملها على معنى العموم أولى لإمكان استعماله ومتى أمكننا استعمال حكم اللفظ على وجه فعلينا استعماله ويدل عليه قوله تعالى [وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم] وذلك عموم في الحرائر والإماء ويدل عليه قوله تعالى [اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من

الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] والإحصان اسم يقع على الإسلام وعلى العقد يدل عليه قوله تعالى [فإذا أحصن] روى عن بعض السلف فإذا أسلمن وقال بعضهم فإذا تزوجن ومعلوم أنه لم يرد به التزويج في هذا الموضع فثبت أنه أراد العفاف وذلك عموم في الحرائر والإماء وقوله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] هو عموم أيضاً في تزويج الإماء الكتابيات ويدل عليه قوله تعالى [وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم] وذلك عموم يوجب جواز نكاح الإماء كما اقتضى جواز نكاح الحرائر ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم] ومحال أن يخاطب بذلك إلا من قدر على نكاح المشركة الحرة ومن وجد طولا إلى الحرة المشركة فهو يجد طولا إلى الحرة المسلمة فاقتضى ذلك جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة المسلمة كما اقتضاه مع وجوده إلى الحرة المشركة ه ويدل عليه من طريق النظر أن القدرة على نكاح امرأة لا تحرم نكاح أخرى كالقدرة على تزويج البنت لا يحرم تزويج الأم والقدرة على نكاح المرأة لا يحرم نكاح أختها فوجب على هذا أن لا تمنع قدرته على نكاح الحرة من تزويج الأمة بل الأمة أيسر أمراً في ذلك من الأختين والأم والبنت والدليل عليه جواز اجتماع الحرة والأمة تحته عند جميع فقهاء الأمصار وامتناع اجتماع الأم والبنت والأختين تحته فلما لم يكن إمكان تزويج البنت الذي هو أغلظ حكماً مانعاً من الأم الحرة والأمة وجب أن لا يكون لإمكان تزوج الحرة تأثير في منع نكاح الأمة ه واحتج من خالف في ذلك بقوله تعالى [فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ـ إلى قوله تعالى ـ ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم] وأنه أباح نكاح الأمة بشرط عدم الطول إلى الحرة وخشية العنت فلا تجوز استباحته إلا بوجود الشرطين جميعاً وهذه الآية قاضية على ما تلوت من الآي لما فيها من بيان حكم الأمة في التزويج ه قيل له ليس في هذه الآية حظر نكاح الأمة في حال وجود الطول إلى الحرة وإنما فيها إباحته في حال عدم الطول إليها وسائر الآي التي تلونا يقتضي إباحة نكاحها في سائر الأحوال فليس في أحدهما ما يوجب تخصيص الأخرى لورودهما جميعاً في حكم الإباحة وليس في واحدة منهما حظر فلا يجوز أن يقال إن هذه مخصصة لها والجميع وارد في حكم واحد ه فإن قيل

هذا كقوله تعالى [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا] فكان مقتضى جميع ذلك امتناع جوازه مع وجود ماقبله ، قيل له لأنه جعل الفرض بدياً عتق رقبة فاقتضى ذلك أن يكون الفرض هو العتق لاغير فلما نقله عند عدم الرقبة إلى الصيام اقتضى ذلك أن لايجزى غيره إذا عدم الرقبة فلما قال [فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا] كان حكم الكفارة مقصوراً على المذكور في الآية على ما اقتضته من الترتيب وليس معك آية تحظر نكاح الإماء حتى إذا ذكرت إباحتهن بشرط وحال كان عدم الشرط والحال موجباً لحظرهن بل سائر الآي الواردة في إباحة النكاح ليس فيها فرق بين الحرائر والإماء فليس إذاً في قوله [ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات] دلالة على حظرهن عند وجود الطول إلى الحرة ، وذكر إسماعيل بن إسحاق هذه الآية وذكر اختلاف السلف فيها ثم ذكر قول أصحابنا في تجويزهم نكاح الأمة مع القدرة على تزويج الحرة فقال وهذا قول تجاوز فساده ولا يحتمل التأويل لأنه محظور في الكتاب إلا من الجهة التي أبيحت ، قال أبو بكر قوله لا يحتمل التأويل خلاف الإجماع وذلك لأن الصحابة قد اختلفوا فيه وقد حكينا أقاويلهم ولولا خشية الإطالة لذكرنا أسانيدها ولو كان لا يحتمل التأويل لما قال به من قال من السلف إذ غير جائز لأحد تأويل آية على معنى لا تحتمله ، وقد ظهر هذا الاختلاف في السلف فلم ينكر بعضهم على بعض القول فيها على الوجوه التي اختلفوا فيها ولو كان هذا القول غير محتمل ولا يسوغ التأويل فيه لأنكره من لم يقل به منهم على قائليه فإذا كان هذا القول مستفيضاً فيهم من نكير ظهر من أحد منهم على قائليه فقد حصل بإجماعهم تسويغ الاجتهاد فيه واحتمال الآية للتأويل الذي تأولناه فقد بان بما وصفنا أن إنكاره لاحتمال التأويل غير صحيح وأما قوله إنه محظور في الكتاب إلا من الجهة التي أبيحت فإنه لايخلو من أن يريد أنه محظور فيه نصاً أو دليلا فإن ادعى نصاً طولب بتلاوته وإظهاره ولا سبيل له إلى ذلك وإن ادعى على ذلك دليلا طولب بإيجاده وذلك معدوم فلم يحصل من قوله إلا على هذه الدعوى لنفسه والتعجب من قول خصمه اللهم إلا أن يزعم أن تخصيصه الإباحة بهذه الحال والشرط دليل على حظر ماعداه فإن كان إلى هذا ذهب فإن هذا دليل يحتاج إلى دليل وما نعلم أحداً استدل بمثله قبل الشافعي ولو كان هذا دليلا لكانت

الصحابة أولى بالسبق إلى الاستدلال به فى هذه المسألة ونظائرها من المسائل مع كثرة ما اختلفوا فيه من أحكام الحوادث التى لم يخل كثير منها من إمكان الاستدلال عليها بهذا الضرب كما استدلوا عليها بالقياس والاجتهاد وسائر ضروب الدلالات وفى تركهم الاستدلال بمثله دليل على أن ذلك لم يكن عندهم دليلا على شىء فإذا لم يحصل إسماعيل من قوله هو محظور فى الكتاب على حجة ولا شبهة ه وقد حكى داود الأصبهانى أن إسماعيل سئل عن النص ما هو فقال النص ما اتفقوا عليه فقيل له فكل ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنص فقال القرآن كله نص فقيل له فلم اختلف أصحاب محمد النبى ﷺ والقرآن كله نص فقال داود ظلمه السائل ليس مثله يسئل عن هذه المسئلة هو أقل من أن يبلغ عليه هذا الموضع فإن كانت حكاية داود عنه صحيحة فإن ذلك لا يليق بإنكاره على القائلين بإباحة نكاح الأمة مع إمكان تزوج الحرة لأنه حكى عنه أنه قال مرة ما اتفقوا عليه فهو نص وقال مرة القرآن كله نص وليس فى القرآن ما يخالف قولنا ولا اتفقت الأمة أيضاً على خلافه وفى حكاية داود هذا عن إسماعيل عهدة وهو غير أمين ولا ثقة فيما يحكيه وغير مصدق على إسماعيل خاصة لأنه كان نفاه من بغداد وقذفه بالعظائم وما أظن تعجب إسماعيل من قولنا إلا من جهة أنه كان يعتقد فى مثله أنه دلالة على حظر ما عدا المذكور وقد بينا أن ذلك ليس بدليل واستقصينا القول فيه أصول الفقه ومما يدل على صحة قولنا أن خوف العنت وعدم الطول ليسا بضرورة لأن الضرورة ما يخاف فيها تلف النفس وليس فى فقد الجماع تلف النفس وقد أبيح له نكاح الأمة فإذا جاز نكاح الأمة فى غير ضرورة فلا فرق بين وجود الطول وعدمه إذ عدم الطول ليس بضرورة فى التزوج إذ لا تقع لأحد ضرورة إلى التزوج إلا أن يكره عليه بما يوجب تلف النفس أو بعض الأعضاء ويدل على أن الإباحة المذكورة فى الآية غير معقودة بضرورة قوله فى نسق الخطاب [أن تصبروا خير لكم] وما اضطر إليه الإنسان من ميتـــة أو لحم خنزير أو نحوه لا يكون الصبر عليه خيراً له لأنه لو صبر عليه حتى مات كان عاصياً وأيضاً فليس النكاح بفرض حتى تعتبر فيه الضرورة وأصله تأديب وندب وإذا كان كذلك وقد جاز فى غير الضرورة وجب أن يجوز فى حال وجود الطول كما أجاز فى حال عدمه وقوله تعالى [بعضكم من بعض] فى نسق التلاوة قيل فيه إن كلكم من آدم وقيل فيه كلكم مؤمنون يدل على

أنه أراد المساواة بينهم فى النكاح وهذا يدل على وجوب التسوية بين الحرة والأمة إلا
فيما تقوم فيه دلالة التفضيل وأما من قال إن نكاح الحرة طلاق للأمة فقوله واه ضعيف
لا مساغ له فى النظر لأنه لو كان كما ذكر لوجب أن يكون الطول إلى الحرة فاسخاً لنكاح
الأمة كما قال الشعبى كالتيمم إذا وجد الماء ينتقض تيممه توضأ أو لم يتوضأ وقد روى
عن أبى يوسف أنه تأول قوله تعالى [ومن لم يستطع منكم طولا] على عدم الحرة فى
ملكه وأن وجود الطول هو كون الحرة تحته وهذا التأويل سائغ لأن من ليس عنده حرة
فهو غير مستطيع للطول إليها إذ لا يصل إليها ولا يقدر على وطئها فكان وجود الطول
عنده هو ملك وطء الحرة وهو أولى بمعنى الآية من تأول من تأوله على القدرة على تزوجها
لأن القدرة على المال لا توجب له ملك الوطء إلا بعد النكاح فوجود الطول بحال ملك
الوطء أخص منه بوجود المال الذى به يتوصل إلى النكاح ويدل عليه أنا وجدنا لملك
وطء الزوجة تأثيراً فى منع نكاح أخرى ولم نجد هذه المزية لوجود المال فإذاً لا حظ
لوجود المال فى منع نكاح الأمة فتأويل أبى يوسف الآية على ملك وطء الحرة أصح من
تأويل من تأولها على ملك المال فإن قيل وجود ثمن رقبة الظهار كوجود الرقبة فى ملكه
فهلا كان وجود مهر الحرة كوجود نكاحها ه قيل له هذا خطأ منتقض من وجوه
أحدها أنك لم تعقده بمعنى يوجب الجمع بينهما وبدلالة يدل بها على صحة المعنى وما خلا
من ذلك من دعوى الخصم فهو ساقط غير مقبول والثانى أن ذلك يوجب أن يكون وجود
مهر امرأة فى ملكه كوجود نكاحها فى منع تزويج أمها أو أختها فلما لم يكن ذلك بان به
فساد ما ذكرت وعلى أن الرقبة ليست عوضاً للنكاح لأن الرقبة فرض عليه عتقها
وغير جائز له الانصراف عنها مع وجودها وجائز للرجل أن لا يتزوج مع الإمكان
فلما كان كذلك كان وجود ثمن الرقبة فى ملكه كوجودها إذ كانت فرضاً هو مأمور
بعتقها على حسب الإمكان وليس النكاح بفرض فيلزمه التوصل إليه لوجود المهر
فليس إذاً لوجود المهر فى ملكه تأثير فى منع نكاح الأمة وكان واجده بمنزلة من لم يجد
وإنما قال أصحابنا إنه لا يتزوج الأمة على الحرة لما روى الحسن ومجاهد عن النبى ﷺ أنه
قال لا تنكح الأمة على الحرة ولولا ما ورد من الأثر لم يكن تزويج الأمة على الحرة
محظوراً إذ ليس فى القرآن ما يوجب حظره والقياس يوجب إباحته ولكنهم اتبعوا

الأثر فى ذلك والله تعالى أعلم .

باب نكاح الأمة الكتابية

قال أبو بكر اختلف أهل العلم فيه فروى عن الحسن ومجاهد وسعيد بن عبدالعزيز وأبى بكر بن عبد الله بن أبى مريم كراهة ذلك وهو قول الثورى وقال أبو ميسرة فى آخرين يجوز نكاحها وهو قول أبى حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وروى عن أبى يوسف أنه كرهه إذا كان مولاها كافراً والنكاح جائز ويشبه أن يكون ذهب إلى أن ولدها يكون عبداً لمولاها وهو مسلم بإسلام الأب كما يكره بيع العبد المسلم من الكافر وقال مالك والأوزاعى والشافعى والليث بن سعد لا يجوز النكاح والدليل على جوازه جميع ما ذكرنا من عموم الآى فى الباب الذى قبله الموجبة لجواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة ودلالتها على جواز نكاح الأمة الكتابية كهى على إباحة نكاح المسلمة وعما يختص منها بالدلالة على هذه المسألة قوله عز وجل [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وروى جرير عن ليث عن مجاهد فى قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قال العفائف وروى هشيم عن مطرف عن الشعبى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قال إحصانها أن تغتسل من الجنابة وتحصن فرجها من الزنا فثبت بذلك أن اسم الإحصان قد يتناول الكتابية قال تعالى [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] فاستثنى ملك اليمين من المحصنات فدل على أن الاسم يقع عليهن لولا ذلك لما استثناهن وقال تعالى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة] فأطلق اسم الإحصان فى هذا الموضع على الإماء ولما ثبت أن اسم المحصنات يقع على الكتابيات من الحرائر والإماء وأطلق الله نكاح الكتابيات المحصنات بقوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] كان عاما فى الحرائر والإماء منهن فإن احتجوا بقوله [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] وكانت هذه مشركة وقال فى آية أخرى [ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات] فكانت إباحة نكاح الإماء مقصورة على المسلمات منهن دون الكتابيات وجب أن يكون نكاح الإماء الكتابيات باقياً فى حكم الحظر قيل له إطلاق اسم المشركات لا يتناول الكتابيات وإنما يقع على عبدة الأوثان دون غيرهم لأن الله تعالى

قد فرق بينهما فى قوله [لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين] فعطف المشركين على أهل الكتاب وهذا يدل على أن إطلاق الاسم إنما يتناول عبدة الأوثان دون غيرهم فلم يعم الكتابيات فغير جائز الاعتراض به فى حظر نكاح الإماء الكتابيات وأيضاً فلا خلاف بين فقهاء الأمصار أن قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قاض على قوله [ولا تنكحوا المشركات] وذلك لأنهم لا يختلفون فى جواز نكاح الحرائر الكتابيات فليس يخلو حينئذ قوله [ولا تنكحوا المشركات] من أن يكون عاماً فى إطلاقه للكتابيات والوثنيات أو أن يكون إطلاقه مقصوراً على الوثنيات دون الكتابيات فإن كان الإطلاق إنما يتناول الوثنيات دون الكتابيات فالسؤال نازلا بعده فيكون مستعملا أيضاً أو أن يكون حظر نكاح المشركات متأخراً عن إباحة ساقط فيه إذ ليس بناف فيه لنكاح الكتابيات وإن كان الإطلاق ينتظم الصنفين جميعاً لو حملنا على ظاهره فقد اتفقوا أنه مرتب على قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] لاتفاق الجميع على استعماله معه فى الحرائر منهن وإذا كان كذلك لم يخل من أن تكون الآيتان نزلتا معاً أو أن تكون إباحة نكاح الكتابيات متأخراً عن حظر نكاح المشركات أو أن يكون حظر نكاح المشركات متأخراً عن إباحة نكاح الكتابيات فإن كانتا نزلتا معاً فهما مستعملتان جميعاً على جهة ترتيب حظر نكاح المشركات على إباحة نكاح الكتابيات أو أن يكون نكاح الكتابيات نكاح الكتابيات فإن كان كذلك فإنه ورد مرتباً على إباحة نكاح الكتابيات فالإباحة مستعملة فى الأحوال كلها كيف تصرفت الحال على أنه ولا خلاف أن قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] نزل بعد تحريم نكاح المشركات لأن آية تحريم المشركات فى سورة البقرة وإباحة نكاح الكتابيات فى سورة المائدة وهى نزلت بعدها فهى قاضية على تحريم المشركات إن كان إطلاق اسم المشركات يتناول الكتابيات ثم لما تفرق الآية المبيحة لنكاح الكتابيات بين الحرائر منهن وبين الإماء واقتضى عمومها الفريقين منهن وجب استعمالها فيهما جميعاً وأن لا يعترض بتحريم نكاح المشركات عليهن كما لم يجز الاعتراض به على الحرائر منهن وأما تخصيص الله تعالى المؤمنات من الإماء فى قوله [من فتياتكم المؤمنات] فقد بينا فى المسئلة المتقدمة أن التخصيص بالذكر

لا يدل على أن ما عدا المخصوص حكمه بخلافه ، فإن قيل لا يصح الاحتجاج بقوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] فى إباحة النكاح وذلك لأن الإحصان اسم مشترك يتناول معانى مختلفة وليس بعموم فيجرى على مقتضى لفظه بل هو مجمل موقوف الحكم على البيان فما ورد به البيان من توقيف أو اتفاق صرنا إليه وكان حكم الآية مقصوراً عليه وما لم يرد به بيان فهو على إجماله لا يصح الاحتجاج بعمومه فلما اتفق الجميع على أن الحرائر من الكتابيات مرادات به استعملنا حكم الآية فيهن ولما لم تقم الدلالة على إرادة الإماء الكتابيات احتجنا فى إثباتها إلى دليل من غيرها ، قيل له لما روى عن جماعة من السلف فى قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب] إنهن العفائف منهن إذا كان اسم الإحصان يقع على العفة وجب اعتبار عموم اللفظ فى جميع العفائف إذ قد ثبت أن العفة مرادة بهذا الإحصان وما عدا ذلك من ضروب الإحصان لم تقم الدلالة على أنها مرادة وقد اتفقوا على أنه ليس من شرط هذا الإحصان استكمال شرائطه كلها فما وقع عليه الاسم واتفق الجميع أنه مراد أثبتناه وما عداه يحتاج مثبته شرطاً فى الإباحة إلى دلالة فإن قيل اسم الإحصان يقع على الحرية فما أنكرت أن يكون المراد بقوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] الحرائر منهن قيل له لما كان معلوماً أنه لم يرد بذكر الإحصان فى هذا الموضع استيفاء شرائطه لم يجز لأحد أن يقتصر بمعنى الإحصان فيه على بعض ما يقع عليه الاسم دون بعض بل إذا تناوله الاسم من وجه وجب اعتبار عمومه فيه فلما كانت الأمة قد يتناولها اسم الإحصان على الإطلاق فى بعض الوجوه من طريق العفة أو غيرها جاز اعتبار عموم اللفظ فيه وإذا جاز لك أن تقتصر باسم الإحصان على الحرية دون غيرها فجائز لغيرك أن يقتصر به على العفاف دون غيره وغير جائز لنا إجمال حكم اللفظ مع إمكان استعماله على العموم وقد أطلق الله اسم الإحصان على الأمة فقال تعالى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] فقال بعضهم أراد فإذا أسلمن وقال بعضهم فإذا تزوجن فكان اعتبار هذا العموم سائغاً فى إيجاب الحد عليهن وقد قال فى الآية [والمحصنات من المؤمنات] ولم يرد به حصول جميع شرائط الإحصان وإنما أراد به العفائف منهن وحرم ذوات الأزواج بقوله [والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم] فكان عموماً فى تحريم الأزواج إلا

ما استثناهن فكذلك قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] لا يمنع ذكر الإحصان فيه من اعتبار عمومه فيمن يقع عليه الاسم من جهة العفاف على ماروى عن السلف ٥ ومن جهة النظر أنه لا خلاف بين الفقهاء في إباحة وطء الأمة الكتابية بملك اليمين وكل من جاز وطؤها بملك اليمين جاز وطؤها بملك النكاح على الوجه الذى يجوز عليه نكاح الحرة المنفردة ألا ترى أن المسلمة لما جاز وطؤها بملك اليمين جاز وطؤها بالنكاح وأن الأخت من الرضاعة وأم المرأة وحليلة الابن وما نكح الآباء لما لم يجز وطؤهن بملك اليمين حرم وطؤهن بالنكاح فلما اتفق الجميع على جواز وطء الأمة الكتابية بملك اليمين وجب جواز وطئها بالنكاح على الوجه الذى يجوز فيه وطء الحرة المنفردة فإن قيل قد يجوز وطء الأمة الكتابية بملك اليمين ولا يجوز بالنكاح كما إذا كانت تحته حرة قيل له لم نجعل ماذكرنا علة لجواز نكاحها في سائر الأحوال وإنما جعلناه علة لجواز نكاحها منفردة غير مجموعة إلى غيرها ألا ترى أن الأمة المسلمة يجوز نكاحها منفردة ولو كانت تحته حرة لما جاز نكاحها لأنه لم يجز نكاحها من طريق جمعها إلى الحرة كما لا يجوز نكاحها لو كانت أختها تحته وهي أمة فعلتنا صحيحة مستمرة جارية في معلولاتها غير لازم علينا ما ذكرت إذ كانت منصوبة لجواز نكاحها منفردة غير مجموعة إلى غيرها وبالله التوفيق .

باب نكاح الأمة بغير إذن مولاها

قال الله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن] قال أبو بكر قد اقتضى ذلك بطلان نكاح الأمة إلا أن بإذن سيدها وذلك لأن قوله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن] يدل على كون الإذن شرطاً في جواز النكاح وإن لم يكن النكاح واجباً وهو مثل قوله ﷺ من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم أن السلم ليس بواجب ولكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وإن لم يكن حتما فعليه إذا أراد أن يتزوج الأمة أن لا يتزوجها إلا بإذن سيدها وقد روى عن النبي ﷺ هذا المعنى في نكاح العبد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال أخبرنا معلى قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا القاسم بن عبد الواحد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر قال قال رسول الله ﷺ إذا تزوج العبد بغير إذن مولاه فهو عاهر حدثنا عبد

الباقي قال حدثنا محمد بن الخطابي قال حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين قال حدثنا الحسن بن صالح عن عبدالله بن محمد بن عقيل قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله ﷺ أيما عبد تزوج بغير إذن سيده زنا وروى هشيم عن يونس عن نافع أن مملوكا لابن عمر تزوج بغير إذنه فضربهما وفرق بينهما وأخذ كل شيء أعطاها وقال الحسن وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبي إذا تزوج العبد بغير إذن مولاه فالأمر إلى المولى إن شاء أجاز وإن شاء رد وقال عطاء نكاح العبد بغير إذن سيده ليس بزنا لكنه أخطأ السنة وروى قتادة عن خلاس أن غلاما لأبي موسى تزوج بغير إذنه فرفع ذلك إلى عثمان ففرق بينهما وأعطاها الخمسين وأخذ ثلاثة أخماس قال أبو بكر واتفق من ذكرنا قوله من السلف أنه لا حد عليهما وإنما روى الحد عن ابن عمر وجائز أن يكون جلدهما تعزيراً لا حداً فظن الراوي أنه حد واتفق علي وعمر في المتزوجة في العدة أنه لا حد عليها ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفهما في ذلك والعبد الذي تزوج بغير إذن مولاه أيسر أمراً من المتزوجة في العدة لأن ذلك نكاح تلحقه الإجازة عند عامة التابعين وفقهاء الأمصار ونكاح المعتدة لا تلحقه إجازة عند أحد وتحريم نكاح المعتدة منصوص عليه في الكتاب في قوله تعالى [ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله] وتحريم نكاح العبد من جهة خبر الواحد والنظر ه فإن قيل قال النبي ﷺ في العبد يتزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر وقد قال ﷺ وللعاهر الحجر ه قيل له لا خلاف أن العبد غير مراد بقوله وللعاهر الحجر لأنه لا يرجم إذا زنى وإنما سماه عاهراً على المجاز والتشبيه بالزاني لإقدامه على وطء محظور وقال النبي ﷺ العينان تزنيان والرجلان تزنيان وذلك مجاز فكذلك قوله في العبد وأيضاً فقد قال أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر ولم يذكر الوطء ولا خلاف أنه لا يكون عاهراً بالتزوج فدل أن إطلاقه ذلك كان على وجه المجاز تشبيهاً له بالعاهر ه وقوله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن] يدل على أن للمرأة أن تزوج أمتها لأن قوله [أهلهن] المراد به الموالي لأنه لا خلاف أنه لا يجوز لها أن تتزوج بغير مولاها وأنه لا اعتبار بإذن غير المولى إذا كان المولى بالغاً عاقلا جائز التصرف في ماله وقال الشافعي لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها وإنما توكل غيرها بالتزويج وهو قول يرده ظاهر الكتاب لأن الله تعالى لم يفرق بين عقدها التزويج وبين عقد غيرها بإذنها ويدل على أنها إذا أذنت لامرأة أخرى في

تزويجها أنه جائز لأنها تكون منكوحة بإذنها وظاهر الآية مقتض لجواز نكاحها بإذن مولاها فإذا وكل مولاها أو مولاتها امرأة بتزويجها وجب أن يجوز ذلك لأن ظاهر الآية قد أجازه ومن منع ذلك فإنما خص الآية بغير دلالة وأيضاً فإن كانت هي لا تملك عقد النكاح عليها فغير جائز توكيلها غيرها به لأن توكيل الإنسان إنما يجوز فيما يملكه فأما مالا يملكه فغير جائز توكيل غيره في العقود التي تتعلق أحكامها بالموكل دون الوكيل وقد يصح عندنا توكيل من لا يصح عقده إذا عقد في العقود التي تتعلق أحكامها بالوكيل دون الموكل وهي عقود البياعات والإجارات فأما عقد النكاح إذا وكل به فإنما يتعلق حكمه بالموكل دون الوكيل ألا ترى أن الوكيل بالنكاح لا يلزمه المهر ولا تسليمه البضع فلو لم تكن المرأة مالكة لعقد النكاح لما صح توكيلها به لغيرها إذ كانت أحكام العقود غير متعلقة بالوكيل فلما صح توكيلها به مع تعلق أحكامه بها دون الوكيل دل على أنها تملك العقد وهذا أيضاً دليل على أن الحرة تملك عقد النكاح على نفسها كما جاز توكيلها على غيرها به وهو وليها وقوله تعالى [وآتوهن أجورهن بالمعروف] يدل على وجوب مهرها إذا نكحها سمى لها مهراً أو لم يسم لأنه لم يفرق بين من سمى وبين من لم يسم في إيجابه المهر ويدل على أنه قد أريد به مهر المثل قوله تعالى [بالمعروف] وهذا إنما يطلق فيما كان مبنياً على الاجتهاد وغالب الظن المعتاد والمتعارف كقوله تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] وقوله تعالى [وآتوهن أجورهن] يقتضي ظاهره وجوب دفع المهر إليها والمهر واجب للمولى دونها لأن المولى هو المالك للوطء الذي أباحه للزوج بعقد النكاح فهو المستحق لبدله كما لو آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجرة دونها كذلك المهر ومع ذلك فإن الأمة لا تملك شيئاً فلا تستحق قبض المهر . ومعنى الآية على أحد وجهين إما أن يكون المراد إعطاؤهن المهر بشرط إذن المولى فيه فيكون الإذن المذكور بدياً مضمراً في إعطائها المهر كما كان مشروطاً في التزويج فيكون تقديره فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بإذنهم فيدل ذلك على أنه غير جائز إعطاؤهن المهر إلا بإذن المولى وهو كقوله تعالى [والحافظين فروجهم والحافظات] والمعنى والحافظات فروجهن وقوله تعالى [والذاكرين الله كثيراً والذاكرات] ومعناه والذاكرات الله وتكون دلالة هذا الضمير ما في الآية من نفي ملكها لتزويجها نفسها

وإن المولى أملك بذلك منها وقوله تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] فنفى ملكه نفياً عاماً وفيه الدلالة على أن الأمة لا تستحق مهرها ولا تملكه والوجه الآخر أن يكون أضاف الإعطاء إليهن والمراد المولى كما لو تزوج صبية صغيرة أو أمة صغيرة بإذن الأب والمولى جاز أن يقال أعطهما مهريهما ويكون المراد إعطاء الأب أو المولى ألا ترى أنه يصح أن يقال لمن عليه دين ليتيم قد مطله به أنه مانع لليتيم حقه وإن كان اليتيم لا يستحق قبضه ويقال أعط اليتيم حقه وقال تعالى [وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل] وقد انتظم ذلك الصغار والكبار من أهل هذه الأصناف وإعطاء الصغار إنما يكون بإعطاء أوليائهم فكذلك جائز أن يكون المراد بقوله [وآتوهن] إيتاء من يستحق ذلك من مواليهن * وزعم بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها وأن المولى إذا آجرها للخدمة كان هو المستحق الأجر دونها واحتج للمهر بقوله تعالى [وآتوهن أجورهن] وقد بينا وجه ذلك ومعناه وعلى أنه إن كان المهر يجب لها لأنه بدل بضعها فكذلك يجب أن تكون الأجرة لها لأنه بدل منافعها ومن حيث كان المولى هو المالك لمنافعها كما كان مالكا لبضعها فمن استحق الأجرة دونها فواجب أن يستحق قبض المهر دونها لأنه بدل ملك المولى لا ملكها لأنها لا تملك منافع بضعها ولا منافع بدنها والمولى هو العاقد في الحالين وبه تمت الإجارة والنكاح فلا فرق بينهما * وحكى هذا القائل أن بعض العراقيين أجاز أن يزوج المولى أمته عبده بغير صداق وهذا خلاف الكتاب زعم * قال أبو بكر ما أشد إقدام مخالفينا على الدعاوى على الكتاب والسنة ومن راعى كلامه وتفقد ألفاظه قلت دعاويه بما لا سبيل له إلى إثباته فإن كان هذا القائل إنما أراد أنهم أجازوا أن يزوج أمته عبده بغير تسمية مهر فإن كتاب الله تعالى قد حكم بجواز ذلك في قوله [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة] فحكم بصحة الطلاق في نكاح لا مهر فيه مسمى فدعواه أن ذلك خلاف الكتاب قد أكذبها الكتاب وإن كان مراده أنهم قالوا إنه لا يثبت مهر ويستبيح بضعها بغير بدل فهذا ما لا نعلم أحداً من العراقيين قاله فحصل هذا القائل على معنيين باطلين إحداهما دعواه على الكتاب وقد بينا أن الكتاب بخلاف ما قال والثاني دعواه على بعض العراقيين ولم يقل أحد منهم ذلك بل قولهم في ذلك أنه إذا تزوج أمته من عبده وجب لها

المهر بالعقد لامتناع استباحة البضع بغير بدل ثم يسقط في الثاني حين يستحقه المولى لأنها لا تملك والمولى هو الذي يملك مالها ولا يثبت للمولى على عبده دين فههنا حالان إحداهما حال العقد يثبت فيها المهر على العبد والحال الثانية هي حال انتقاله إلى المولى بعد العقد فيسقط كما أن رجلا لو كان له على آخر مال فقضاه كان قبضه حالان إحداهما حال قبضه فيملكه مضمونا بمثله ثم يصير قصاصاً بماله عليه وكما نقول في الوكيل في الشرى أن المشترى انتقل إليه بالعقد ولا يملكه وينتقل في الثاني ملكه إلى الموكل ولذلك نظائر كثيرة لا يفهمها إلا من ارتاض بالمعاني الفقهية وجالس أهل فقه هذا الشأن وأخذ عنهم ، قوله تعالى [محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان] يعني والله أعلم فانكحوهن محصنات غير مسافحات وأمر بأن يكون العقد عليها بالنكاح صحيح وأن لا يكون وطؤها على وجه الزنا لأن الإحصان ههنا بالنكاح والسفاح الزنا] ولا متخذات أخدان [يعني لا يكون وطؤها على حسب ما كانت عليه عادة أهل الجاهلية في اتخاذ الأخدان قال ابن عباس كان قوم منهم يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفي منه والخدن هو الصديق للمرأة يزني بها سراً فنهى الله تعالى عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن وزجر عن الوطء إلا عن نكاح صحيح أو ملك يمين وسمى الله الإماء الفتيات بقوله [من فتياتكم المؤمنات] والفتاة اسم للشابة والعجوز الحرة لا تسمى فتاة والأمة الشابة والعجوز كل واحدة منهما تسمى فتاة ويقال إنها سميت فتاة وإن كانت عجوزاً لأنها إذا كانت أمة لا توقر توقير الكبيرة والفتوة حال الغرة والحداثة والله أعلم بالصواب .

باب حد الأمة والعبد

قال الله تعالى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] قال أبو بكر قرئ [فإذا أحصن] بفتح الألف وقرئ بضم الألف فروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة أن [أحصن] بالضم معناه تزوجن وعن عمر وابن مسعود والشعبي وإبراهيم [أحصن] بالفتح قالوا معناه أسلمن وقال الحسن يحصنها الزوج ويحصنها الإسلام ، واختلف السلف في حد الأمة متى يجب فقال من تأول قوله [فإذا أحصن] بالضم على التزويج أن الأمة لا يجب عليها الحد وإن أسلمت ما لم تتزوج وهو مذهب ابن عباس والقائلين بقوله ومن تأول قوله [فإذا أحصن] بالفتح على

الإسلام جعل عليها الحد إذا أسلمت وزنت وإن لم تتزوج وهو قول ابن مسعود والقائلين بقوله ، وقال بعضهم تأويل من تأوله على أسلمن بعيد لأن ذكر الإيمان قد تقدم لهن بقوله [من فتياتكم المؤمنات] قال فيبعد أن يقال من فتياتكم المؤمنات فإذا آمن وليس هذا كما ظن لأن قوله [من فتياتكم المؤمنات] إنما هو في شأن النكاح وقد استأنف ذكر حكم آخر غيره وهو الحد فجاز استئناف ذكر الإسلام فيكون تقديره فإذا كن مسلمات فأتين بفاحشة فعليهن هذا لا يدفعه أحد ولو كان ذلك غير سائغ لما تأوله عمر وابن مسعود والجماعة الذين ذكرنا قولهم عليه وليس يمتنع أن يكون الأمران جميعاً من الإسلام والنكاح مرادين باللفظ لاحتماله لهما وتأويل السلف الآية عليهما ، وليس الإسلام والتزويج شرطاً في إيجاب الحد عليها إذا لم تحصن لم يجب لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن قال إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فبيعوها ولو بضفير والضفير الحبل وفي حديث سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في كل مرة فليقم عليها كتاب الله تعالى فأخبر النبي ﷺ بوجوب الحد عليها مع عدم الإحصان فإن قيل فما فائدة شرط الله الإحصان في قوله [فإذا أحصن] وهي محدودة في حال الإحصان وعدمه ، قيل له لما كانت الحرة لا يجب عليها الرجم إلا أن تكون مسلمة متزوجة أخبر الله تعالى أنهن وإن أحصن بالإسلام وبالتزويج فليس عليهن أكثر من نصف حد الحرة ولولا ذلك لكان يجوز أن يتوهم افتراق حالها في حكم وجود الإحصان وعدمه فإذا كانت محصنة يكون عليها الرجم وإذا كانت غير محصنة فنصف الحد فأزال الله تعالى توهم من يظن ذلك وأخبر أنه ليس عليها إلا نصف الحد في جميع الأحوال فهذه فائدة شرط الإحصان عند ذكر حدها ولما أوجب عليها نصف حد الحرة مع الإحصان علمنا أنه أراد الجلد إذ الرجم لا يتنصف وقوله تعالى [فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] أراد به الإحصان من جهة الحرية لا الإحصان الموجب الرجم لأنه لو أراد ذلك لم يصح أن يقال عليها نصف الرجم لأنه لا يتبعض ، وخص الله الأمة بإيجاب نصف حد الحرة عليها إذا زنت

وعقلت الأمة من ذلك أن العبد بمثابتها إذ كان المعنى الموجب لنقصان الحد معقولا من الظاهر وهو الرق وهو موجود في العبد . وكذلك قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات] خص المحصنات بالذكر وعقلت الأمة حكم المحصنين أيضاً في هذه الآية إذا قذفوا إذ كان المعنى في المحصنة العفة والحرية والإسلام فحكموا للرجل بحكم النساء بالمعنى . وهذا يدل على أن الأحكام إذا عقلت بمعان فحيثما وجدت فالحكم ثابت حتى تقوم الدلالة على الاقتصار على بعض المواضع دون بعض .

(فصل) قوله تعالى [فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن] يدل على جواز عطف الواجب على الندب لأن النكاح ندب ليس بفرض وإيتاء المهر واجب ونحوه قوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] ثم قال [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] ويصح عطف الندب على الواجب أيضاً كقوله تعالى [إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى] فالعدل واجب والإحسان ندب وقوله تعالى [ذلك لمن خشي العنت منكم] قال ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك وعطية العوفي هو الزنا وقال آخرون هو الضرر الشديد في دين أو دنيا من قوله تعالى [ودوا ما عنتم] وقوله [لمن خشي العنت منكم] راجع إلى قوله [فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات] وهذا شرط إلى المندوب إليه من ترك نكاح الأمة والاقتصار على تزوج الحرة لئلا يكون ولده عبداً لغيره فإذا خشي العنت ولم يأمن مواقعة المحظور فهو مباح لا كراهة فيه لا في الفعل ولا في الترك ثم عقب ذلك بقوله تعالى [وأن تصبروا خير لكم] فأبان عن موضع الندب والاختيار هو ترك نكاح الأمة رأساً فكانت دلالة الآية مقتضية لكراهية نكاح الأمة إذا لم يخش العنت ومتى خشي العنت فالنكاح مباح إذا لم تكن تحته حرة والاختيار أن يتركه رأساً وإن خشي العنت لقوله [وأن تصبروا خير لكم] وإنما ندب الله تعالى إلى ترك نكاح الأمة رأساً مع خوف العنت لأن الولد المولود على فراش النكاح من الأمة يكون عبداً لسيدها ولم يكره استيلاد الأمة بملك اليمين لأن ولده منها يكون حراً وقد روى عن النبي ﷺ ما يوافق معنى الآية في كراهة نكاح الأمة حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن الفضل بن جابر السقطي قال حدثنا محمد بن عقبة بن هرم السدوسي قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا

الأكفاء وانكحوا هن واختاروا لنطفكم وإياكم والزنج فإنه خلق مشوه قوله انكحوا الأكفاء يدل على نكاح الأمة لأنها ليست بكفؤ للحر وقوله واختاروا لنطفكم يدل على ذلك أيضاً لئلا يصير ولده عبداً مملوكا وماؤه حر فينتقل بتزويجه إلى الرق وروى في خبر آخر عن النبي ﷺ أنه قال تخيروا لنطفكم فإن عرق السوء يدركه ولو بعد حين وقوله تعالى [يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم] يعني والله أعلم يريد ليبين لنا ما بنا الحاجة إلى معرفته والبيان من الله تعالى على وجهين أحدهما بالنص والآخر بالدلالة ولا تخلو حادثة صغيرة ولا كبيرة إلا ولله فيها حكم إما بنص وإما بدليل وهو نظير قوله [ثم إن علينا بيانه] وقوله [هذا بيان للناس] وقوله [وما فرطنا في الكتاب من شيء] وقوله [ويهديكم سنن الذين من قبلكم] من الناس من يقول إن هذا يدل على أن ما حرمه علينا وبين لنا تحريمه من النساء في الآيتين اللتين قبل هذه الآية كان محرما على الذين كانوا من قبلنا من أمم الأنبياء المتقدمين وقال آخرون لا دلالة فيه على اتفاق الشرائع وإنما معناه له يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم وإن كانت العبادات والشرائع مختلفة في أنفسها إلا أنها وإن كانت مختلفة في أنفسها فهي متفقة في باب المصالح وقال آخرون يبين لكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق وغيرهم لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق وقوله تعالى [ويتوب عليكم] يدل على بطلان مذهب أهل الإجبار لأنه أخبر أنه يريد أن يتوب علينا وزعم هؤلاء أنه يريد من المصرين الإصرار ولا يريد منهم التوبة والاستغفار * قوله تعالى [يريد الذين يتبعون الشهوات] فقال قائلون المراد به كل مبطل لأنه يتبع شهوة نفسه فيما وافق الحق أو خالفه ولا يتبع الحق في مخالفة الشهوة وقال مجاهد أراد به الزنا وقال السدي اليهود والنصارى * وقوله [أن تميلوا ميلا عظيما] يعني به العدول عن الاستقامة بالاستكثار من المعصية وتكون إرادتهم للميل على أحد وجهين إما لعداوتهم أو للأنس بهم والسكون إليهم في الإقامة على المعصية فأخبر الله تعالى أن إرادته لنا خلاف إرادة هؤلاء وقد دلت الآية على أن القصد في اتباع الشهوة مذموم إلا أن يوافق الحق فيكون حينئذ غير مذموم في اتباع شهوته إذ كان قصده اتباع الحق ولكن من كان هذا سبيله لا يطلق عليه أنه متبع لشهوته لأن قصده فيه اتباع الحق وافق شهوته أو خالفها * قوله تعالى

[يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً] التخفيف هو تسهيل التكليف وهو خلاف التثقيل وهو نظير قوله تعالى [ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم] وقوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] وقوله تعالى [وما جعل عليكم في الدين من حرج] وقوله تعالى [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] فنفى الضيق والثقل والحرج عنا في الآيات ونظيره قول النبي ﷺ جئتكم بالحنيفة السمحة وذلك لأنه وإن حرم علينا ما ذكرنا تحريمه من النساء فقد أباح لنا غيرهن من سائر النساء تارة بنكاح وتارة بملك يمين وكذلك سائر المحرمات قد أباح لنا من جنسها أضعاف ما حظر فجعل لنا مندوحة عن الحرام بما أباح من الحلال وعلى هذا المعنى ما روى عن عبد الله بن مسعود إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يعني أنه لم يقتصر بالشفاء على المحرمات بل جعل لنا مندوحة وغنى عن المحرمات بما أباحه لنا من الأغذية والأدوية حتى لا يضرنا فقد ما حرم في أمور دنيانا وقد روى عن النبي ﷺ أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما وهذه الآيات يحتج بها في المصير إلى التخفيف فيما اختلف فيه الفقهاء وسوغوا فيه الاجتهاد وفيه الدلالة على بطلان مذهب المجبرة في قولهم إن الله يكلف العباد ما لا يطيقون لأخباره بأنه يريد التخفيف عنا وتكليف ما لا يطاق غاية التثقيل والله أعلم بمعاني كتابه .

باب التجارات وخيار البيع

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] قال أبو بكر قد انتظم هذا العموم النهي عن أكل مال الغير ومال نفسه كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] قد اقتضى النهي عن قتل غيره وقتل نفسه فكذلك قوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] نهى لكل أحد عن أكل مال نفسه ومال غيره بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل إنفاقه في معاصي الله وأكل مال الغير بالباطل قد قيل فيه وجهان أحدهما ما قال السدي وهو أن يأكل بالربا والقمار والبخس والظلم وقال ابن عباس والحسن أن يأكله بغير عوض فلما نزلت هذه الآية كان الرجل يتحرج أن يأكل عند أحد من الناس إلى أن نسخ ذلك بالآية التي في النور [ليس على الأعمى حرج - إلى قوله تعالى - ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم] الآية قال أبو

بكر يشبه أن يكون مراد ابن عباس والحسن أن الناس تحرجوا بعد نزول الآية أن يأكلوا عند أحد لا على أن الآية أوجبت ذلك لأن الهبات والصدقات لم تكن محظورة قط بهذه الآية وكذلك الأكل عند غيره اللهم إلا أن يكون المراد الأكل عند غيره بغير إذنه فهذا لعمري قد تناولته الآية وقد روى الشعبي عن علقمة عن عبد الله قال هي محكمة مانسخت ولا تنسخ إلى يوم القيامة وروى الربيع عن الحسن قال مانسخها شيء من القرآن ونظير مااقتضته الآية من النهي عن أكل مال الغير قوله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام] وقول النبي ﷺ لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وعلى أن النهي عن أكل مال الغير معقود بصفة وهو أن يأكله بالباطل وقد تضمن ذلك أكل أبدال العقود الفاسدة كأثمان البياعات الفاسدة وكمن اشترى شيئاً من المأكول فوجده فاسداً لاينتفع به نحو البيض والجوز فيكون أكل ثمنه أكل مال بالباطل وكذلك ثمن كل مالا قيمة له ولا ينتفع به كالقرد والخنزير والذباب والزنابير وسائر مالا منفعة فيه فالانتفاع بأثمان جميع ذلك أكل مال بالباطل وكذلك أجرة النائحة والمغنية وكذلك ثمن الميتة والخمر والخنزير وهذا يدل على أن من باع بيعاً فاسداً وأخذ ثمنه أنه منهي عن أكل ثمنه وعليه رده إلى مشتريه وكذلك قال أصحابنا أنه إذا تصرف فيه فربح فيه وقد كان عقد عليه[١] بعينة وقبضه أن عليه أن يتصدق به لأنه ربح حصل له من وجه محظور وقوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] منتظم لهذه المعاني كلها ونظائرها من من العقود المحرمة فإن قيل هل اقتضى ظاهر الآية تحريم أكل الهبات والصدقات والإباحة المال من صاحبه قيل له كل ما أباحه الله تعالى من العقود وأطلقه من جواز أكل مال الغير بإباحته إياه لخارج عن حكم الآية لأن الحظر في أكل المال مقيد الشريطة وهي أن يكون أكل مال بالباطل وما أباحه الله تعالى وأحله فليس بباطل بل هو حق فنحتاج أن ننظر إلى السبب الذي يستبيح أكل هذا المال فإن كان مباحا فليس بباطل ولم تتناوله الآية وإن كان محظوراً فقد اقتضته الآية وأما قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] اقتضى إباحة سائر التجارات الواقعة عن تراض والتجارة اسم واقع على عقود المعاوضات

---

(١) قوله بعينة وذلك كما لو باع رجل سلعة من آخر بثمن معلوم إلى أجل معلوم ثم اشتراها بأقل من الثمن الذي باعها به لصححه .

المقصود بها طلب الأرباح قال الله تعالى [هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله] فسمى الإيمان تجارة على وجه المجاز تشبيها بالتجارات المقصود بها الأرباح وقال تعالى [ترجون تجارة لن تبور] كما سمى بذل النفوس لجهاد أعداء الله تعالى شرى قال الله تعالى [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله] فسمى بذل النفوس شراء على وجه المجاز وقال الله تعالى [ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون] فسمى ذلك بيعاً وشراء على وجه المجاز تشبيهاً بعقود الأشربة والبياعات التى تحصل بها الأعواض كذلك سمى الإيمان بالله تعالى تجارة لما استحق به من الثواب الجزيل والأبدال الجسيمة فتدخل فى قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] عقود البياعات والإجارات والهبات المشروطة فيها الأعواض لأن المبتغى فى جميع ذلك فى عادات الناس تحصيل الأعواض لا غير ٠ ولا يسمى النكاح تجارة فى العرف والعادة إذ ليس المبتغى منه فى الأكثر الأعم تحصيل العوض الذى هو مهر وإنما المبتغى فيه أحوال الزوج من الصلاح والعقل والدين والشرف والجاه ونحو ذلك فلم يسم تجارة لهذا المعنى وكذلك الخلع والعتق على مال ليس يكاد يسمى شيء من ذلك تجارة ولما ذكرنا من اختصاص اسم التجارة بما وصفنا قال أبو حنيفة ومحمد إن المأذون له فى التجارة لا يزوج أمته ولا عبده ولا يكاتب ولا يعتق على مال ولا يتزوج هو أيضاً وإن كانت أمة لا تزوج نفسها لأن تصرفه مقصور على التجارة وليست هذه العقود من التجارة وقالوا إنه يؤاجر نفسه وعبيده وما فى يده من أموال التجارة إذ كانت الإجارة من التجارة وكذلك قالوا فى المضارب وشريك العنان لأن تصرفهما مقصور على التجارة دون غيرها ولم يختلف الناس أن البيوع من التجارات ٠ واختلف أهل العلم فى لفظ البيع كيف هو وقال أصحابنا إذا قال الرجل بعنى عبدك هذا بألف درهم فقال قد بعتك لم يقع البيع حتى يقبل الأول ولا يصح عندهم إيجاب البيع ولا قبوله إلا بلفظ الماضى ولا يصح بلفظ الاستقبال لأن قوله بعنى إنما هو سوم وأمر بالبيع وليس بإيقاع للعقد والأمر بالبيع ليس ببيع وكذلك قوله اشترى منك ليس بشرى وإنما هو إخبار بأنه يشتريه لأن الألف للاستقبال وكذلك قول البائع اشتر منى وقوله أبيعك ليس ذلك بلفظ العقد وإنما هو أخبار بأنه سيعقد

أو أمر به وقالوا فى النكاح القياس أن يكون مثله إلا أنهم استحسنوا فقالوا إذا قال زوجنى بنتك فقال قد زوجتك أنه يكون نكاحا ولا يحتاج الزوج بعد ذلك إلى قبول لحديث سهل بن سعد فى قصة المرأة التى وهبت نفسها للنبى ﷺ فلم يقبلها فقال له رجل زوجنيها فراجعه النبى ﷺ فيما بعضها إلى أن قال له زوجتكها عقداً بما معك من القرآن فجعل النبى ﷺ قوله زوجنيها مع قوله زوجتكها عقداً واقعاً ولأخبار أخر قد رويت فى ذلك ولأنه ليس المقصد فى النكاح الدخول فيه على وجه المساومة والعادة فى مثله أنهم لا يفرقون فيه بين قوله زوجنى وبين قوله قد زوجتك فلما جرت العادة فى النكاح بما وصفنا كان قوله قد زوجتك وقوله زوجينى نفسك سواء ، ولما كانت العادة فى البيع دخولهم فيه على وجه السوم بدياً كان ذلك سوما ولم يكن عقداً فحملوه على القياس وقد قال أصحابنا فيما جرت به العادة بأنهم يريدون به إيجاب التمليك وإيقاع العقد أنه يقع به العقد وهو أن يساومه على شىء ثم يزن له الدراهم ويأخذ للمبيع فجعلوا ذلك عقداً لوقوع تراضيهما به وتسليم كل واحد منهما إلى صاحبه ما طالبه منه وذلك لأن جريان العادة بالشىء كالنطق به إذ كان المقصد من القول الإخبار عن الضمير والاعتقاد فإذا علم ذلك بالعادة مع التسليم للمعقود عليه أجروا ذلك مجرى العقد وكما يهدى الإنسان لغيره فيقبضه فيكون للهبة ونحر النبى ﷺ بدنات ثم قال من شاء فليقتطع فقام الاقتطاع فى ذلك مقام القبول للهبة فى إيجاب التمليك فهذه الوجوه التى ذكرناها هى طرق التراضى المشروط فى قوله [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وقال مالك بن أنس إذا قال بعنى هذا بكذا فقال قد بعتك فقد تم البيع وقال الشافعى لا يصح النكاح حتى يقول قد زوجتكها ويقول الآخر قد قبلت تزويجها أو يقول الخاطب زوجنيها ويقول الولى قد زوجتكها ولا يحتاج فى هذا إلى قول الزوج قد قبلت ، فإن قيل على ما ذكرنا من قول أصحابنا فى المتساومين إذا تساوما على السلعة ثم وزن المشترى الثمن وسلمه إليه وسلم البائع السلعة إليه أن ذلك بيع وهو تجارة عن تراض غير جائز أن يكون هذا بيعاً لأن لعقد البيع صيغة وهى الإيجاب والقبول بالقول وذلك معدوم فيما وصفت وقد روى عن النبى ﷺ أنه نهى عن المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وما ذكرتموه فى معنى هذه البياعات التى أبطلها النبى ﷺ لوقوعها بغير لفظ البيع قيل له ليس هذا كما ظننت وليس ما أجازه أصحابنا من

نهى عنه النبي ﷺ وذلك لأن بيع الملامسة هو وقوع العقد باللمس والمنابذة وقوع العقد بنبذه إليه وكذلك بيع الحصاة هو أن يضع عليه حصاة فتكون هذه الأفعال عندهم موجبة لوقوع البيع فهذه بيوع معقودة على المخاطرة ولا تعلق لهذه الأسباب التي علقوا وقوع البيع بها بعقد البيع وأما ما جازه أصحابنا فهو أن يتساوما على ثمن يقف البيع ثم يزن له المشترى الثمن ويسلم البائع إليه المبيع وتسليم المبيع والثمن من حقوق البيع وأحكامه فلما فعلا موجب العقد من التسليم صار ذلك رضى منهما بما وقف عليه العقد من السوم ولمس الثوب ووضع الحصاة ونبذه ليس من موجبات العقد ولا من أحكامه فصار العقد معلقاً على خطر فلا يجوز وصار ذلك أصلا فى امتناع وقوع البياعات على الأخطار وذلك أن يقول بعتكه إذا قدم زيد وإذا جاء غد ونحو ذلك وقوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] عموم فى إطلاق سائر التجارات وإباحتها وهو كقوله تعالى [وأحل الله البيع] فى اقتضاء عمومه لإباحة سائر البيوع إلا ما خصه التحريم لأن اسم التجارة أعم من اسم البيع لأن اسم التجارة ينتظم عقود الإجارات والهبات الواقعة على الأعواض والبياعات فيضمن قوله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] معنيين أحدهما نهى معقود بشريطة محتاجة إلى بيان فى إيجاب حكمه وهو قوله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] لأنه يحتاج إلى أن يثبت أنه أكل مال باطل حتى يتناوله حكم اللفظ والمعنى الثانى إطلاق سائر التجارات وهو عموم فى جميعها لا إجمال فيه ولا شريطة فلو خلينا وظاهره لأجزنا سائر ما يسمى تجارة إلا أن الله تعالى قد خص منها أشياء بنص الكتاب وأشياء بسنة الرسول ﷺ فالخمر والميتة والدم ولحم الخنزير وسائر المحرمات فى الكتاب لا يجوز بيعها لأن إطلاق لفظ التحريم يقتضى سائر وجوه الانتفاع وقال النبي ﷺ لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها وقال فى الخمر إن الذى حرمها حرم بيعها وأكل ثمنها ولعن بائعها ومشتريها ونهى رسول الله ﷺ عن البيع الغرر وبيع العبد الآبق وبيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عند الإنسان ونحوها من البياعات المجهولة والمعقود على غرر جميع ذلك مخصوص من ظاهر قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وقد قرىء قوله [إلا أن تكون تجارة عن تراض] بالنصب والرفع فمن قرأها بالنصب كان تقديره إلا أن تكون الأموال تجارة عن تراض فتكون التجارة

الواقعة عن تراض مستثناة من النهى عن أكل المال إذكان أكل المال بالباطل قد يكون من جهة التجارة ومن غير جهة التجارة فاستثنى التجارة من الجملة وبين أنها ليست أكل المال بالباطل ومن قرأها بالرفع كان تقديره إلا أن تقع تجارة كقول الشاعر :

فدى لبنى شيبان رحلى وناقتى إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

يعنى إذا حدث يوم كذلك وإذا كان معناه على هذا كان النهى عن أكل المال بالباطل على إطلاقه لم يستثن منه شيء وكان ذلك استثناء منقطعاً بمنزلة لكن إن وقعت تجارة عن تراض فهو مباح ه وقد دلت هذه الآية على بطلان قول القائلين بتحريم المكاسب لإباحة الله التجارة الواقعة عن تراض ونحوه قوله تعالى [وأحل الله البيع] وقوله تعالى [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] وقوله تعالى [وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله] فذكر الضرب فى الأرض للتجارة وطلب المعاش مع الجهاد فى سبيل الله فدل ذلك على أنه مندوب إليه والله تعالى أعلم وبالله التوفيق .

باب خيار المتبايعين

اختلف أهل العلم فى خيار المتبايعين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ومالك بن أنس إذا عقد بيع بكلام فلا خيار لهما وإن لم يتفرقا وروى نحوه عن عمر بن الخطاب وقال الثورى والليث وعبيد الله بن الحسن والشافعى إذا عقدا فهما بالخيار ما لم يتفرقا وقال الأوزاعى هما بالخيار ما لم يتفرقا إلا فى بيوع ثلاثة بيع مزايدة الغنائم والشركة فى الميراث والشركة فى التجارة فإذا صافقه فقد وجب وليسا فيه بالخيار ه ووقت الفرقة أن يتوارى كل واحد منهما عن صاحبه وقال الليث التفرق أن يقوم أحدهما وكل من أوجب الخيار يقول إذا خيره فى المجلس فاختار فقد وجب البيع وروى خيار المجلس عن ابن عمر ه قال أبو بكر قوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] يقتضى جواز الأكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق إذ كانت التجارة هى الإيجاب والقبول فى عقد البيع وليس التفرق والاجتماع من التجارة فى شيء ولا يسمى ذلك تجارة فى شرع ولا لغة فإذا كان الله قد أباح أكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن تراض فمانع ذلك بإيجاب الخيار خارج عن

ظاهر الآية مخصص لها بغير دلالة ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود] فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما على نفسه فيلزمه الوفاء به وفي إثبات الخيار نفي للزوم الوفاء به وذلك خلاف مقتضى الآية ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] إلى قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم] ثم أمر عند عدم الشهود بأخذ الرهن وثيقة بالثمن وذلك مأمور به عند عقده البيع قبل التفرق لأنه قال تعالى [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] فأمر بالكتاب عند عقده المداينة وأمر بالكتابة بالعدل وأمر الذي عليه الدين بالإملاء وفي ذلك دليل على أن عقده المداينة قد أثبت الدين عليه بقوله تعالى [وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] فلو لم يكن عقد المداينة موجباً للحق عليه قبل الإفتراق لما قال [وليملل الذي عليه الحق] ولما وعظه بالبخس وهو لا شيء عليه لأن ثبوت الخيار له يمنع ثبوت الدين للبائع في ذمته وفي إيجاب الله تعالى الحق عليه بعقد المداينة في قوله تعالى [وليملل الذي عليه الحق] دليل على نفي الخيار وإيجاب البتات ثم قال تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] تحصيناً للمال واحتياطاً للبائع من جحود المطلوب أو موته قبل أدائه ثم قال تعالى [ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا] ولو كان لهما الخيار قبل الفرقة لم يكن في الإشهاد احتياط ولا كان أقوم للشهادة إذ لا يمكن للشاهد إقامة الشهادة بثبوت المال ثم قال [وأشهدوا إذا تبايعتم] وإذا هي للوقت فاقتضى ذلك الأمر بالشهادة عند وقوع التبايع من غير ذكر الفرقة ثم أمر برهن مقبوض في السفر بدلا من الاحتياط بالإشهاد في الحضر وفي إثبات الخيار إبطال الرهن إذ غير جائز إعطاء الرهن بدين لم يجب بعد فدلت الآية بما تضمنته من الأمر بالإشهاد على عقد المداينة وعلى التبايع والاحتياط في تحصين المال تارة بالإشهاد وتارة بالرهن أن العقد قد أوجب ملك المبيع للمشتري وملك الثمن للبائع بغير خيار لهما إذ كان إثبات الخيار نافياً لمعاني الإشهاد والرهن ونافياً لصحة الإقرار بالدين فإن قيل الأمر بالإشهاد والرهن ينصرف إلى أحد المعنيين إما أن يكون الشهود حاضرين العقد

ويفترقان بحضرتهم فتصح حينئذ شهادتهم على صحة البيع ولزوم الثمن وإما أن يتعاقدا فيما
بينهما عقد مداينة ثم يفترقان ويقران عند الشهود بعد ذلك فيشهد الشهود على إقرارهما
به أو يرهنه بالدين رهناً فيصح قيل له أول ما في ذلك أن الوجهين جميعاً خلاف الآية
وفيهما إبطال ما تضمنته من الاحتياط بالإشهاد والرهن وذلك لأن الله تعالى قال [إذا
تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه - إلى قوله تعالى - واستشهدوا شهيدين] فأمر
بالإشهاد على عقد المداينة عند وقوعه بلا تراخ احتياطاً لهما وزعمت أنت أنه يشهد بعد
الافتراق وجائز أن تهلك السلعة قبل الافتراق فيبطل الدين أو يجحده إلى أن يفترقا
ويشهد أو جائز أن يموت فلا يصل البائع إلى تحصين ماله بالإشهاد وقال الله تعالى [وأشهدوا
إذا تبايعتم] فندب إلى الإشهاد على التبايع عند وقوعه ولم يقل إذا تبايعتم وتفرقتم
وموجب الخيار مثبت في الآية من التفرق ما ليس فيها وغير جائز أن يزاد في حكم الآية
ما ليس فيها وإن تركا الإشهاد إلى بعد الافتراق كان في ذلك ترك الاحتياط الذي من أجله
ندب إلى الإشهاد وعسى أن يموت المشتري قبل الإشهاد أو يجحده فيصير حينئذ إيجاب
الخيار مسقطاً لمعنى الاحتياط وتحصين المال بالإشهاد وفي ذلك دليل على وقوع البيع
بالإيجاب والقبول باتاً لا خيار فيه لواحد منهما فإن قيل فلو شرطا في البيع ثبوت الخيار
ثلاثاً كان الإشهاد عليه صحيحاً مع شرط الخيار ولم يكن ما تلوت من آية الدين وكتب
الكتاب والإشهاد والرهن مانعاً وقوعه على شرط الخيار وصحة الإشهاد عليه فكذلك
إثبات خيار المجلس لا ينفي صحة الشهادة والرهن قيل له الآية بما فيها من الإشهاد لم تتضمن
البيع المشروط فيه الخيار وإنما تضمنت بيعاً باتاً وإنما أجزنا شرط الخيار بدلالة خصصناه
بها من جملة ما تضمنته الآية في المداينات واستعملنا حكمها في البياعات العارية من شرط
الخيار فليس فيما أجزنا من البيع المعقود على شرط الخيار ما يمنع استعمال حكم الآية بما
انتظمته من الاحتياط بالإشهاد والرهن وصحة إقرار العاقد في البياعات التي لم يشرط فيها
خيار والبيع المعقود على شرط الخيار خارج عن حكم الآية غير مراد بها لما وصفنا حتى
يسقط الخيار ويتم البيع فحينئذ يكونان مندوبين إلى الإشهاد على الإقرار دون التبايع
ولو أثبتنا الخيار في كل بيع وتم البيع على حسب ما يذهب إليه مخالفونا لم يبق للآية موضع
يستعمل فيه حكمها على حسب مقتضاها وموجبها وأيضاً فإن إثبات الخيار إنما يكون مع

عدم الرضى بالبيع ليرتئى فى إبرام البيع أو فسخه فإذا تعاقدا عقد البيع من غير شرط الخيار فكل واحد منهما راض بتمليك ما عقد عليه لصاحبه فلا معنى لإثبات الخيار فيه مع وجود الرضى به ووجود الرضى مانع من الخيار ألا ترى أنه لا خلاف بين المثبتين لخيار المجلس أنه إذا قال لصاحبه اختر فاختاره ورضى به أن ذلك مبطل لخيارهما وليس فى ذلك أكثر من رضاهما بإمضاء البيع والرضى موجود منهما بنفس المعاقدة فلا يحتاجان إلى رضى ثان لأنه لو جاز أن يشترط بعد رضاهما به بدياً بالعقد رضى آخر لجاز أن يشترط رضى ثان وثالث وكان لا يمنع رضاهما به من إثبات خيار ثالث ورابع فلما بطل هذا صح أن رضاهما بالبيع هو إبطال للخيار وإتمام للبيع وإنما صح خيار الشرط فى البيع لأنه لم يوجد من المشروط له الخيار رضى بإخراج شيئه من ملكه حين شرط لنفسه الخيار ومن أجل ذلك جاز إثبات الخيار فيه ، فإن قيل فأنت قد أثبت خيار الرؤية وخيار العيب مع وجود الرضى بالبيع ولم يمنع رضاهما من إثبات الخيار على هذا الوجه فكذلك لا يمنع رضاهما به من إثبات خيار المجلس ، قيل له ليس خيار العيب من خيار المجلس فى شىء وذلك لأن خيار الرؤية لا يمنع وقوع الملك لكل واحد منهما فيما عقد صاحبه من جهته لوجود الرضى من كل واحد منهما به فليس لهذا الخيار تأثير فى نفى الملك بل الملك واقع مع وجود الخيار لأجل وجود الرضى من كل واحد منهما به وخيار المجلس على قول القائلين به مانع من وقوع الملك لكل واحد منهما فيما ملكه إياه صاحبه مع وجود الرضى من كل واحد منهما بتمليكه إياه ولا فرق بين الرضى به بدياً بإيجابه له العقد وبينه إذا قال قد رضيت فاختر ورضىٌ به صاحبه فلا فرق بين البيع فيما فيه خيار الرؤية وخيار العيب وبين ما ليس فيه واحد من الخيارين فى باب وقوع الملك به وإنما يختلفان بعد ذلك فى خيار غير ناف للملك وإنما هو لأجل جهالة صفات المبيع عنده أو لفوت جزء منه موجب له بالعقد ويدل على أن الرضى بالعقد هو الموجب للملك اتفاق الجميع على وقوع الملك لكل واحد منهما بعد الإفتراق وبطلان الخيار به وقد علمنا أنه ليس فى الفرقة دلالة على الرضى ولا على نفيه لأن حكم الفرقة والبقاء فى المجلس سواء فى نفى دلالته على الرضى فعلمنا أن الملك إنما وقع بالرضى بدياً بالعقد لا بالفرقة وأيضاً فإنه ليس فى الأصول فرقة يتعلق بها تمليك وتصحيح العقد بل فى الأصول أن الفرقة إنما تؤثر فى فسخ كثير

من العقود من ذلك الفرقة عن عقد الصرف قبل القبض وعن السلم قبل القبض لرأس المال وعن الدين بالدين قبل تعيين أحدهما فلما وجدنا الفرقة في الأصول في كثير من العقود إنما تأثيرها في إبطال العقد دون جوازه ولم تجد في الأصول فرقة مؤثرة في تصحيح العقد وجوازه ثبت أن اعتبار خيار المجلس ووقوع الفرقة في تصحيح العقد خارج عن الأصول مع ما فيه من مخالفة ظاهر الكتاب وأيضاً قد ثبت بالسنة واتفاق الأمة من شرط صحة عقد افتراقهما عن مجلس العقد عن قبض صحيح فإن كان خيار المجلس ثابتاً في عقد الصرف مع التقابض والعقد لم يتم ما بقي الخيار فإذا افترقا لم يجز أن يصح بالافتراق ما من شأنه أن يبطله الافتراق قبل صحته فإذا كانا قد افترقا عنه ولما يصح بعد لم يجز أن يصح بالافتراق فيكون الموجب لصحته هو الموجب لبطلانه ويدل على نفي خيار المجلس قول النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه فأحل له المال بطيبة من نفسه وقد وجد ذلك بعقد البيع فوجب بمقتضى الخبر أن يحل له ودلالة الخبر على ذلك كدلالة قوله تعالى [إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] ويدل عليه نهي النبي ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشتري فأباح بيعه إذا جرى فيه الصاعان ولم يشرط فيه الافتراق فوجب ذلك أن يجوز بيعه إذا اكتاله من بائعه في المجلس الذي تعاقدا فيه وقال النبي ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه فلما أجاز بيعه بعد القبض ولم يشرط فيه الافتراق فوجب بقضية الخبر أنه إذا قبضه في المجلس أن يجوز بيعه وذلك ينفي خيار البائع لأن ما للبائع فيه خيار لا يجوز تصرف المشتري فيه ، ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا وله ثمرة فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع فجعل الثمرة ومال العبد للمشتري بالشرط من غير ذكر التفريق ومحال أن يملكها المشتري قبل مالك الأصل المعقود عليه فدل ذلك على وقوع الملك للمشتري بنفس العقد ، ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ في حديث أبي هريرة لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفق الفقهاء على أنه لا يحتاج إلى استئناف عتق بعد الشرى وأنه متى صح له الملك عتق عليه فالنبي ﷺ أوجب عتقه بالشرى من غير شرط الفرقة ويدل عليه من جهة النظر أن المجلس قد يطول ويقصر فلو علقنا وقوع الملك على خيار المجلس لأوجب بطلانه

لجهالة مدة الخيار الذي علق عليه وقوع الملك ألا ترى أنه لو باعه بيعاً باتاً وشرطا الخيار لهما بمقدار قعود فلان في مجلسه كان البيع باطلا لجهالة مدة الخيار الذي تعلقت عليه صحة العقد واحتج القائلون بخيار المجلس بما روى عن ابن عمر وأبي برزة وحكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وروى عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا تبايع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يفترقا أو يكون بيعهما عن خيار فإذا كان عن خيار فقد وجب وكان ابن عمر إذا بايع الرجل ولم يخيره وأراد ألا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع فاحتج القائلون بهذه المقالة بظاهر قوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وابن عمر هو راوي الحديث وقد عقل من مراد النبي صلى الله عليه وسلم فرقة الأبدان * قال أبو بكر فأما ما روى من فعل ابن عمر فلا دلالة فيه على أنه من مذهبه لأنه جائز أن يكون خاف أن يكون بائعه ممن يرى الخيار في المجلس فيحتزر منه بذلك حذراً مما لحقه في البراءة من العيوب حتى خوصم إلى عثمان فحمله على خلاف رأيه ولم يجز البراءة إلا أن يبينه لمبتاعه وقد روى عن ابن عمر ما يدل على موافقته وهو ما روى ابن شهاب عن حمزة ابن عبد الله بن عمر عن أبيه قال ما أدركت الصفقة حياً فهو من مال المبتاع وهذا يدل على أنه كان يرى أن المبيع كان يدخل في ملك المشتري بالصفقة ويخرج من ملك البائع وذلك ينفي الخيار قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وفي بعض الألفاظ البائعان بالخيار ما لم يفترقا فإن حقيقته تقتضي حال التبايع وهي حال السوم فإذا أبرما البيع وتراضيا فقد وقع البيع فليسا متبايعين في هذه الحال في الحقيقة كما أن المتضاربين والمتقاتلين إنما يلحقهما هذا الاسم في حال التضارب والتقاتل وبعد انقضاء الفعل لا يسميان به على الإطلاق وإنما يقال كانا متقاتلين ومتضاربين وإذا كانت حقيقة معنى اللفظ ما وصفنا لم يصح الاستدلال في موضع الخلاف به فإن قيل هذا التأويل يؤدي إلى إسقاط فائدة الخبر لأنه غير مشكل على أحد أن المتساومين قبل وجود التراضي بالعقد على خيارهما في إيقاع العقد أو تركه * قيل له بل فيه أعظم الفوائد وهو أنه قد كان جائزاً أن يظن ظان أن البائع إذا قال للمشتري قد بعتك أن لا يكون له رجوع فيه قبل قبول المشتري كالعتق على مال والخلع على مال أنه ليس للمولى ولا الزوج الرجوع فيه قبل قبول العبد والمرأة فأبان النبي صلى الله عليه وسلم حكم البيع في إثبات الخيار لكل واحد منهما في الرجوع قبل قبول الآخر وأنه مفارق للعتق والخلع

فإن قيل كيف يجوز أن يسمى المتساومان متبايعين قبل وقوع العقد بينهما ، قيل له ذلك جائز إذا قصدا إلى البيع بإظهار السوم فيه كما نسمى القاصدين إلى القتل متقاتلين وإن لم يقع منهما قتل بعد وكما قيل لولد إبراهيم عليه السلام المأمور بذبحه الذبيح لقربه من الذبح وإن لم يذبح قال تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] والمعنى فيه مقاربة البلوغ ألا ترى أنه قال فى آية أخرى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن] وأراد به حقيقة البلوغ فجائز على هذا أن يسمى المتساومان متبايعين إذا قصدا إيقاع العقد على النحو الذى بينا والذى لا يختلف على أحد أنهما بعد وقوع البيع منهما لا يسميان متبايعين على الحقيقة كسائر الأفعال إذا انقضت زال عن فاعليها الأسماء المشتقة لها من أفعالهم إلا فى أسماء المدح والذم على ما بينا فى صدر هذا الكتاب وإنما يقال كانا متبايعين وكانا متقابلين وكانا متضاربين ، ويدل على أن هذا الاسم ليس بحقيقة لهما بعد إيقاع العقد أنه قد يصح منهما الإقالة والفسخ بعد العقد وهما فى الحقيقة متقابلان فى حال فعل الإقالة وغير جائز أن يكونا متقابلين متفاسخين ومتبايعين فى حال واحدة فدل ذلك على أن إطلاق اسم المتبايعين عليهما إنما يتناول حال السوم وإيقاع العقد حقيقة وأن هذا الاسم إنما يلحقهما بعد انقضاء العقد على معنى أنهما كانا متبايعين وذلك مجاز وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الحقيقة وهى حال التبايع وهو أن يقول قد بعتك فأطلق اسم البيع من قبل نفسه قبل قبول الآخر فهذه هى الحال التى هما متبايعان فيها وهى حال ثبوت الخيار لكل واحد منهما فللبائع الخيار فى الفسخ قبل قبول الآخر وللمشترى الخيار فى القبول قبل الافتراق ويدلك على أن المراد هذه الحال قوله المتبايعان وإنما البائع أحدهما وهو صاحب السلعة فكأنه قال إذا قال البائع قد بعت فهما بالخيار قبل الافتراق لأنه معلوم أن المشترى ليس ببائع فثبت أن المراد إذا باع البائع قبل قبول المشترى ، وقد اختلف الفقهاء فى تأويل قوله ﷺ المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فروى عن محمد بن الحسن أن معناه إذا قال البائع قد بعتك فله أن يرجع ما لم يقل المشترى قبلت قال وهو قول أبى حنيفة وعن أبى يوسف هما المتساومان فإذا قال بعتك بعشرة فللمشترى خيار القبول فى المجلس وللبائع خيار الرجوع فيه قبل قبول المشترى ومتى قام أحدهما قبل قبول البيع بطل الخيار الذى كان لهما ولم تكن لواحد منهما

إجازته فحمله محمد على الافتراق بالقول وذلك سائغ قال الله تعالى [وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة] ويقال تشاور القوم في كذا فافترقوا عن كذا يراد به الاجتماع على قول والرضى به وإن كانوا مجتمعين في المجلس ويدل على أن المراد الافتراق بالقول ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن محمد بن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله، وقوله المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا هو على الافتراق بالقول ألا ترى أنه قال ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله وهذا هو افتراق الأبدان بعد الافتراق بالقول وصحة وقوع العقد به والاستقالة هي مسئلته الإقالة وهذا يدل من وجهين على نفي الخيار بعد وقوع العقد أحدهما أنه لو كان له خيار المجلس لما احتاج إلى أن يسأله الإقالة بل كان هو يفسخه بحق الخيار الذي له فيه والثاني أن الإقالة لا تكون إلا بعد صحة العقد وحصول ملك كل واحد منهما فيما عقد عليه من قبل صاحبه فهذا يدل على نفي الخيار وصحة البيع وقوله ولا يحل له أن يفارقه يدل على أنه مندوب إلى إقالته إذا سأله إياها ما داما في المجلس مكروه له أن لا يجيبه إليها وأن حكمه في ذلك بعد الافتراق مخالف له إذا لم يفارقه في أنه لا يكره له ترك إجابته إلى الإقالة بعد الفرقة ويكره له قبلها، ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن أحمد الأزدي قال حدثنا إسماعيل بن عبد الله بن زرارة قال حدثنا هشيم عن يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ البيعان لا بيع بينهما إلا أن يفترقا إلا بيع الخيار وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد العزيز بن مسلم القسملي عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ كل بيعين لا بيع بينهما حتى يفترقا فأخبر ﷺ كل بيعين لا بيع بينهما إلا بعد الافتراق وهذا يدل على أنه أراد بنفيه البيع بينهما في حال السوم وذلك لأنهما لو كانا قد تبايعا لم ينف النبي ﷺ تبايعهما مع صحة العقد ووقوعه فيما بينهما لأن النبي ﷺ لا ينفي ما قد أثبت فعلمنا أن المراد المتساومان اللذان قد قصدا إلى التبايع وأوجب البائع البيع للمشتري إلى شرائه منه بأن قال له بعني فنفى أن يكون بينهما بيع حتى يفترقا بالقول والقبول إذا لم يكن قوله بعني قبولا

للعقد ولا من ألفاظ البيع وإنما هو أمر به فإذا قال قد قبلت وقع البيع فهذا هو الافتراق الذي أراده النبي ﷺ على القول الذي قدمنا ذكر نظائره في إطلاق ذلك في اللسان .
فإن قيل ما أنكرت أن يكون مراد النبي ﷺ عن نفيه البيع حال إيقاع البيع بالإيجاب والقبول وإنما نفى أن يكون بينهما بيع لما فيه من خيار المجلس قيل له هذا غلط من قبل أن ثبوت الخيار لا يوجب نفي اسم البيع عنه ألا ترى أن النبي ﷺ قد أثبت بينهما البيع إذا شرطا فيه الخيار بعد الافتراق ولم يكن ثبوت الخيار فيه موجباً لنفي اسم البيع عنه لأنه قال كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا إلا بيع الخيار فجعل بيع الخيار بيعاً فلو أراد بقوله كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا حال وقوع الإيجاب والقبول لما نفى البيع بينهما لأجل خيار المجلس كما لم ينفه إذا كان فيه خيار مشروط بل أثبته وجعله بيعاً فدل ذلك على أن قوله كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا إنما أراد به المتساومين في البيع وأفاد ذلك أن قوله اشتر مني أو قول المشتري بعني ليس ببيع حتى يفترقا بأن يقول البائع قد بعت ويقول المشتري قد اشتريت فيكون قد افترقا وتم البيع ووجب أن لا يكون فيه خيار مشروط فيكون ذلك بيعاً وإن لم يفترقا بأبدانهما بعد حصول الافتراق فيهما بالإيجاب والقبول وأكثر أحوال ما روي من قوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا احتماله لما وصفنا ولما قال مخالفنا وغير جائز الاعتراض على ظاهر القرآن بالاحتمال بل الواجب حمل الحديث على موافقة القرآن ولا يحمل على ما يخالفه ويدل من جهة النظر على ما وصفنا اتفاق الجميع على أن النكاح والخلع والعتق على مال والصلح من دم العمد إذا تعاقداه بينهما صح بالإيجاب والقبول من غير خيار يثبت لواحد منهما والمعنى فيه الإيجاب والقبول فيما يصح العقد عليه من غير خيار مشروط وقوله عز وجل [ولا تقتلوا أنفسكم] قال عطاء والسدي لا يقتل بعضكم بعضاً قال أبو بكر هو نظير قوله تعالى [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] ومعناه يقتلوا بعضكم وتقول العرب قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم وقيل إنما حسن ذلك لأنهم أهل دين واحد فهم كالنفس الواحدة فلذلك قال [ولا تقتلوا أنفسكم] وأراد قتل بعضكم بعضاً وقد روي عن النبي ﷺ أن المؤمنين كالنفس الواحدة إذا ألم بعضه تداعى سائره بالحمى والسهر وقال المؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضاً فكان تقديره ولا يقتل بعضكم بعضاً في أكل أموالكم بالباطل ولا غيره مما هو محرم

عليكم وهو كقوله تعالى [فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم] ويحتمل ولا تقتلوا أنفسكم في طلب المال وذلك بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدى إلى التلف ويحتمل ولا تقتلوا أنفسكم في حال غضب أو ضجر وجائز أن تكون هذه المعاني كلها مرادة لاحتمال اللفظ لها وقوله تعالى [ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً] فإنه قيل فيما عاد إليه هذا الوعيد وجوه أحدها أنه عائد على أكل المال بالباطل وقتل النفس بغير حق فيستحق الوعيد بكل واحدة من الخصلتين وقال عطاء في قتل النفس المحرمة خاصة وقيل إنه عائد على فعل كل مانهى عنه من أول السورة وقيل من عند قوله [يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها] لأن مانبله مقرون بالوعيد والأظهر عوده إلى مايليه من أكل المال بالباطل وقتل النفس المحرمة وقيد الوعيد بقوله [عدواناً وظلماً] ليخرج منه فعل السهو والغلط وما كان طريقه الاجتهاد في الأحكام إلى حد التعمد والعصيان وذكر الظلم والعدوان مع تقارب معانيهما لأنه يحسن مع اختلاف اللفظ كقول عدى ابن زيد :

وقددت الأديم لراهشيه وألفى قولها كذباً ومينا

والكذب هو المين وحسن العطف لاختلاف اللفظين وكقول بشر بن حازم :

فما وطىء الحصى مثل ابن سعدى ولا لبس النعال ولا احتذاها

والاحتذاء هو لبس النعل وكما تقول بعداً وسحقاً ومعناهما واحد وحسن لاختلاف اللفظ والله أعلم .

باب النهي عن التمني

قال الله تعالى [ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض] روى سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن أم سلمة قالت قلت يارسول الله يغزوا الرجال ولا تغزوا النساء ويذكر الرجال ولا تذكر النساء فأنزل الله تعالى [ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض] الآية ونزلت [إن المسلمين والمسلمات] وروى قتادة عن الحسن قال لا يتمن أحد المال وما يدريه لعل هلاكه في ذلك المال وقال سعيد عن قتادة في قوله [ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض] قال كان أهل الجاهلية لايورثون المرأة شيئاً ولا الصبي ويجعلون الميراث لمن يحوز فلما ألحق للمرأة نصيبها وللصبي نصيبه وجعل للذكر مثل حظ

الأنثيين قال النساء لو كان انصباؤنا فى الميراث كأنصباء الرجال وقال الرجال إنا لنرجو أن نفضل على النساء فى الآخرة كما فضلنا عليهن فى الميراث فأنزل الله تعالى [للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن] يقول المرأة تجزى بحسناتها عشر أمثالها كما يجزى الرجل قال [واسئلوا الله من فضله إن الله كان بكل شىء عليما] ونهى الله عن تمنى ما فضل الله به بعضنا على بعض لأن الله تعالى لو علم أن المصلحة له فى إعطائه ما أعطى الآخر لفعل ولأنه لا يمنع من بخل ولا عدم وإنما يمنع ليعطى ما هو أكثر منه وقد تضمن ذلك النهى عن الحسد وهو تمنى زوال النعمة عن غيره إليه وهو مثل ما روى أبو هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفىء ما فى صحفتها فإن الله هو رازقها فنهى ﷺ أن يخطب على خطبة أخيه إذا كانت قد ركنت إليه ورضيت به وأن يسوم على سومه كذلك فما ظنك بمن يتمنى أن يجعل له ما قد صار لغيره وملكه وقال لا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفىء ما فى صحفتها يعنى أن تسعى فى إسقاط حقها وتحصيله لنفسها وروى سفيان عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ لا حسد إلا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فهو ينفق منه آناء الليل والنهار ورجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل والنهار قال أبو بكر والتمنى على وجهين أحدهما أن يتمنى الرجل أن تزول نعمة غيره عنه فهذا الحسد وهو التمنى المنهى عنه والآخر أن يتمنى أن يكون له مثل ما لغيره من غير أن يريد زوال النعمة عن غيره فهذا غير محظور إذا قصد به وجه المصلحة وما يجوز فى الحكمة ومن التمنى المنهى عنه أن يتمنى ما يستحيل وقوعه مثل أن تتمنى المرأة أن تكون رجلا أو تتمنى حال الخلافة والإمامة ونحوها من الأمور التى قد علم أنها لا تكون ولا تقع * وقوله تعالى [الرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن] قيل فيه وجوه أحدها أن لكل واحد حظاً من الثواب قد عرض له بحسن التدبير فى أمره ولطف له فيه حتى استحقه وبلغ علو المنزلة به فلا تتمنوا خلاف هذا التدبير فإن لكل منهم حظه ونصيبه غير مبخوس ولا منقوص والآخر إن لكل أحد جزاء ما اكتسب فلا يضيعه بتمنى ما لغيره محبطاً لعمله وقيل فيه إن لكل فريق من الرجال والنساء نصيباً مما اكتسب من نعيم الدنيا فعليه أن يرضى بما قسم الله له * وقوله تعالى [واسئلوا الله من فضله] قيل

فيه إن معناه إن احتجتم إلى ما لغيركم فسلوا الله أن يعطيكم مثل ذلك من فضله لا بأن تتمنوا ما لغيركم إلا أن هذه المسألة تعني أن تكون معقودة بشريطة المصلحة والله تعالى أعلم بالصواب .

باب العصبة

قال الله تعالى [ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة الموالي ههنا العصبة وقال السدي الموالي الورثة وقيل إن أصل المولى من ولي الشيء يليه وهو اتصال الولاية في التصرف ، قال أبو بكر المولى لفظ مشترك ينصرف على وجوه فالمولى المعتق لأنه ولي نعمه في عتقه ولذلك سمي مولى النعمة والمولى العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه به في إنعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريماً لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريماً لتوجه المطالبة عليه ولزوم الدين إياه والمولى العصبة والمولى الحليف لأن الحالف يلي أمره بعقد اليمين والمولى ابن العم لأنه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما والمولى الولي لأنه يلي بالنصرة وقال تعالى [ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم] أي لا ولي بالنصرة للكافرين يعتد بنصرته ويروى للفضل بن العباس .

مهلاً بني عمنا مهلاً موالينا لا تظهرن لنا ما كان مدفونا

فسمى بني العم موالي والمولى مالك العبد لأنه يليه بالملك والتصرف والولاية والنصر والحماية فاسم المولى ينصرف على هذه الوجوه وهو اسم مشترك لا يصح اعتبار عمومه ولذلك قال أصحابنا فيمن أوصى لمواليه وله موال أعلى وموال أسفل إن الوصية باطلة لامتناع دخولهما تحت اللفظ في حال واحدة وليس أحدهما بأولى من الآخر فبطلت الوصية وأولى الأشياء بمعنى المولى ههنا العصبة لما روى إسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالاً فماله للموالي العصبة ومن ترك كلاً أو ضياعاً فأنا وليه وروى معمر عن ابن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ اقسموا المال بين أهل الفرائض فما أبقت السهام فلأولى رجل ذكر وروى فلأولى عصبة ذكر وفيما روى عن النبي ﷺ في تسمية الموالي عصبة وقوله فلأولى عصبة ذكر ما يدل على أن المراد بقوله [ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان

والأقربون] هم العصبات ولا خلاف بين الفقهاء أن ما فضل عن سهام ذوي السهام فهو لأقرب العصبات إلى الميت والعصبات هم الرجال الذين تتصل قرابتهم إلى الميت بالبنين والآباء مثل الجد والأخوة من الأب والأعمام وأبنائهم وكذلك من بعد منهم بعد أن يكون الذى يصل بينهم البنون والآباء إلا الأخوات فإنهن عصبة مع البنات خاصة وإنما يرث من العصبات الأقرب فالأقرب ولا ميراث للأبعد مع الأقرب ولا خلاف أن من لا يتصل نسبه بالميت إلا من قبل النساء أنه ليس بعصبة . ومولى العتاقة عصبة للعبد المعتق ولا ولادة وكذلك أولاد المعتق الذكور منهم يكونون عصبة للعبد المعتق إذا مات أبوهم ويصير ولاؤه لهم دون الإناث من ولده ولا يكون أحد من النساء عصبة بالولاء إلا ما أعتقت أو أعتق من أعتقت وإنما صار مولى العتاقة عصبة بالسنة ويجوز أن يكون مراداً بقوله تعالى [ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون] إذ كان عصبة ويعقل عنه كما يعقل عنه بنو أعمامه فإن قيل الميت ليس هو من أقرباء مولى العتاقة ولا من والديه قيل له إذا كان معه وارث من ذوى نسبة من الميت نحو البنت والأخت جاز دخوله معهم في هذه الفريضة فيستحق بأصل السهام وإن لم يكن هو من أقرباء الميت إذ كان في الورثة من يجوز أن يقال فيه أنه مما ترك الوالدان والأقربون فيكون بعض الورثة قد ورث الوالدين والأقربين . واختلف أهل العلم في ميراث المولى الأسفل من الأعلى فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثورى والشافعى وسائر أهل العلم لا يرث المولى الأسفل من المولى الأعلى وحكى أبو جعفر الطحاوى عن الحسن بن زياد قال يرث المولى الأسفل من الأعلى وذهب فيه إلى حديث رواه حماد بن سلمة وحماد بن زيد ووهب بن خالد ومحمد بن مسلم الطائفى عن عمرو بن دينار عن عوسجة مولى ابن عباس عن ابن عباس أن رجلا أعتق عبداً له فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق فجعل رسول الله ﷺ ميراثه للغلام المعتق قال أبو جعفر وليس لهذا الحديث معارض فوجب إثبات حكمه قال أبو بكر يجوز أن يكون دفعه إليه لا على وجه الميراث لكنه لحاجته وفقره لأنه كان مالا لا وارث له فسبيله أن يصرف إلى ذوى الحاجة والفقراء . فإن قيل لما كانت الأسباب التى يجب بها الميراث هى الولاء والنسب والنكاح وكان ذوو الأنساب يتوارثون وكذلك الزوجان وجب أن يكون

الولاء من حيث أوجب الميراث للأعلى من الأسفل أن يوجبه للأسفل من الأعلى ۔ قال أبو بكر هذا غير واجب لأنا قد وجدنا فى ذوى الأنساب من يرث غيره ولا يرثه هو إذا مات لأن امرأة لو تركت أختاً أو ابنة وابن أخيها كان للبنت النصف والباقى لابن الأخ ولو كان مكانها مات ابن الأخ وخلف بنتاً أو أختاً وعمته لم ترث العمة شيئاً فقد ورثها ابن الأخ فى الحال التى لا ترثه هى والله تعالى أعلم بالصواب .

باب ولاء الموالاة

قال الله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] روى طلحة بن مصرف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان المهاجر يرث الأنصارى دون ذوى رحمه بالأخوة التى آخى الله بينهم فلما نزلت [ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون] نسخت ثم قرأ [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال من النصر والرفادة ويوصى له وقد ذهب الميراث وروى على بن أبى طلحة عن ابن عباس [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان الرجل يعاقد الرجل أيهما مات ورثه الآخر فأنزل الله تعالى [وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً] يقول إلا أن يوصوا لأوليائهم الذين عاقدوا لهم وصية فهو لهم جائز من ثلث مال الميت فذلك المعروف ، وروى أبو بشر عن سعيد بن جبير فى قوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] قال كان الرجل يعاقد الرجل فى الجاهلية فيموت فيرثه فعاقد أبو بكر رجلا فمات فورثه وقال سعيد بن المسيب هذا فى الذين كانوا يتبنون رجالا ويورثونهم فأنزل الله فيهم أن يجعل لهم من الوصية ورد الميراث إلى الموالى من ذوى الرحم والعصبة ۔ قال أبو بكر قد ثبت بما قدمنا من قول السلف أن ذلك كان حكماً ثابتاً فى الإسلام وهو الميراث بالمعاقدة والموالاة ثم قال قائلون إنه منسوخ بقوله [وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله] وقال آخرون ليس بمنسوخ من الأصل ولكنه جعل ذوى الأرحام أولى من موالى المعاقدة فنسخ ميراثهم فى حال وجود القرابات وهو باق لهم إذا فقد الأقرباء على الأصل الذى كان عليه واختلف الفقهاء فى ميراث موالى الموالاة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من أسلم على يدى رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له

غيره فميراثه له وقال مالك وابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي ميراثه للمسلمين وقال يحيى بن سعيد إذا جاء من أرض العدو فأسلم على يده فإن ولاءه لمن والاه ومن أسلم من أهل الذمة على يدى رجل من المسلمين فولاؤه للمسلمين عامة وقال الليث ابن سعد من أسلم على يدى رجل فقد والاه وميراثه للذى أسلم على يده إذا لم يدع وارثاً غيره قال أبو بكر الآية توجب الميراث للذى والاه وعاقده على الوجه الذى ذهب إليه أصحابنا لأنه كان حكما ثابتاً فى أول الإسلام وحكم الله به فى نص التنزيل ثم قال [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين] فجعل ذوى الأرحام أولى بالمعاقدين الموالى فمتى فقد ذوو الأرحام وجب ميراثهم بقضية الآية إذ كانت إنما نقلت ما كان لهم إلى ذوى الأرحام إذا وجدوا فليس فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخها فهى ثابتة الحكم مستعملة على ما تقتضيه من إثبات الميراث عند فقد ذوى الأرحام وقد ورد الأثر عن النبى ﷺ بثبوت هذا الحكم وبقائه عند عدم ذوى الأرحام وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملى وهشام بن عمار الدمشقى قال حدثنا يحيى بن حمزة عن عبد العزيز بن عمر قال سمعت عبد الله بن موهب يحدث عمر بن عبد العزيز عن قبيصة ابن ذؤيب عن تميم الدارى أنه قال يا رسول الله ما السنة فى الرجل يسلم على يد الرجل من المسلمين قال هو أولى الناس بمحياه ومماته فقوله هو أولى الناس بمماته يقتضى أن يكون أولاهم بميراثه إذ ليس بعد الموت بينهما ولاية إلا فى الميراث وهو فى معنى قوله تعالى [ولكل جعلنا موالى] يعنى ورثة وقد روى نحو قول أصحابنا فى عن عمر وابن مسعود والحسن وإبراهيم وروى معمر عن الزهرى أنه سئل عن رجل أسلم فوالى رجلا هل بذلك بأس قال لا بأس به قد أجاز ذلك عمر بن الخطاب وروى قتادة عن سعيد بن المسيب قال من أسلم على يدى قوم ضمنوا جرائره وحل لهم ميراثه وقال ربيعة بن أبى عبد الرحمن إذا أسلم الكافر على يدى رجل مسلم بأرض العدو أو بأرض المسلمين فميراثه للذى أسلم على يديه وقد روى أبو عاصم النبيل عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر قال كتب النبى ﷺ على كل بطن عقوله وقال لا يتولى مولى قوم إلا بإذنهم وقد حوى هذا الخبر معنيين أحدهما جواز الموالاة لأنه قال إلا بإذنهم فأجاز الموالاة بإذنهم

والثانى أن له أن يتحول بولايته إلى غيره إلا أنه كرهه إلا بإذن الأولين ولا يجوز أن يكون مراده عليه السلام فى ذلك إلا فى ولاء الموالاة لأنه لا خلاف أن ولاء العتاقة لا يصح النقل عنه وقال ﷺ الولاء لحمة كلحمة النسب فإن احتج محتج بما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا محمد بن بشر وابن نمير وأبو أسامة عن زكريا عن سعد بن إبراهيم عن أبيه عن جبير بن مطعم قال قال رسول الله ﷺ لا حلف فى الإسلام وإنما حلف كان فى الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة قال فهذا يوجب بطلان حلف الإسلام ومنع التوارث به قيل له يحتمل أن يريد به نفى الحلف فى الإسلام على الوجه الذى كانوا يتحالفون عليه فى الجاهلية وذلك لأن حلف الجاهلية كان على أن يعاقده فيقول هدمى هدمك ودمى دمك وترثنى وأرثك وكان فى هذا الحلف أشياء قد حظرها الإسلام وهو أنه كان يشرط أن يحامى عليه ويبذل دمه دونه ويهدم ما يهدمه فينصره على الحق والباطل وقد أبطلت الشريعة هذا الحلف وأوجبت معونة المظلوم على الظالم حتى ينتصف منه وأن لا يلتفت إلى قرابة ولا غيرها قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا] فأمر الله تعالى بالعدل والقسط فى الأجانب والأقارب وأمر بالتسوية بين الجميع فى حكم الله تعالى فأبطل ما كان عليه أمر الجاهلية من معونة القريب والحليف على غيره ظالماً كان أو مظلوما وكذلك قال ﷺ انصر أخاك ظالماً أو مظلوما قالوا يا رسول الله هذا ينصره مظلوما فكيف ينصره ظالماً قال أن ترده عن الظلم فذلك معونة منك له وكان فى حلف الجاهلية أن يرثه الحليف دون أقربائه فنفى النبى ﷺ بقوله لا حلف فى الإسلام التحالف على النصرة والمحاماة من غير نظر فى دين أو حكم وأمر باتباع أحكام الشريعة دون ما يعقده الحليف على نفسه ونفى أيضاً أن يكون الحليف أولى بالميراث من الأقارب فهذا معنى قوله ﷺ لا حلف فى الإسلام وأما قوله وأيما حلف كان فى الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة فإنه يحتمل أن الإسلام قد زاد شدة وتغليظاً فى المنع منه وإبطاله فكأنه قال إذا لم يجز الحلف فى الإسلام مع ما فيه من تناصر المسلمين وتعاونهم فحلف الجاهلية أبعد من ذلك قال أبو بكر وعلى نحو ما ذكرنا من التوارث بالموالاة قال أصحابنا

فيمن أوصى بجميع ماله ولا وراث له أنه جائز وقد بينا ذلك فيما سلف وذلك لأنه لما جاز له أن يجعل ميراثه لغيره بعقد الموالاة ويزويه عن بيت المال جاز له أن يجعله لمن شاء بعد موته بالوصية إذ كانت الموالاة إنما تثبت بينهما بعقده وإيجابه وله أن ينتقل بولائه مالم يعقل عنه فأشبهت الوصية التي تثبت بقوله وإيجابه ومتى شاء رجع فيها إلا أنها تخالف الوصية من وجه وهو أنه وإن كان يأخذه بقوله فإنه يأخذه على وجه الميراث ألا ترى أنه لو ترك الميت ذا رحم كان أولى بالميراث من ولى الموالاة ولم يكن فى الثلث بمنزلة من أوصى لرجل بماله فيجوز له منه الثلث بل لا يعطى شيئاً إذا كان له وارث من قرابة أو ولاء عتاقة فولاء الموالاة يشبه الوصية بالمال من وجه إذا لم يكن له وارث ويفارقها من وجه على نحو مابينا والله أعلم .

باب ما يجب على المرأة من طاعة زوجها

قال الله تعالى [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم] روى يونس عن الحسن أن رجلا جرح امرأته فأتى أخوها إلى رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ القصاص فأنزل الله تعالى [الرجال قوامون على النساء] الآية فقال ﷺ أردنا أمراً وأراد الله غيره وروى جرير بن حازم عن الحسن قال لطم رجل امرأته فاستعدت عليه رسول الله ﷺ فقال ﷺ عليكم القصاص فأنزل الله [ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه] ثم أنزل الله تعالى [الرجال قوامون على النساء] قال أبو بكر الحديث الأول يدل على أن لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك روى عن الزهري والحديث الثاني جائز أن يكون لطمها لأنها نشزت عليه وقد أباح الله تعالى ضربها عند النشوز بقوله [واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن] فإن قيل لو كان ضربه إياها لأجل النشوز لما أوجب النبي ﷺ القصاص قيل له إن النبي ﷺ إنما قال ذلك قبل نزول هذه الآية التى فيها إباحة الضرب عند النشوز لأن قوله تعالى [الرجال قوامون على النساء ـ إلى قوله ـ فاضربوهن] نزل بعد فلم يوجب عليهم بعد نزول الآية شيئاً فتضمن قوله [الرجال قوامون على النساء] قيامهم عليهن بالتأديب والتدبير والحفظ والصيانة لما فضل الله به الرجل على المرأة فى العقل والرأى وبما ألزمه الله تعالى من الإنفاق عليها ، فدلت الآية على معان أحدها

تفضيل الرجل على المرأة فى المنزلة وأنه هو الذى يقوم بتدبيرها وتأديبها وهذا يدل على أن له إمساكها فى بيته ومنعها من الخروج وأن عليها طاعته وقبول أمره مالم تكن معصية ودلت على وجوب نفقتها عليه بقوله [وبما أنفقوا من أموالهم] وهو نظير قوله [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] وقوله تعالى [لينفق ذوسعة من سعته] وقول النبي ﷺ ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقوله تعالى [وبما أنفقوا من أموالهم] منتظم للمهر والنفقة لأنهما جميعاً مما يلزم الزوج لها قوله تعالى [فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله] يدل على أن فى النساء الصالحات وقوله [قانتات] روى عن قتادة مطيعات لله تعالى ولأزواجهن وأصل القنوت مداومة الطاعة ومنه القنوت فى الوتر لطول القيام وقوله [حافظات للغيب بما حفظ الله] قال عطاء وقتادة حافظات لما غاب عنه أزواجهن من ماله ومايجب من رعاية حاله وما يلزم من صيانة نفسها له قال عطاء فى قوله [بما حفظ الله] أي بما حفظهن الله فى مهورهن وإلزام الزوج من النفقة عليهن وقال آخرون [بما حفظ الله] أنهن إنما صرن صالحات قانتات حافظات بحفظ الله إياهن من معاصيه وتوفيقه وما أمدهن به من ألطافه ومعونته وروى أبو معشر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ خير النساء امرأة إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا غبت عنها خلفتك فى مالك ونفسها ثم قرأ رسول الله ﷺ [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض] الآية والله الموافق .

باب النهي عن النشوز

قال الله تعالى [واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن] قيل فى معنى تخافون معنيان أحدهما يعلمون لأن خوف الشيء إنما يكون للعلم بموقعه فجاز أن يوضع مكان يعلم يخاف كما قال أبو محجن الثقفي :

ولا تدفنني بالفلاة فإنني أخاف إذا مامت أن لا أذوقها

ويكون خفت بمعنى ظننت وقد ذكره الفراء وقال محمد بن كعب هو الخوف الذى هو خلاف الأمن كأنه قيل تخافون نشوزهن بعلمكم بالحال المؤذنة به وأما النشوز فإن ابن عباس وعطاء والسدى قالوا أراد به معصية الزوج فيما يلزمه من طاعته وأصل النشوز الترفع على الزوج بمخالفته مأخوذ من نشز الأرض وهو الموضع المرتفع منها وقوله

تعالى [فعظوهن] يعني خوفوهن بالله وبعقابه . وقوله تعالى [واهجروهن في المضاجع] قال ابن عباس وعكرمة والضحاك والسدي هجر الكلام وقال سعيد بن جبير هجر الجماع وقال مجاهد والشعبي وإبراهيم هجر المضاجعة وقوله [واضربوهن] قال ابن عباس إذا أطاعته في المضجع فليس له أن يضربها وقال مجاهد إذا نشزت عن فراشه يقول لها اتقى الله وارجعي وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وعثمان بن أبي شيبة وغيرهما قالوا حدثنا حاتم بن إسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه خطب بعرفات في بطن الوادي فقال اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف . وروى ابن جريج عن عطاء قال الضرب غير المبرح بالسواك ونحوه وقال سعيد عن قتادة ضرباً غير شائن ذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال مثل المرأة مثل الضلع متى ترد إقامتها تكسرها ولكن دعها تستمتع بها وقال الحسن [فاضربوهن] قال ضرباً غير مبرح وغير مؤثر وحدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن وقتادة في قوله [فعظوهن واهجروهن في المضاجع] قالا إذا خاف نشوزها وعظها فإن قبلت وإلا هجرها في المضجع فإن قبلت وإلا ضربها ضرباً غير مبرح ثم قال [فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا] قال لا تعللوا عليهن بالذنوب .

باب الحكمين كيف يعملان

قال الله تعالى [وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها] وقد اختلف في المخاطبين بهذه الآية من هم فروى عن سعيد بن جبير والضحاك أنه السلطان الذي يترافعان إليه وقال السدي الرجل والمرأة . قال أبو بكر قوله [واللاتي تخافون نشوزهن] هو خطاب للأزواج لما في نسق الآية من الدلالة عليه وهو قوله [واهجروهن في المضاجع] وقوله [وإن خفتم شقاق بينهما] الأولى أن يكون خطاباً للحاكم الناظر بين الخصمين والمانع من التعدي والظلم وذلك لأنه قد بين أمر الزوج وأمره بوعظها وتخويفها بالله ثم بهجرانها في المضجع إن لم تنزجر ثم بضربها إن أقامت على نشوزها

ثم لم يجعل بعد الضرب للزوج إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم منهما من الظالم ويتوجه حكمه عليهما وروى شعبة عن عمرو بن مرة قال سألت سعيد بن جبير عن الحكمين فغضب وقال ما ولدت إذ ذاك فقلت إنما أعني حكمي شقاق قال إذا كان بين الرجل وامرأته درء وتدارؤ بعثوا حكمين فأقبلا على الذي جاء التدارؤ من قبله فوعظاه فإن أطاعهما وإلا أقبلا على الآخر فإن سمع منهما وأقبل إلى الذي يريدان وإلا حكما بينهما فما حكما من شيء فهو جائز وروى عبد الوهاب قال حدثنا أيوب عن سعيد بن جبير في المختلعة يعظها فإن انتهت وإلا هجرها وإلا ضربها فإن انتهت وإلا رفع أمرها إلى السلطان فيبعث حكما من أهلها وحكما من أهله فيقول الحكم الذي من أهلها يفعل كذا ويفعل كذا ويقول الحكم الذي من أهله تفعل به كذا وتفعل به كذا فأيهما كان أظلم رده إلى السلطان وأخذ فوق يده وإن كانت ناشزا أمروه أن يخلع * قال أبو بكر وهذا نظير العنين والمجبوب والإيلاء في باب أن الحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما بما يوجبه حكم الله فإذا اختلفا وادعى النشوز وادعت هي عليه ظلمه وتقصيره في حقوقها حينئذ بعث الحاكم حكما من أهله وحكما من أهلها ليتوليا النظر فيما بينهما ويردا إلى الحاكم ما يقفان عليه من أمرهما * وإنما أمر الله تعالى بأن يكون أحد الحكمين من أهلها والآخر من أهله لئلا تسبق الظنة إذا كانا أجنبيين بالميل إلى أحدهما فإن كان أحدهما من قبله والآخر من قبلها زالت الظنة وتكلم كل واحد منهما عمن هو من قبله ويدل أيضا قوله [فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها] على أن الذي من أهله وكيل له والذي من أهلها وكيل لها كأنه قال فابعثوا رجلا من قبله ورجلا من قبلها فهذا يدل على بطلان قول من يقول إن للحكمين أن يجمعا إن شاآ وإن شاآ فرقا بغير أمرهما * وزعم إسماعيل بن إسحاق أنه حكى عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم لم يعرفوا أمر الحكمين قال أبو بكر هذا تكذب عليهم وما أولى بالإنسان حفظ لسانه لا سيما فيما يحكيه عن العلماء قال الله تعالى [ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد] ومن علم أنه مؤاخذ بكلامه قل كلامه فيما لا يعنيه وأمر الحكمين في الشقاق بين الزوجين منصوص عليه في الكتاب فكيف يجوز أن يخفى عليهم مع محلهم من العلم والدين والشريعة ولكن عندهم أن الحكمين ينبغي أن يكونا وكيلين لهما أحدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج وكذا روي عن

علي بن أبي طالب رضي الله عنه وروى ابن عيينة عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة قال أتى علياً رجل وامرأته مع كل واحد منهما فئام من الناس فقال علي ما شأن هذين قالوا بينهما شقاق قال [فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما] فقال علي هل تدريان ما عليكما عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا فقالت المرأة رضيت بكتاب الله فقال الرجل أما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله لا تنفلت مني حتى تقر كما أقرت فأخبر علي أن قول الحكمين إنما يكون برضا الزوجين فقال أصحابنا ليس للحكمين أن يفرقا إلا أن يرضى الزوج وذلك لأنه لا خلاف أن الزوج لو أقر بالإساءة إليها لم يفرق بينهما ولم يجبره الحاكم على طلاقها قبل تحكيم الحكمين وكذلك لو أقرت المرأة بالنشوز لم يجبرها الحاكم على خلع ولا على رد مهرها فإذا كان كذلك حكمها قبل بعث الحكمين فكذلك بعد بعثهما لا يجوز إيقاع الطلاق من جهتهما من غير رضى الزوج وتوكيله ولا إخراج المهر عن ملكها من غير رضاها فلذلك قال أصحابنا إنهما لا يجوز خلعهما إلا برضى الزوجين فقال أصحابنا ليس للحكمين أن يفرقا إلا برضى الزوجين لأن الحاكم لا يملك ذلك فكيف يملكه الحكمان وإنما الحكمان وكيلان لهما أحدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج في الخلع أو في التفريق بغير جعل إن كان الزوج قد جعل إليه ذلك قال إسماعيل الوكيل ليس بحكم ولا يكون حكماً إلا ويجوز أمره عليه وإن أبى وهذا غلط منه لأن ما ذكر لا ينفي معنى الوكالة لأنه لا يكون وكيلاً أيضاً إلا ويجوز أمره عليه فيما وكل به فجواز أمر الحكمين عليهما لا يخرجهما عن حد الوكالة وقد يحكم الرجلان حكماً في خصومة بينهما ويكون بمنزلة الوكيل لهما فيما يتصرف به عليهما فإذا حكم بشيء لزمهما بمنزلة اصطلاحهما على أن الحكمين في شقاق الزوجين ليس يغادر أمرهما من معنى الوكالة شيئاً وتحكيم الحكم في الخصومة بين رجلين يشبه حكم الحاكم من وجه ويشبه الوكالة من الوجه الذي بينا والحكمان في الشقاق إنما يتصرفان بوكالة محضة كسائر الوكالات ۔ قال إسماعيل والوكيل لا يسمى حكماً وليس ذلك كما ظن لأنه إنما سمي ههنا الوكيل حكماً تأكيداً للوكالة التي فوضت إليه ۔ وأما قوله إن الحكمين يجوز أمرهما على الزوجين وإن أبيا فليس كذلك ولا يجوز أمرهما عليهما إذا أبيا لأنهما وكيلان وإنما يحتاج الحاكم أن يأمرهما بالنظر في أمرهما ويعرف

أمور المانع من الحق منهما حتى ينقلا إلى الحاكم أن ما عرفاه من أمرهما فيكون قولهما مقبولا فى ذلك إذا اجتمعا وينهى الظالم منهما عن ظلمه فجائز أن يكونا سميا حكمين لقبول قولهما عليهما وجائز أن يكونا سميا بذلك لأنهما إذا خلعا بتوكيل منهما وكان ذلك موكولا إلى رأيهما وتحريهما للصلاح سميا حكمين لأن اسم الحكم يفيد تحرى الصلاح فيما جعل إليه وإنفاذ القضاء بالحق والعدل فلما كان ذلك موكولا إلى رأيهما وأنفذا على الزوجين حكما من جمع أو تفريق مضى ما أنفذاه فسميا حكمين من هذا الوجه فلما أشبه فعلهما فعل الحاكم فى القضاء عليهما بما وكلا به على جهة تحرى الخير والصلاح سميا حكمين ويكونان مع ذلك وكيلين لهما إذ غير جائز أن تكون لأحد ولاية على الزوجين مع خلع أو طلاق إلا بأمرهما ه وزعم أن عليا إنما ظهر منه النكير على الزوج لأنه لم يرض بكتاب الله قال ولم يأخذه بالتوكيل وإنما أخذه بعدم الرضا بكتاب الله وليس هذا على ما ذكر لأن الرجل لما قال أما الفرقة فلا قال على كذبت أما والله لا تنفلت منى حتى تقر كما أقرت فإنما أنكر على الزوج ترك التوكيل بالفرقة وأمره بأن يوكل بالفرقة وما قال الرجل لا أرضى بكتاب الله حتى ينكر عليه وإنما قال لا أرضى بالفرقة بعد رضى المرأة بالتحكيم وفى هذا دليل على أن الفرقة عليه غير نافذة إلا بعد توكيله بها ه قال وفما قال [إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما] علمنا أن الحكمين يمضيان أمرهما وأنهما إن قصدا الخير وفقهما الله للصواب من الحكم ه قال وهذا لا يقال للوكيلين لأنه يجوز لواحد منهما أن يتعدى ما أمر به والذى ذكره لا ينفى معنى الوكالة لأن الوكيلين إذا كانا وكيلين عارأيا من جمع أو تفريق على جهة تحرى الصلاح والخير فعليهما الاجتهاد فيما يمضيانه من ذلك وأخبر الله أنه يوفقهما للصلاح إن صلحت نياتهما فلا فرق بين الوكيل والحكم إذ كل من فوض إليه أمر يمضيه على جهة تحرى الخير والصلاح فهذه الصفة التى وصفه الله بها لاحقة به ه قال وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وأبى سلمة وطاوس وإبراهيم قالوا ما قضى به الحكمان من شىء فهو جائز وهذا عندنا كذلك أيضاً ولا دلالة فيه على موافقة قوله لأنهم لم يقولوا إن فعل الحكمين فى التفريق والخلع جائز بغير رضى الزوجين بل جائز أن يكون مذهبهم إن الحكمين لا يملكان التفريق إلا برضى الزوجين بالتوكيل ولا يكونان حكمين إلا بذلك ثم ما حكما بعد ذلك من شىء فهو جائز وكيف

يجوز للحكمين أن يخلعا بغير رضاه ويخرجا المال عن ملكها وقد قال الله تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً] وقال الله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به] وهذا الخوف المذكور ههنا هو المعنى بقوله تعالى [فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها] وحظر الله على الزوج أخذ شيء مما أعطاها إلا على شريطة الخوف منهما ألا يقيما حدود الله فأباح حينئذ أن تفتدي بما شاءت وأحل للزوج أخذه فكيف يجوز للحكمين أن يوقعا خلعاً أو طلاقاً من غير رضاهما وقد نص الله على أنه لا يحل له أخذ شيء مما أعطى إلا بطيبة من نفسها ولا أن تفتدي به فالقائل بأن للحكمين أن يخلعا بغير توكيل من الزوج مخالف لنص الكتاب وقال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فمنع كل أحد أن يأكل مال غيره إلا برضاه وقال الله تعالى [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام] فأخبر تعالى أن الحاكم وغيره سواء في أنه لا يملك أخذ مال أحد ودفعه إلى غيره وقال النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وقال ﷺ فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقطع له قطعة من النار فثبت بذلك أن الحاكم لا يملك أخذ مالها ودفعه إلى زوجها ولا يملك إيقاع طلاق على الزوج بغير توكيله ولا رضاه وهذا حكم الكتاب والسنة وإجماع الأمة في أنه لا يجوز للحاكم في غير ذلك من الحقوق إسقاطه ونقله عنه إلى غيره من غير رضا من هو له فالحكمان إنما يبعثان للصلح بينهما وليشهدا على الظالم منهما كما روى سعيد عن قتادة في قوله تعالى [وإن خفتم شقاق بينهما] الآية قال إنما يبعث الحكمان ليصلحا فإن أعياهما أن يصلحا على الظالم بظلمه وليس بأيديهما الفرقة ولا يملكان ذلك وكذلك روي عن عطاء . قال أبو بكر وفي فحوى الآية ما يدل على أنه ليس للحكمين أن يفرقا وهو قوله تعالى [إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما] ولم يقل إن يريدا فرقة وإنما يوجه الحكمان ليعظا الظالم منهما وينكرا عليه ظلمه وإعلام الحاكم بذلك ليأخذ هو على يده فإن كان الزوج هو الظالم أنكرا عليه ظلمه وقالا لا يحل لك أن تؤذيها لتخلع منك وإن كانت هي الظالمة قالا لها قد حلت لك الفدية وكان في أخذها معذوراً لما ظهر للحكمين من نشوزها فإذا جعل

كل واحد منهما إلى الحكم الذى من قبله ماله من التفريق والخلع كانا مع ماذكرنا من أمرهما وكيلين جائز لهما أن يخلعا إن رأيا وأن يجمعا إن رأيا ذلك صلاحا فهما فى حال شاهدان وفى حال مصلحان وفى حال آمران بمعروف وناهيان عن منكر ووكيلان فى حال إذا فوض إليهما الجمع والتفريق وأما قول من قال إنهما يفرقان ويخلعان من غير توكيل من الزوجين فهو تعسف خارج عن حكم الكتاب والسنة والله أعلم بالصواب .

باب الخلع دون السلطان

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والحسن بن صالح والشافعى يجوز الخلع بغير سلطان وروى مثله عن عمر وعثمان وابن عمر رضى الله عنهم وقال الحسن وابن سيرين لا يجوز الخلع إلا عند السلطان والذى يدل جوازه عند غير سلطان قوله تعالى [فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا] اقتضى ظاهره جواز أخذه ذلك منهما على وجه الخلع وغيره وقال تعالى [فلا جناح عليهما فيما افتدت به] ولم يشترط ذلك عند السلطان وكما جاز عقد النكاح وسائر العقود عند السلطان وعند غيره كذلك يجوز الخلع إذ لا اختصاص فى الأصول لهذه العقود بكونها عند السلطان والله تعالى أعلم .

باب بر الوالدين

قال الله تعالى [واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا] فقرن تعالى ذكره إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده وأمر به كما قرن شكرهما بشكره فى قوله تعالى [أن اشكر لى ولوالديك إلى المصير] وكفى بذلك دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والإحسان إليهما وقال تعالى [ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما] إلى آخر القصة وقال تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حسنا] وقال فى الوالدين الكافرين [وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا] وروى عبد الله بن أنيس عن النبى ﷺ أنه قال أكبر الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس والذى نفس محمد بيده لا يحلف أحد وإن كان على مثل جناح البعوضة إلا كانت وكتة فى قلبه إلى يوم القيامة قال أبو بكر

فطاعة الوالدين واجبة فى المعروف لا فى معصية الله فإنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبدالله بن وهب قال أخبرنى عمرو بن الحارث أن دراجا أبا السمح حدثه عن أبى الهيثم عن أبى سعيد الخدرى أن رجلا من اليمن هاجر إلى رسول الله ﷺ فقال هل لك أحد باليمن قال أبواى قال أذنا لك قال لا قال ارجع إليهما فاستأذنهما فإن أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما ومن أجل ذلك قال أصحابنا لا يجوز أن يجاهد إلا بإذن الأبوين إذا قام بجهاد العدو من قد كفاه الخروج قالوا فإن لم يكن بإزاء العدو من قد قام بفرض الخروج فعليه الخروج بغير إذن أبويه وقالوا فى الخروج فى التجارة ونحوها فيما ليس فيه قتال لا بأس به بغير إذنهما لأن النبي ﷺ إنما منعه من الجهاد إلا بإذن الأبوين إذا قام بفرضه غيره لما فيه من التعرض للقتل وفجيعة الأبوين به وأما التجارات والتصرف فى المباحات التى ليس فيها تعرض للقتل فليس للأبوين منعه منها فلذلك لم يحتج إلى استئذانهما ومن أجل ما أكد الله تعالى من تعظيم حق الأبوين قال أصحابنا لا ينبغى للرجل أن يقتل أباه الكافر إذا كان محاربا للمسلمين لقوله تعالى [ولا تقل لهما أف] وقوله تعالى [وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا] فأمر تعالى بمصاحبتهما بالمعروف فى الحال التى يجاهدانه فيها على الكفر ومن المعروف أن لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله فحينئذ يجوز قتله لأنه إن لم يفعل ذلك قد قتل نفسه بتمكينه غيره منه وهو منهى عن تمكين غيره من قتله كما هو منهى عن قتل نفسه فجاز له حينئذ من أجل ذلك قتله وقد روى عن النبي ﷺ أنه نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا وقال أصحابنا فى المسلم يموت أبواه وهما كافران أنه يغسلهما ويتبعهما ويدفنهما لأن ذلك من الصحبة بالمعروف التى أمر الله بها. فإن قال قائل ما معنى قوله تعالى [وبالوالدين إحسانا] وما ضميره قيل له يحتمل استوصوا بالوالدين إحسانا ويحتمل وأحسنوا بالوالدين إحسانا وقوله تعالى [وبذى القربى] أمر بصلة الرحم والإحسان إلى القرابة على نحو ما ذكره فى أول السورة فى قوله تعالى [والأرحام] فبدأ تعالى فى أول الآية بتوحيده وعبادته إذ كان ذلك هو الأصل الذى به يصح سائر الشرائع والنبوات وبحصوله يتوصل إلى

سائر مصالح الدين ثم ذكر تعالى ما يجب للأبوين من الإحسان إليهما وقضاء حقوقهما وتعظيمهما ثم ذكر الجار ذا القربى وهو قريبك المؤمن الذي له حق القرابة وأوجب له الدين الموالاة والنصرة ثم ذكر الجار الجنب وهو البعيد منك نسباً إذا كان مؤمناً فيجتمع حق الجار وما أوجبه له الدين بعصمة الملة وذمة عقد النحلة وروى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك قالوا الجار ذو القربى القريب في النسب وروى عن النبي ﷺ أنه قال الجيران ثلاثة فجار له ثلاثة حقوق حق الجوار وحق القرابة وحق الإسلام وجار له حقان حق الجوار وحق الإسلام وجار له حق الجوار المشرك من أهل الكتاب وقوله تعالى [والصاحب بالجنب] روى فيه عن ابن عباس في إحدى الروايتين وسعيد ابن جبير والحسن ومجاهد وقتادة والسدي والضحاك أنه الرفيق في السفر وروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم وابن أبي ليلى أنه الزوجة ورواية أخرى عن ابن عباس أنه المنقطع إليك رجاء خيرك وقيل هو جار البيت دانيا كان نسبه أو نائياً إذا كان مؤمناً قال أبو بكر لما كان اللفظ محتملا لجميع ذلك وجب حمله عليه وأن لا يخص منه شيء بغير دلالة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه وروى سفيان عن عمرو بن دينار عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبي شريح الخزاعي قال قال رسول الله ﷺ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت وروى عبيد الله الوصافي عن أبي جعفر قال قال رسول الله ﷺ ما آمن من أمسى شبعان وجاره جائعاً وروى عمر بن هارون الأنصاري عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من أشراط الساعة سوء الجوار وقطيعة الأرحام وتعطيل الجهاد وقد كانت العرب في الجاهلية تعظم الجوار وتحافظ على حفظه وتوجب فيه ما توجب في القرابة قال زهير :

وجار البيت والرجل المنادي أمام الحي عقدهما سواء

يريد بالرجل المنادي من كان معك في النادي وهو مجالس الحي وقال بعض أهل العلم معنى الصاحب بالجنب أنه الذي يلاصق داره دارك وإن الله خصه بالذكر تأكيداً لحقه على الجار غير الملاصق وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو عمر ومحمد بن عثمان

القرشي وراق أحمد بن يونس قال حدثنا إسماعيل بن مسلم قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن خالد الدالاني عن أبي العلاء الأزدي عن حميد بن عبد الرحمن الحميري عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال إذا اجتمع الداعيان فأجب أقربهما باباً فإن أقربهما باباً أقربهما جواراً وإذا سبق أحدهما فأجب الذي سبق وقد روى عن النبي ﷺ أن أربعين داراً جوار وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن شبيب المعمري قال حدثنا محمد بن مصفى قال حدثنا يوسف بن السفر عن الأوزاعي عن يونس عن الزهري قال حدثني عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال أتى رسول الله ﷺ رجل فقال إني نزلت بمحلة بني فلان وإن أشدهم لي إذاً أقربهم من جواري فبعث النبي ﷺ أبا بكر وعمر وعلياً أن يأتوا باب المسجد فيقوموا على بابه فيصيحوا ثلاثاً ألا إن أربعين داراً جوار ولا يدخل الجنة من خاف جاره بوائقه قال قلت للزهري يا أبا بكر أربعين داراً قال أربعين هكذا وأربعين هكذا وقد جعل الله الاجتماع في مدينة جواراً قال الله تعالى [لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا] فجعل تعالى اجتماعهم معه في المدينة جواراً ، والإحسان الذي ذكره الله تعالى يكون من وجوه منها المواساة للفقير منهم إذا خاف عليه الضرر الشديد من جهة الجوع والعري ومنها حسن العشرة وكف الأذى عنه والمحاماة دونه عن يحاول ظلمه وما يتبع ذلك من مكارم الأخلاق وجميل الفعال ومما أوجب الله تعالى من حق الجوار الشفعة لمن بيعت دار إلى جنبه والله الموفق .

ذكر الخلاف في الشفعة بالجوار

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشريك في المبيع أحق من الشريك في الطريق ثم الشريك في الطريق أحق من الجار الملازق ثم الجار الملازق بعدهما وهو قول ابن شبرمة والثوري والحسن بن صالح وقال الشافعي لا شفعة إلا في مشاع ولا شفعة في بئر لا بياض لها ولا تحتمل القسم وقد روى وجوب الشفعة للجار عن جماعة من السلف روى عن عمر وعن أبي بكر بن أبي حفص بن عمر قال قال شريح كتب إلى عمر أن اقضي بالشفعة للجار وروى عاصم عن الشعبي عن شريح قال الشريك أحق من الخليط والخليط أحق من الجار والجار أحق من سواه وروى أيوب عن محمد قال كان يقال

الشريك أحق من الخليط والخليط أحق ممن سواه وقال إبراهيم إذا لم يكن شريك فالجار أحق بالشفعة وقال طاوس مثل ذلك وقال إبراهيم بن ميسرة كتب إلينا عمر بن عبد العزيز إذا حدت الحدود فلا شفعة قال طاوس الجار أحق والذي يدل على وجوب الشفعة للجار ما روى حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال قلت لرسول الله ﷺ أرض ليس لأحد فيها شريك إلا الجار فقال الجار أحق بسقبه ما كان وروى سفيان عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع عن النبي ﷺ أنه قال الجار أحق بسقبه وروى أبو حنيفة قال حدثنا عبد الكريم عن المسور بن مخرمة عن رافع بن خديج قال عرض سعد بيتاً له فقال خذه فإني قد أعطيت به أكثر مما تعطيني ولكنك أحق به لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول الجار أحق بسقبه وروى أبو الزبير عن جابر قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بالجوار وروى عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله ﷺ الجار أحق بسقبه ينتظر به وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً وروى ابن أبي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الجار أحق بسقبه ما كان وروى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ أنه قال جار الدار أحق بشفعة الجار وقتادة عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال جار الدار أحق بالدار وروى سفيان عن منصور عن الحكم قال حدثني من سمع علياً وعبد الله يقولان قضى رسول الله ﷺ بالجوار ويونس عن الحسن قال قضى رسول الله ﷺ بالجوار فاتفق هؤلاء الجماعة على الرواية عن النبي ﷺ وما نعلم أحداً دفع هذه الأخبار مع شيوعها واستفاضتها في الأمة فمن عدل عن القول بها كان تاركاً للسنة الثابتة عن النبي ﷺ .

واحتج من أبى ذلك بما روى أبو عاصم النبيل قال حدثنا مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة وكذلك رواه عن مالك أبو قتادة المدني وعبد الملك ابن عبد العزيز الماجشون وهذا الحديث رواه هؤلاء موصولاً عن أبي هريرة وأصله عن سعيد بن المسيب مقطوع رواه معن ووكيع والقعنبي وابن وهب كلهم عن مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب من غير ذكر أبي هريرة وكذلك هو في موطأ مالك ولو ثبت موصولاً لما جاز الاعتراض به على الأخبار التي رواها نحو عشرة من الصحابة

عن النبي ﷺ في إيجاب الشفعة للجار لأنها في حيز المتواتر المستفيض الذي لا تجوز معارضته بأخبار الآحاد ولو ثبت من وجوه يجوز أن يعارض به ماقدمنا ذكره لم يكن فيه ماينفي أخبار إيجاب الشفعة للجار وذلك لأن أكثر مافيه أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم ثم قال فإذا وقعت الحدود فلا شفعة فأما قوله قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم فإنه متفق على استعماله في إيجاب الشفعة للشريك ومع ذلك فهو حكاية قضية من النبي ﷺ قضى بها وليس بعموم لفظ ولا حكاية قول منه وأما قوله فإذا وقعت الحدود فلا شفعة فإنه يحتمل أن يكون من كلام الراوي إذ ليس فيه أن النبي ﷺ قاله ولا أنه قضى به وإذا احتمل أن تكون رواية عن النبي ﷺ واحتمل أن يكون من قول الراوي أدرجه في الحديث كما وجد ذلك في كثير من الأخبار لم يجز لنا إثباته عن النبي ﷺ إذ غير جائز لأحد أن يعزى إلى النبي ﷺ مقالة بالشك والإحتمال فهذا وجه منع الاعتراض به على ماذكرناه واحتجوا أيضاً بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حامد بن محمد المردف قال حدثنا عبيدالله بن عمر القواريري قال حدثنا عبد الواحد ابن زياد قال حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وهذا لا دلالة فيه على نفي الشفعة بالجوار من وجهين أحدهما أنه إنما نفى وجوب الشفعة إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فأفاد بذلك نفي الشفعة لغير الجار الملاصق لأن صرف الطرق ينفي الملاصقة لأن بينه وبين جاره طريقاً والثاني أنا متى حملناه على حقيقته كان الذي يقتضيه اللفظ نفي الشفعة عند وقوع الحدود وصرف الطرق ووقوع الحدود وصرف الطرق إنما هو القسمة فكأنه إنما أفاد أن القسمة لا شفعة فيها كما قال أصحابنا أنه لا شفعة في قسمة وكذلك الحديث الأول محمول على ذلك أيضاً وأيضاً فقد روى عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال الجار أحق بصقبه ينتظر به وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً فهذان الخبران قد رويا عن جابر عن النبي ﷺ وغير جائز أن نجعلهما متعارضين مع إمكان استعمالهما جميعاً وقد يمكننا استعمالهما على الوجه الذي ذكرنا ومخالفونا يجعلونهما متعارضين ويسقطون أحدهما بالآخر وأيضاً جائز أن يكون ذلك كلاما خرج على سبب فنقل الراوي لفظ النبي ﷺ

وترك نقل السبب نحو أن يختصم إليه رجلان أحدهما جار والآخر شريك فيحكم بالشفعة للشريك دون الجار وقال فإذا وقعت الحدود فلا شفعة لصاحب النصيب المقسوم مع الجار كما روى أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال لا ربا إلا فى النسيئة وهو عند سائر الفقهاء كلام خارج على سبب اقتصر فيه راويه على نقل قول النبي ﷺ دون ذكر السبب وهو أن يكون سئل عن النوعين المختلفين من الذهب والفضة إذا بيع أحدهما بالآخر فقال ﷺ لا ربا إلا فى النسيئة يعنى فيما سئل عنه وكذلك ما ذكرنا وأيضاً لو تساوت أخبار إيجاب الشفعة بالجوار وأخبار نفيها لكانت أخبار الإيجاب أولى من أخبار النفى لأن الأصل أنها غير واجبة حتى يرد الشرع بإيجابها فخبر نفى الشفعة وارد على الأصل وخبر إثباتها ناقل عنه وارد بعده فهو أولى * فإن قيل يحتمل أن يريد بالجار الشريك * قيل له هذه الأخبار التى رويناها وأكثرها ينفى هذا التأويل لأن فيها أن جار الدار أحق بشفعة داره والشريك لا يسمى جار الدار وحديث جابر قال فيه ينتظر به وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً وغير جائز أن يكون هذا فى الشريك فى المبيع وأيضاً فإن الشريك لا يسمى جاراً لأنه لو استحق اسم الجوار بالشركة لوجب أن يكون كل شريكين فى شيء جارين كالشريكين فى عبد واحد ودابة واحدة فلما لم يستحق اسم الجار بالشركة فى هذه الأشياء دل ذلك على أن الشريك لا يسمى جاراً وإنما الجار هو الذى ينفرد حقه ونصيبه من حق الشريك ويتميز ملك كل واحد عن ملك صاحبه وأيضاً فإن الشركة إنما تستحق بها الشفعة لأنها تقتضى حصول الجوار بالقسمة والدليل عليه أن الشركة فى سائر الأشياء لا توجب الشفعة لعدم حصول الجوار بها عند القسمة فدل ذلك على أن الشركة فى العقار إنما تستحق بها الشفعة لما يتعلق بها من الجوار عند القسمة وإن كان الشريك أحق من الجار لمزية حصلت له مع تعلق حق الجوار بالقسمة والدليل عليه أن الشركة فى سائر الأشياء لا توجب الشفعة لعدم حصول الجوار بها كما أن الأخ من الأب والأم أولى بالميراث من الأخ من الأب وإن كانت الأخوة من جهة الأب يستحق بها التعصيب والميراث إذا لم يكن أخ لأب وأم ومعلوم أن القرابة من جهة الأم لا يستحق بها التعصيب إذ لم تكن هناك قرابة من جهة الأب إلا أنها أكدت تعصيب القرابة من الأب وكذلك الشريك إنما يستحق الشفعة بالشركة لما تعلق بها من حصول الجوار عند

القسمة والشريك أولى من الجار لمزية حصلت له كما وصفنا بالتعصيب ويكون المعنى الذي يتعلق به وجوب الشفعة هو الجوار وأيضاً لما كان المعنى الذي به وجبت الشفعة بالشركة هو دوام التأذي بالشريك وكان ذلك موجوداً في الجوار لأنه يتأذى به في الإشراف عليه ومطالعة أموره والوقوف على أحواله وجب أن تكون له الشفعة لوجود المعنى الذي من أجله وجبت الشفعة للشريك وهذا المعنى غير موجود في الجار غير الملاصق لأن بينه وبينه طريقاً يمنعه التشرف عليه والاطلاع على أموره. وأما قوله تعالى [وابن السبيل] فإنه روى عن مجاهد والربيع بن أنس أنه المسافر وقال قتادة والضحاك هو الضيف قال أبو بكر ومعناه صاحب الطريق وهـــذا كما يقال لطير الماء ابن ماء قال الشاعر:

وردت اعتسافا والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء محلق

ومن تأوله على الضيف فقوله سائغ أيضاً لأن الضيف كالمجتاز غير المقيم فسمى ابن السبيل تشبيهاً بالمسافر المجتاز وهو كما يقال عابر سبيل وقال الشافعي ابن السبيل هو الذي يريد السفر وليس معه نفقته وهذا غلط لأنه مالم يصر في الطريق لا يسمى ابن السبيل كما لا يسمى مسافراً ولا عابر سبيل وقوله عز وجل [وما ملكت أيمانكم] يعني الإحسان المأمور به في أول الآية وروى سليمان التيمي عن قتادة عن أنس قال كانت عامة وصية رسول الله ﷺ الصلاة وما ملكت أيمانكم حتى جعل يغرغر بها في صدره وما يقبض بها لسانه وروته أيضاً أم سلمة وروى الأعمش عن طلحة بن مصرف عن أبي عمارة عن عمرو بن شرحبيل قال قال رسول الله ﷺ الغنم بركة والإبل عز لأهلها والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة والمملوك أخوك فأحسن إليه فإن وجدته مغلوباً فأعنه وروى مرة الطيب[1] عن أبي بكر قال قال رسول الله ﷺ لا يدخل الجنة سيء الملكة قيل يا رسول الله أليس قد حدثتنا أن هذه الأمة أكثر الأمم مملوكين وأتباعا قال بلى فأكرموهم ككرامة أولادكم وأطعموهم مما تأكلون وروى الأعمش عن المعرور بن سويد قال مررت على أبي ذر وهو بالربذة فسمعته يقول قال رسول الله ﷺ المماليك

---

(١) قوله مرة الطيب: هو مرة بن شراحيل الهمداني يروي عن أبي بكر وعمر وجماعة يقال له مرة الطيب ومرة الخير. قال الحارث الغنوي: سجد حتى أكل التراب جبهته. هكذا في خلاصة تهذيب الكمال.

هم إخوانكم ولكن الله تعالى خولكم إياهم فاطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون
وقوله تعالى [الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله]
قيل فى معنى البخل فى اللغة أنه مشقة الإعطاء وقيل البخل منع مالا ينفع منعه ولا يضر
بذله وقيل البخل منع الواجب ونظيره الشح ونقيضه الجود وقد عقل من معناه فى أسماء
الدين أنه منع الواجب ويقال إنه لا يصح إطلاقه فى الدين إلا على جهة أن فاعله قد أتى
كبيرة بالمنع قال الله تعالى [ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم
بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة] فأطلق الوعيد على من بخل بحق الله
الذى أوجبه فى ماله وأما قوله تعالى [ويكتمون ما آتاهم الله من فضله] فإنه روى عن ابن
عباس ومجاهد والسدى أنها نزلت فى اليهود إذ بخلوا بما أعطوا من الرزق وكتموا ما أوتوا
من العلم بصفة محمد ﷺ وقيل هو فيمن كان بهذه الصفة وفيمن كتم نعم الله وأنكرها
وذلك كفر بالله تعالى قال أبو بكر الاعتراف بنعم الله تعالى واجب وجاحدها كافر وأصل
الكفر إنما هو من تغطية نعم الله تعالى وكتمانها وجحودها وهذا يدل على أنه جائز
للإنسان أن يتحدث بنعم الله عنده لا على جهة الفخر بل على جهة الاعتراف بالنعمة
والشكر للمنعم وهو كقوله [وأما بنعمة ربك فحدث] وقال النبى ﷺ أنا سيد ولد آدم
ولا فخر وأنا أفصح العرب ولا فخر فأخبر بنعم الله عنده وأبان أنه ليس أخباره بها على
وجه الافتخار وقال ﷺ لا ينبغى لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى وقد كان
ﷺ خيراً منه ولكنه نهى أن يقال ذلك على وجه الافتخار وقال تعالى [فلا تزكوا
أنفسكم هو أعلم بمن اتقى] وقد روى عن النبى ﷺ أنه سمع رجلا يمدح رجلا فقال
لو سمعك لقطعت ظهره ورأى المقداد رجلا يمدح عثمان فى وجهه فحثا فى وجهه التراب
وقال سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا رأيتم المداحين فاحثوا فى وجوههم التراب وقد
روى إياكم والتمادح فإنه الذبح فهذا إذا كان على وجه الفخر فقد كره وإما أن يتحدث
بنعم الله عنده أو يذكرها غيره بحضرته فهذا نرجوا أن لا يضر إلا أن أصلح الأشياء
لقلب الإنسان أن لا يغتر بمدح الناس له ولا يعتد به ٭ وقوله تعالى [والذين ينفقون
أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] معناه والله أعلم أنه أعد للذين يبخلون
ويأمرون الناس بالبخل والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس عذاباً مهيناً وفى ذلك دليل

على أن كل ما يفعله العبد لغير وجه الله فإنه لا قربة فيه ولا يستحق عليه الثواب لأن ما يفعل على وجه الرياء فإنما يريد به عوضاً من الدنيا كالذكر الجميل والثناء الحسن فصار ذلك أصلا في أن كل ما أريد عوض من أعراض الدنيا أنه ليس بقربة كالاستيجار على الحج وعلى الصلاة وسائر القرب أنه متى استحق عليه عوضاً يخرج بذلك عن باب القربة وقد علمنا أن هذه الأشياء سبيلها أن لا تفعل إلا على وجه القربة فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يستحق عليها الأجرة وأن الإجارة عليها باطلة قوله تعالى [وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله] يدل على بطلان مذهب أهل الجبر لأنهم لو لم يكونوا مستطيعين للإيمان بالله والإنفاق لما جاز أن يقال ذلك فيهم لأن عذرهم واضح وهو أنهم غير ممكنين مما دعوا إليه ولا قادرين عليه كما لا يقال للأعمى ماذا عليه لو أبصر ولا يقال للمريض ماذا عليه لو كان صحيحاً وفي ذلك أوضح دليل على أن الله قطع عذرهم من فعل ما كلفهم من الإيمان وسائر الطاعات وأنهم ممكنون من فعلها . وقوله تعالى [يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً] فأخبر الله عنهم أنهم لا يكتمون الله هناك شيئاً من أحوالهم وما عملوه لعلمهم بأن الله مطلع عليهم عالم بأسرارهم فيقرون بها ولا يكتمونها وقيل يجوز أن يكون المراد أنهم لا يكتمون أسرارهم هناك كما كانوا يكتمونها في الدنيا فإن قيل قد أخبر الله عنهم أنهم يقولون والله ربنا ما كنا مشركين قيل له فيه وجوه أحدها أن الآخرة مواطن فموطن لا تسمع فيه إلا همساً أي صوتاً خفياً وموطن يكذبون فيه فيقولون ما كنا نعمل من سوء والله ربنا ما كنا مشركين وموطن يعترفون فيه بالخطأ ويسئلون الله أن يردهم إلى دار الدنيا وروى ذلك عن الحسن وقال ابن عباس أن قوله تعالى [ولا يكتمون الله حديثاً] داخل في التمني بعد ما نطقت جوارحهم بفضيحتهم وقيل إن معناه أنه لا يعتد بكتمانهم لأنه ظاهر عند الله لا يخفى عليه شيء فكان تقديره أنهم غير قادرين هناك على الكتمان لأن الله يظهره وقيل أنهم لم يقصدوا الكتمان لأنهم إنما أخبروا على ما توهموا ولا يخرجهم ذلك من أن يكونوا قد كتموا والله تعالى أعلم .

باب الجنب يمر في المسجد

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا

ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] قال أبو بكر قد اختلف في المراد من السكر بهذه الآية فقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة السكر من الشراب وقال مجاهد والحسن نسخها تحريم الخمر وقال الضحاك المراد به سكر النوم خاصة ٥ فإن قيل كيف يجوز أن ينهى السكران في حال سكره وهو في معنى الصبي في نقص عقله ٥ قيل له يحتمل أن يريد السكران الذى لم يبلغ نقصان عقله إلى حد زوال التكليف معه ويحتمل أن يكونوا نهوا عن التعرض للسكر إذا كان عليهم فرض الصلاة ويجوز أن يكون النهى إنما دل على أن عليهم أن يعيدوها في حال الصحو إذا فعلوها في حال السكر وجائز أن تكون هذه المعانى كلها مرادة بالآية في حال نزولها ٥ فإن قال قائل إذا ساغ تأويل من تأولها على السكران الذى لم يزل عنه التكليف فكيف يجوز أن يكون منهياً عن فعل الصلاة في هذه الحال مع اتفاق المسلمين على أنه مأمور بفعل الصلاة في هذه الحال ٥ قيل له قد روى عن الحسن وقتادة أنه منسوخ ويحتمل إن لم يكن منسوخاً أن يكون النهى متوجهاً إلى فعل الصلاة مع الرسول ﷺ أو في جماعة ٥ قال أبو بكر والصحيح من التأويل في معنى السكر أنه السكر من الشراب من وجهين أحدهما أن النائم ومن خالط عينه النوم لا يسمى سكران ومن سكر من الشراب يسمى سكران حقيقة فوجب حمل اللفظ على الحقيقة ولا يجوز صرفه عنها إلى المجاز إلا بدلالة والثانى ما روى سفيان عن عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن عن على قال دعا رجل من الأنصار قوما فشربوا من الخمر فتقدم عبد الرحمن ابن عوف لصلاة المغرب فقرأ [قل يا أيها الكافرون] فالتبس عليه فأنزل الله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس في قوله تعالى [يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس] وقال في سورة النساء [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون] ثم نسختها هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام] الآية ٥ قال أبو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على ابن أبى طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى [ويسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] قال وقوله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون] قال كانوا

لا يشربونها عند الصلاة فإذا صلوا العشاء شربوها * قال أبو عبيد حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن أبي إسحاق عن أبي ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا في الخمر فنزلت [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون] وذكر الحديث * قال أبو عبيد وحدثنا هشيم قال أخبرنا مغيرة عن أبي رزين قال شربت الخمر بعد الآية التي في سورة البقرة والتي في سورة النساء وكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فإذا حضرت الصلاة تركوها ثم حرمت في المائدة * قال أبو بكر فأخبر هؤلاء أن المراد السكر من الشراب وأخبر ابن عباس وأبو رزين أنهم تركوا شربها بعد نزول الآية عند الصلاة وشربوها في غير أوقات الصلوات ففي هذا دلالة على أنهم عقلوا من قوله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] النهي عن شربها في الحال التي يكونون فيها سكارى عند لزوم فرض الصلاة وهذا يدل على أن قوله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] إنما أفاد النهي عن شربها في أوقات الصلوات وكان معناه لا يكن منكم شرب تصيرون به إلى حال السكر عند أوقات الصلوات فتصلوا وأنتم سكارى وذلك أنهم لما كانوا متعبدين بفعل الصلوات في أوقاتها منهيين عن تركها قال تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] وقد علمنا أنه لم يفسخ بذلك فرض الصلاة كان في مضمون هذا اللفظ النهي عما يوجب السكر عند أوقات الصلوات كما أنه لما نهينا عن فعل الصلاة مع الحدث لقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] وقال النبي ﷺ لا يقبل الله صلاة بغير طهور وكما قال تعالى [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] كان ذلك نهياً عن ترك الطهارة ولم يكن نهياً عن فعل الصلاة ولم يوجب كون الإنسان جنباً أو محدثاً سقوط فرض الصلاة وإنما نهي عن فعلها في هذه الحال وهو مأمور مع ذلك بتقديم الطهارة لها كذلك النهي عن الصلاة في حال السكر إنما دل على حظر شرب يوجب السكر قبل الصلاة وفرض الصلاة قائم عليه فهذا التأويل يدل على ما روي عن ابن عباس وأبي رزين وظاهر الآية وفحواه يقتضي ذلك على الوجه الذي بينا وهذا التأويل لا ينافي ما قدمنا ذكره عن السلف في حظر الصلاة عند السكر لأنه جائز أن يكونوا نهوا عن شرب يقتضي كونه سكران عند حضور الصلاة فيكون ذلك حظراً قائماً فإن اتفق أن يشرب حتى أنه كان سكران عند حضور الصلاة كان منهياً عن فعلها مأموراً بإعادتها في حال الصحو أو يكون النهي مقصوراً على فعلها مع النبي ﷺ

أو في جماعة وهذه المعاني كلها صحيحة جائزة يحتملها لفظ الآية . وقوله تعالى [حتى تعلموا ما تقولون] يدل على أن السكران الذي منع من الصلاة هو الذي قد بلغ به السكر إلى حال لا يدري ما يقول وأن السكران الذي يدري ما يقول لم يتناوله النهي عن فعل الصلاة وهذا يشهد للتأويل الذي ذكرنا من النهي إنما انصرف إلى الشرب لا إلى فعل الصلاة لأن السكران الذي لا يدري ما يقول لا يجوز تكليفه في هذه الحال كالمجنون والنائم والصبي الذي لا يعقل والذي يعقل ما يقول لم يتوجه إليه النهي لأن في الآية إباحة فعل الصلاة إذا علم ما يقول وهذا يدل على أن الآية إنما حظرت عليه الشرب لا فعل الصلاة في حال السكر الذي لا يعلم ما يقول فيه إذ غير جائز تكليف السكران الذي لا يعقل وهي تدل على أن السكر الذي يتعلق به الحكم هو الذي لا يعقل صاحبه ما يقول وهذا يدل على صحة قول أبي حنيفة في السكر الموجب للحد أنه هو الذي لا يعرف فيه الرجل من المرأة ومن لا يعقل ما يقول لا يعرف الرجل من المرأة . وقوله تعالى [حتى تعلموا ما تقولون] يدل على فرض القراءة في الصلاة لأنه منعه من الصلاة لأجل عدم إقامة القراءة فيها فلولا أنها من أركانها وفروضها لما منع من الصلاة لأجلها . فإن قيل لا دلالة في ذلك على وجوب القراءة فيها وذلك لأن قوله تعالى [حتى تعلموا ما تقولون] قد دل على أنه ممنوع منها في الحال التي لا يعلم ما يقول ولم يذكر القراءة وإنما ذكر نفي العلم بما يقول وهذا على سائر الأقوال والكلام ومن صار بهذه الحال من السكر لم يصح له إحضار نية الصلاة ولا فعل سائر أركانها فإنما منع من الصلاة من كانت هذه حاله لأنه لا تصح منه نية الصلاة ولا سائر أفعالها ومع ذلك فلا يعلم أنه طاهر غير محدث . قيل له هذا على ما ذكرت في أن من كانت هذه حاله فلا يصح منه فعل الصلاة على سائر شرائطها إلا أن اختصاصه القول بالذكر دون غيره من أمور الصلاة وأحوالها يدل على أن المراد به قول مفعول في الصلاة وأنه متى كان من السكر على حال لم يمكنه إقامة القراءة فيها لم يصح له فعلها لأجل عدم القراءة وأن وجود القراءة فيها من فروضها وشرائطها وهذا مثل قوله [أقيموا الصلاة] في إفادته أن في الصلاة قياماً مفروضاً ومثل قوله [واركعوا مع الراكعين] في دلالته على فرض الركوع في الصلاة . وأما قوله تعالى [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] فإن أهل العلم قد تنازعوا تأويله فروى المنهال بن عمرو عن زر عن علي

رضى الله عنه فى قوله [ولا جنباً إلا عابرى سبيل] [إلا أن تكونوا مسافرين ولا تجدون ماتيمممون به وتصلون وروى قتادة عن أبى مجلز عن ابن عباس مثله وعن مجاهد مثله وروى عن عبدالله بن مسعود أنه قال هو الممر فى المسجد وروى عطاء بن يسار عن ابن عباس مثله فى تأويل الآية وكذلك روى عن سعيد بن المسيب وعطاء وعمرو بن دينار فى آخرين من التابعين ٥ واختلف السلف فى مرور الجنب فى المسجد فروى عن جابر قال كان أحدنا يمر فى المسجد مجتازاً وهو جنب وقال عطاء بن يسار كان رجال من أصحاب النبى ﷺ تصيبهم الجنابة فيتوضئون ثم يأتون المسجد فيتحدثون فيه وقال سعيد بن المسيب الجنب لا يجلس فى المسجد ويجتاز وكذلك روى عن الحسن وما روى فى ذلك عن عبد الله فإن الصحيح فيه ما تأوله شريك عن عبد الكريم الجزرى عن أبى عبيدة [ولا جنباً إلا عابرى سبيل] قال الجنب يمر فى المسجد ولا يجلس ورواه معمر عن عبد الكريم عن أبى عبيدة عن عبد الله ويقال إن أحداً لم يرفعه إلى عبد الله غير معمر وسائر الناس وقفوه واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد لا يدخله إلا طاهراً سواء أراد القعود فيه والاجتياز وهو قول مالك ابن أنس والثورى وقال الليث الجنب لا يجوز له أن يجتاز فى المسجد وقال الشافعى يمر ولا يقعد والدليل على أن الجنب لا يجوز له أن يجتاز فى المسجد ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد بن زياد قال حدثنا أفلت بن خليفة قال حدثتنى جسرة بنت دجاجة قالت سمعت عائشة رضى الله عنها تقول جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابه شارعة فى المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيئاً رجاء أن تنزل لهم رخصة فخرج إليهم بعد فقال وجهوا هذه البيوت فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب وهذا الخبر يدل من وجهين على ماذكرنا أحدهما قوله لا أحل المسجد لحائض ولا جنب ولم يفرق فيه بين الاجتياز وبين القعود فهو عليهما سواء والثانى أنه أمرهم بتوجيه البيوت الشارعة لئلا يجتازوا فى المسجد إذا أصابتهم جنابة لأنه لو أراد القعود لم يكن لقوله وجهوا هذه البيوت فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب معنى لأن القعود منهم بعد دخول المسجد لا تعلق له بكون البيوت شارعة إليه فدل على أنه إنما أمر بتوجيه البيوت لئلا يضطروا عند الجنابة

إلى الإجتياز فی المسجد إذ لم یکن لبیوتهم أبواب غیر ماهی شارعة إلی المسجد ۰ وقد روی سفیان بن حمزة عن کثیرة بن زید عن المطلب أن رسول الله ﷺ لم یکن أذن لأحد أن یمر فی المسجد ولا یجلس فیه وهو جنب إلا علی بن أبی طالب فإنه کان یدخله جنباً ویمر فیه لأن بیته کان فی المسجد فأخبر فی هذا الحدیث بحظر النبی ﷺ الإجتیاز کما حظر علیهم القعود ۰ وما ذکر من خصوصیة علی رضی الله عنه فهو صحیح وقول الراوی لأنه کان بیته فی المسجد ظن منه لأن النبی ﷺ قد أمر فی الحدیث الأول بتوجیه البیوت الشارعة إلی غیره ولم یبح لهم المرور لأجل کون بیوتهم فی المسجد وإنما کانت الخصوصیة فیه لعلی رضی الله عنه دون غیره کما خص جعفر بأن له جناحین فی الجنة دون سائر الشهداء وکما خص حنظلة بغسل الملائکة له حین قتل جنباً وخص دحیة الکلبی بأن جبریل کان ینزل علی صورته وخص الزبیر بإباحة لبس الحریر لما شکا من أذی القمل فثبت بذلك أن سائر الناس ممنوعون من دخول المسجد مجتازین وغیر مجتازین ۰ وأما ماروی جابر کان أحدنا یمر فی المسجد مجتازاً وهو جنب فلا حجة فیه لأنه لم یخبر أن النبی ﷺ علم بذلك فأقره علیه وکذلك ماروی عن عطاء بن یسار کان رجال من أصحاب رسول الله ﷺ تصیبهم الجنابة فیتوضؤن ثم یأتون المسجد فیتحدثون فیه لا دلالة فیه للمخالف لأنه لیس فیه أن النبی ﷺ أقرهم علیه بعد علمه بذلك منهم ولأنه جائز أن یکون ذلك فی زمان النبی ﷺ قبل أن حظر علیهم ذلك ولو ثبت جمیع ذلك عن النبی ﷺ ثم روی ماوصفنا لکان خبر الحظر أولی لأنه طارئ علی الإباحة لامحالة فهو متأخر عنها ولما ثبت باتفاق الفقهاء حظر القعود فیه لأجل الجنابة تعظیماً لحرمة المسجد وجب أن یکون کذلك حکم الإجتیاز تعظیماً للمسجد ولأن العلة فی حظر القعود فیه هو الکون فیه جنباً وذلك موجود فی الإجتیاز وکما أنه لما کان محظوراً علیه القعود فی ملك غیره بغیر إذنه کان حکم الإجتیاز فیه حکم القعود فکان الإجتیاز بمنزلة القعود کذلك القعود فی المسجد لما کان محظوراً وجب أن یکون کذلك الإجتیاز اعتباراً بما ذکرنا والعلة فی الجمیع حظر الکون فیه وأما قوله تعالی [ولا جنباً إلا عابری سبیل حتی تغتسلوا] وتأویل من تأوله علی إباحة الإجتیاز فی المسجد فإن ما روی عن علی وابن عباس فی تأویله أن المراد المسافر الذی لا یجد الماء فیتیمم أولی من تأویل من تأوله علی الإجتیاز فی المسجد وذلك

لأن قوله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] نهى عن فعل الصلاة فى هذه الحال لا عن المسجد لأن ذلك حقيقة اللفظ ومفهوم الخطاب وحمله على المسجد عدول بالكلام عن حقيقته إلى المجاز بأن تجعل الصلاة عبارة عن موضعها كما يسمى الشيء باسم غيره للمجاورة أو لأنه تسبب منه كقوله تعالى [لهدمت صوامع وبيع وصلوات] يعنى به مواضع الصلوات ومتى أمكننا استعمال اللفظ على حقيقته لم يجز صرفه عنها إلى المجاز إلا بدلالة ولا دلالة توجب صرف ذلك عن الحقيقة وفى نسق التلاوة ما يدل على أن المراد حقيقة الصلاة وهو قوله تعالى [حتى تعلموا ما تقولون] وليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله لتعذره عليه عند السكر وفى الصلاة قراءة مشروطة فمنع من أجل العذر عن إقامتها عن فعل الصلاة فدل ذلك على أن المراد حقيقة الصلاة فيكون تأويل من تأوله عليها موافقاً لظاهرها وحقيقتها ، وقوله تعالى [إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] فإن معناه المسافر لأن المسافر يسمى عابر سبيل ولولا أنه يطلق عليه هذا الاسم لما تأوله عليه على وابن عباس إذ غير جائز لأحد تأويل الآية على ما لا يقع عليه الاسم وإنما سمى المسافر عابر سبيل لأنه على الطريق كما يسمى ابن السبيل فأباح الله تعالى له فى حال السفر أن يتيمم ويصلى وإن كان جنباً فدلت الآية على معنيين أحدهما جواز التيمم للجنب إذا لم يجد الماء والصلاة به والثانى أن التيمم لا يرفع الجنابة لأنه سماه جنباً مع كونه متيمما فهذا التأويل أولى من تأويل من حمله على الاجتياز فى المسجد ، وقوله تعالى [حتى تغتسلوا] غاية لإباحة الصلاة ولا خلاف أن الغاية فى هذا الموضع داخلة فى الحظر إلى أن يستوعبها بوجوب الاغتسال وأنه لا تجوز له الصلاة وقد بقى من غسله شيء فى حال وجود الماء وإمكان استعماله من غير ضرر يخافه فهذا يدل على أن الغاية قد تدخل فى الجملة التى قبلها وقال الله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] والغاية خارجة من الجملة لأنه بدخول أول الليل يخرج من الصوم لأن إلى غاية كما أن حتى غاية ، وهذا أصل فى أن الغاية قد يجوز دخولها فى الكلام تارة وخروجها أخرى وحكمها موقوف على الدلالة فى دخولها أو خروجها وسنذكر أحكام الجنابة ومعناها وحكم المريض والمسافر فى سورة المائدة إذا انتهينا إليها إن شاء الله تعالى قوله تعالى [آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها] يدل على قول أصحابنا فى قول الرجل لامرأته أنت طالق قبل قدوم فلان أنها

تطلق في الحال قدم فلان أو لم يقدم وحكي عن بعضهم أنها لا تطلق حتى يقدم لأنه لا يقال أنه قبل قدوم فلان وما قدم والصحيح ما قال أصحابنا وهذه الآية تدل عليه لأنه قال الله تعالى [يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها] فكان الأمر بالإيمان صحيحاً قبل طمس الوجوه ولم يوجد الطمس أصلا وكان ذلك إيماناً قبل طمس الوجوه وما وجد وهو نظير قوله تعالى [فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا] فكان الأمر بالعتق للرقبة أمراً صحيحاً وإن لم يوجد المسيس فإن قيل إن هذا وعيد من الله لليهود ولم يسلموا ولم يقع ما توعدوا به قيل له إن قوماً من هؤلاء اليهود أسلموا منهم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعية وزيد بن سعنة وأسد بن سعية وأسد بن عبيد ومخيريق في آخرين منهم وإنما كان الوعيد العاجل معلقاً بترك جميعهم الإسلام ويحتمل أن يريد به الوعيد في الآخرة إذ لم يذكر في الآية تعجيل العقوبة في الدنيا إن لم يسلموا قوله تعالى [ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم] قال الحسن وقتادة والضحاك هو قول اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وروى عن عبد الله أنه قال هو تزكية الناس بعضهم بعضاً لينال به شيئاً من الدنيا * قال أبو بكر وهذا يدل على أن النهي عن التزكية من هذا الوجه وقال الله [ولا تزكوا أنفسكم] وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب * قوله تعالى [أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله] روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك والسدي وعكرمة إن المراد بالناس ههنا هو النبي ﷺ خاصة وقال قتادة العرب وقال آخرون النبي ﷺ وأصحابه وهذا أولى لأن أول الخطاب في ذكر اليهود وقد كانوا قبل ذلك يقرؤن في كتبهم مبعث النبي ﷺ وصفته وحال نبوته وكانوا يوعدون العرب بالقتل عند مبعثه لأنهم زعموا أنهم لا يتبعونه وكانوا يظنون أنه يكون من بني إسرائيل فلما بعثه الله تعالى من ولد إسماعيل حسدوا العرب وأظهروا الكفر به وجحدوا ما عرفوه قال الله تعالى [وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به] وقال الله تعالى [ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم] فكانت عداوة للعرب ظاهرة بعد مبعث النبي ﷺ حسداً منهم لهم أن يكون النبي ﷺ مبعوثاً منهم فالأظهر من معنى الآية حسدهم للنبي ﷺ وللعرب

والحسد هو تمنى زوال النعمة عن صاحبها ولذلك قيل إن كل أحد تقدر أن ترضيه إلا حاسد نعمة فإنه لا يرضيه إلا زوالها والغبطة غير مذمومة لأنها تمنى مثل النعمة من غير زوالها عن صاحبها بل مع سرور منه ببقائها عليه * قوله تعالى [كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها] قيل فيه إن الله تعالى يجدد لهم جلوداً غير الجلود التي احترقت والقائلون بهذا هم الذين يقولون إن الجلد ليس بعض الإنسان وكذلك اللحم والعظم وأن الإنسان هو الروح اللابس لهذا البدن ومن قال إن الجلد هو بعض الإنسان وأن الإنسان هو هذا الشخص بكماله فإنه يقول إن الجلود تجدد بأن ترد إلى الحال التي كانت عليها غير محترقة كما يقال لخاتم كسر ثم صيغ خاتم آخر هذا الخاتم غير ذاك الخاتم وكما يقال لمن قطع قميصه قباء هذا اللباس غير ذاك اللباس وقال بعضهم التبديل إنما هو للسرابيل التي قد ألبسوها وهو تأويل بعيد لأن السرابيل لا تسمى جلوداً والله تعالى أعلم .

باب ما أوجب الله تعالى من أداء الأمانات

قال الله تعالى [إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات إلى أهلها] اختلف أهل التفسير في المأمورين بأداء الأمانة في هذه الآية من هم فروى عن زيد بن أسلم ومكحول وشهر ابن حوشب أنهم ولاة الأمر وقال ابن جريج أنها نزلت في عثمان بن طلحة أمر بأن ترد عليه مفاتيح الكعبة وقال ابن عباس وأبي بن كعب والحسن وقتادة هو في كل مؤتمن على شيء وهذا أولى لأن قوله تعالى [إن الله يأمركم] خطاب يقتضي عمومه سائر المكلفين فغير جائز الاقتصار به على بعض الناس دون بعض إلا بدلالة وأظن من تأوله على ولاة الأمر ذهبت إلى قوله تعالى [وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل] لما كان خطابا لولاة الأمر كان ابتداء الخطاب منصرفا إليهم وليس ذلك كذلك إذ لا يمتنع أن يكون أول الخطاب عموماً في سائر الناس وما عطف عليه خاصاً في ولاة الأمر على ما ذكرنا في نظائره في القرآن وغيره * قال أبو بكر ما اؤتمن عليه الإنسان فهو أمانة فعلى المؤتمن عليها ردها إلى صاحبها فمن الأمانات الودائع على مودعها ردها إلى من أودعه إياها ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أنه لا ضمان على المودع فيها إن هلكت * وقد روى عن بعض السلف فيه الضمان ذكر الشعبي عن أنس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حامد بن

محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا ابن إدريس عن هشام بن حسان عن أنس بن سيرين عن أنس بن مالك قال استودعت ستة آلاف درهم فذهبت فقال لي عمر ذهب لك معها شيء قلت لا فضمنني ، وروى حجاج عن أبي الزبير عن جابر أن رجلا استودع متاعا فذهب من بين متاعه فلم يضمنه أبو بكر رضي الله عنه وقال هي أمانة ، وحدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا قتيبة قال حدثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال من استودع وديعة فلا ضمان عليه ، وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن هاشم قال حدثنا محمد بن عون قال حدثنا عبد الله ابن نافع عن محمد بن نبيه الحجبي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ لا ضمان على راع ولا على مؤتمن ، قال أبو بكر قوله ﷺ لا ضمان على مؤتمن يدل على نفي ضمان العارية لأن العارية أمانة في يد المستعير إذ كان المعير قد ائتمنه عليها ولا خلاف بين الفقهاء في نفي ضمان الوديعة إذا لم يتعد فيها المودع ما روي عن عمر في تضمين الوديعة فجائز أن يكون المودع اعترف بفعل يوجب الضمان عنده فلذلك ضمنه ، واختلف الفقهاء في ضمان العارية بعد اختلاف من السلف فروي عن عمر وعلي وجابر وشريح وإبراهيم أن العارية غير مضمونة وروي عن ابن عباس وأبي هريرة أنها مضمونة وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد هي غير مضمونة إذا هلكت وهو قول ابن شبرمة والثوري والأوزاعي وقال عثمان البتي المستعير ضامن لما استعاره إلا الحيوان والعقار فإن اشترط عليه في الحيوان والعقار الضمان فهو ضامن وقال مالك لا يضمن الحيوان في العارية ويضمن الحلي والثياب ونحوها وقال الليث لا ضمان في العارية ولكن أبا العباس أمير المؤمنين قد كتب إلي بأن أضمنها فالقضاء اليوم على الضمان وقال الشافعي كل عارية مضمونة ، قال أبو بكر والدليل على نفي ضمانها عند الهلاك إذا لم يتعد فيها أن المعير قد ائتمن المستعير عليها حين دفعها إليه وإذا كان أمينا لم يلزمه ضمانها لأنا روينا عن النبي ﷺ أنه قال لا ضمان على مؤتمن وذلك عموم في نفي الضمان عن كل مؤتمن وأيضا لما كانت مقبوضة بإذن مالكها لا على شرط الضمان لم يضمنها كالوديعة وأيضا قد اتفق الجميع على نفي ضمان الثوب المستأجر مع شرط بدل المنافع إذا لم يشترط عليه ضمان بدل المقبوض فالعارية أولى أن لا تكون مضمونة إذ ليس فيها ضمان مشروط

بوجه ومن جهة أخرى أن المقبوض على وجه الإجارة مقبوض لاستيفاء المنافع ولم يكن مضموناً فوجب أن لا تضمن العارية إذ كانت مقبوضة لاستيفاء المنافع وأيضاً لما كانت الهبة غير مضمونة على الموهوب له لأنها مقبوضة بإذن مالكها لا على شرط ضمان البدل وهي معروف وتبرع وجب أن تكون العارية كذلك إذ هي معروف وتبرع وأيضاً قد اتفق الجميع على أن العارية لو نقصت بالاستعمال لم يضمن النقصان فإذا كان الجزء منها غير مضمون مع حصول القبض عليه وجب أن لا يضمن الكل لأن ما تعلق ضمانه بالقبض لا يختلف فيه حكم الكل والبعض كالغصب والمقبوض ببيع فاسد فلما اتفق الجميع على أن الجزء الفائت بالنقصان غير مضمون وجب أن لا يضمن الجميع كالودائع وسائر الأمانات ، وقد اختلف في ألفاظ حديث صفوان بن أمية في العارية فذكر بعضهم فيه الضمان ولم يذكره بعضهم وروى شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه قال استعار النبي ﷺ من صفوان أدراعا من حديد يوم حنين فقال له يا محمد مضمونة فقال مضمونة فضاع بعضها فقال له النبي ﷺ إن شئت غرمناها لك فقال أنا أرغب في الإسلام من ذلك يا رسول الله ورواه إسرائيل عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن صفوان بن أمية قال استعار رسول الله ﷺ من صفوان بن أمية أدراعا فضاع بعضها فقال إن شئت غرمناها لك فقال لا يا رسول الله فوصله شريك وذكر فيه الضمان وقطعه إسرائيل ولم يذكر الضمان وروى قتادة عن عطاء أن النبي ﷺ استعار من صفوان بن أمية دروعا يوم حنين فقال له أمؤداة يا رسول الله العارية فقال نعم وروى جرير عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من آل عبد الله بن صفوان قال أراد رسول الله ﷺ أن يغزو حنيناً وذكر الحديث من غير ذكر ضمان ويقال أنه ليس في رواة هذا الحديث أحفظ ولا أتقن ولا أثبت من جرير بن عبد الحميد ولم يذكر الضمان ولو تكافأت الرواة فيه حصل مضطربا وقد روى في أخبار أخر من طريق أبي أمامة وغيره أن النبي ﷺ قال العارية مؤداة وإن صح ذكر الضمان في حديث صفوان فإن معناه ضمان الأداء كما روى في بعض ألفاظ حديث صفوان أنه قال هي مضمونة حتى أؤديها إليك وكما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفريابي قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن سعيد بن أبي هند أن أول ما ضمنت العارية أن رسول

الله ﷺ قال لصفوان أعرنا ـ لا حلك ـ وهي علينا ضمان حتى نأتيك بها فثبت بذلك أنه إنما شرط له ضمان الرد وذلك لأن صفوان كان حربياً كافراً في ذلك الوقت فظن أنه يأخذها على جهة استباحة ماله كسائر أموال الحربيين ولذلك قال له أغصباً تأخذها يا محمد فقال لا بل عارية مضمونة حتى أؤديها إليك وعارية مؤداة فأخبره النبي ﷺ أنه يأخذها على أنها عارية مؤداة وأنه ليس يأخذها على سبيل ما تؤخذ عليه أموال أهل الحرب وهو كقول القائل أنا ضامن لحاجتك يعني القيام بها والسعي فيها حتى يقضيها قال الشاعر يصف ناقة :

بتلك أسلي حاجة إن ضمنتها ... وأبرىء هما كان في الصدر داخلا

قال أهل اللغة في قوله إن ضمنتها يعني إن هممت وأردتها وأيضاً فإنا نسلم للمخالف صحة الخبر بما روى فيه من الضمان ونقول أنه لا دلالة فيه على موضع الخلاف وذلك لأنه قال عارية مضمونة فجعل الأدراع التي قبضها مضمونة وهذا يقتضي ضمان عينها بالرد لا ضمان قيمتها إذ لم يقل أضمن قيمتها وغير جائز صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدلالة وأيضاً فيما ادعى المخالف إثبات ضمير في اللفظ لا دلالة عليه وهو ضمان القيمة ولا يجوز إثباته إلا بدلالة ويدل على أنها لم تكن مضمونة ضمان القيمة عند الهلاك أن النبي ﷺ لما فقد منها أدراعا قال لصفوان إن شئت غرمناها لك فلو كان ضمان القيمة قد حصل عليه لما قال إن شئت غرمناها لك وهو غارم فدل ذلك على أن الغرم لم يجب بالهلاك وأن النبي ﷺ إنما أراد أن يغرمها إذا شاء ذلك صفوان متبرعا بالغرم ألا ترى أن النبي ﷺ لما استقرض عن عبد الله بن ربيعة ثلاثين ألفاً في هذه الغزاة أيضاً ثم أراد أن يردها إلى عبد الله أبي عبد الله أن يقبلها فقال له خذها فإن جزاء القرض الوفاء والحمد فلو كان الغرم لازما فيما فقد من الأدراع لما قال إن شئت غرمناها لك ويدل على أنه لم يكن ضامنا لقيمة ما فقد أنه قال لا فإن في قلبي اليوم من الإيمان ما لم يكن قبل وفي ذلك دليل على أنها لم تكن مضمونة القيمة لأن ما كان مضموناً لا يختلف حكمه في الإيمان والكفر وقال بعض شيوخنا إن صفوان لما كان حربياً جاز أن يشرط له ذلك إذ قد يجوز فيما بيننا وبين أهل الحرب من الشروط ما لا يجوز فيما بيننا بعضنا لبعض ألا ترى أنه يجوز أن يرتهن منهم الأحرار ولا يجوز مثله فيما بيننا وكان أبو الحسن الكرخي يأبى هذا التأويل

ويقول لا يصح شرط الضمان لأهل الحرب فيما ليس بمضمون ألا ترى أنا لو شرطنا لهم ضمان الودائع والمضاربات ونحوها لم يصح ، واحتج من قال بضمان العارية بما رواه شعبة وسعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله ﷺ على اليد ما أخذت حتى تؤديه ولا دلالة فى هذا الحديث أيضاً على موضع الخلاف لأنه إنما أوجب رد المأخوذ بعينه وليس فيه ذكر ضمان القيمة عند هلاكه ونحن نقول أن عليه رد العارية فهذا لا خلاف فيه ولا تعلق له أيضاً بموضع الخلاف والله تعالى أعلم بالصواب .

باب ما أمر الله تعالى به من الحكم بالعدل

قال الله تعالى [وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل] وقال تعالى [إن الله يأمر بالعدل والإحسان] وقال تعالى [وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى] وحدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان قال حدثنا عبيد بن حباب الحلبى قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي الرجال عن إسحاق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله قال قال ثابت الأعرج أخبرنى أنس بن مالك عن النبى ﷺ قال لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عبد الرحمن المقرى عن كهمس بن الحسن عن عبد الله الأسلمى قال شتم رجل ابن عباس فقال له ابن عباس إنك لتشتمنى وفى ثلاث خصال إنى لآتى على الآية من كتاب الله تعالى فلوددت بالله أن الناس كلهم يعلمون منها ما أعلم وإنى لأسمع بالحاكم من حكام المسلمين يعدل فى حكمه فأفرح به ولعلى لا أقاضى إليه أبداً وإنى لأسمع بالغيث قد أصاب البلد من بلاد المسلمين فأفرح به ومالى من سائمة وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا الحارث بن أبي أسامة قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال إن الله أخذ على الحكام ثلاثاً أن لا يتبعوا الهوى وأن يخشوه ولا يخشوا الناس وأن لا يشتروا بآياته ثمناً قليلا ثم قرأ [ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى] الآية وقال الله تعالى [إنا أنزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا - إلى قوله تعالى - فلا تخشوا الناس واخشونى ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] .

باب في طاعة أولى الأمر

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم] قال أبو بكر اختلف في تأويل أولى الأمر فروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس رواية والحسن وعطاء ومجاهد أنهم أولوا الفقه والعلم وعن ابن عباس رواية وأبي هريرة أنهم أمراء السرايا ويجوز أن يكونوا جميعاً مرادين بالآية لأن الاسم يتناولهم جميعاً لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم ماعدل الأمراء والحكام وكان العلماء عدولا مرضيين موثوقا بدينهم وأمانتهم فيما يؤدون وهو نظير قوله تعالى [فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون] ومن الناس من يقول إن الأظهر من أولى الأمر ههنا أنهم الأمراء لأنه قدم ذكر الأمر بالعدل وهذا خطاب لمن يملك تنفيذ الأحكام وهم الأمراء والقضاة ثم عطف عليه الأمر بطاعة أولى الأمر وهم ولاة الأمر الذين يحكمون عليهم ماداموا عدولا مرضيين وليس يمتنع أن يكون ذلك أمراً بطاعة الفريقين من أولى الأمر وهم أمراء السرايا والعلماء إذ ليس في تقدم الأمر بالحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بالأمر بطاعة أولى الأمر على الأمراء دون غيرهم وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال من أطاع أميري فقد أطاعني وروى الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال قام رسول الله ﷺ بالخيف من منى فقال نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن إخلاص العمل لله تعالى وقال بعضهم وطاعة ذوي الأمر وقال بعضهم والنصيحة لأولى الأمر ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم والأظهر من هذا الحديث أنه أراد بأولى الأمر الأمراء وقوله تعالى عقيب ذلك [فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول] يدل على أن أولى الأمر هم الفقهاء لأنه أمر سائر الناس بطاعتهم ثم قال [فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول] فأمر أولى الأمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ إذا كانت العامة ومن ليس من أهل العلم ليست هذه منزلتهم لأنهم لا يعرفون كيفية الرد إلى كتاب الله والسنة ووجوه دلائلهما على أحكام الحوادث فثبت أنه خطاب للعلماء ، واستدل بعض أهل العلم على إبطال قول

الرافضة في الإمامة بقوله تعالى [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم] قال فليس يخلو أولو الأمر من أن يكونوا الفقهاء أو الأمراء أو الإمام الذي يدعونه فإن كان المراد الفقهاء والأمراء فقد بطل أن يكون الإمام والفقهاء والأمراء يجوز عليهم الغلط والسهو والتبديل والتغيير وقد أمرنا بطاعتهم وهذا يبطل أصل الإمامة فإن شرط الإمامة عندهم أن يكون معصوما لا يجوز عليه الغلط والخطأ والتبديل والتغيير ولا يجوز أن يكون المراد الإمام لأنه قال في نسق الخطاب [فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول] فلو كان هناك إمام مفروض الطاعة لكان الرد إليه واجباً وكان هو يقطع الخلاف والتنازع فلما أمر برد المتنازع فيه من الحوادث إلى الكتاب والسنة دون الإمام دل ذلك على بطلان قولهم في الإمامة ولو كان هناك إمام تجب طاعته لقال فردوه إلى الإمام لأن الإمام عندهم هو الذي يقضي قوله على تأويل الكتاب والسنة فلما أمر بطاعة أمراء السرايا والفقهاء وأمر برد المتنازع فيه من الحوادث إلى الكتاب والسنة دون الإمام ثبت أن الإمام غير مفروض الطاعة في أحكام الحوادث المتنازع فيها وأن لكل واحد من الفقهاء أن يردها إلى نظائرها من الكتاب والسنة . وزعمت هذه الطائفة أن المراد بقوله تعالى [وأولي الأمر منكم] علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهذا تأويل فاسد لأن أولي الأمر جماعة وعلي بن أبي طالب رجل واحد وأيضاً فقد كان الناس مأمورين بطاعة أولي الأمر في زمان رسول الله ﷺ ومعلوم أن علي بن أبي طالب لم يكن إماماً في أيام النبي ﷺ فثبت أن أولي الأمر في زمان النبي ﷺ كانوا أمراء وقد كان المولى عليهم طاعتهم ما لم يأمروهم بمعصية وكذلك حكمهم بعد النبي ﷺ في لزوم اتباعهم وطاعتهم ما لم تكن معصية قوله تعالى [فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول] روى مجاهد وقتادة وميمون بن مهران والسدي إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ قال أبو بكر وذلك عموم في وجوب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ في حياة النبي وبعد وفاته ﷺ . والرد إلى الكتاب والسنة يكون من وجهين أحدهما إلى المنصوص عليه المذكور باسمه ومعناه والثاني الرد إليهما من الدلالة عليه واعتباره به من طريق القياس والنظائر وعموم اللفظ ينتظم الأمرين جميعاً فوجب إذا تنازعنا في شيء رده إلى نص الكتاب والسنة إن وجدنا المتنازع فيه منصوصاً على حكمه في الكتاب والسنة وإن لم نجد

فيه نصاً منهما وجب رده إلى نظيره منهما لأنا مأمورون بالرد فى كل حال إذ لم يخصص الله تعالى الأمر بالرد إليهما فى حال دون حال وعلى أن الذى يقتضيه فحوى الكلام وظاهره الرد إليهما فيما لا نص فيه وذلك لأن المنصوص عليه الذى لا احتمال فيه لغيره لا يقع التنازع فيه من الصحابة مع علمهم باللغة ومعرفتهم بما فيه احتمال مما لا احتمال فيه فظاهر ذلك يقتضى رد المتنازع فيه إلى نظائره من الكتاب والسنة فإن قيل إنما المراد بذلك ترك التنازع والتسليم لما فى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، قيل إن ذلك خطاب للمؤمنين لأنه قال تعالى [يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول] فإن كان تأويله ما ذكرت فإن معناه اتبعوا كتاب الله وسنة نبيه وأطيعوا الله ورسوله وقد علمنا أن كل من آمن فمن اعتقاده الإيمان اعتقاد لالتزام حكم الله وسنة الرسول ﷺ فيؤدى ذلك إلى إبطال فائدة قوله تعالى [فردوه إلى الله والرسول] وعلى أن ذلك قد تقدم الأمر به فى أول الآية وهو قوله تعالى [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول] فغير جائز حمل معنى قوله تعالى [فردوه إلى الله والرسول] على ما قد أفاده بدياً فى أول الخطاب ووجب حمله على فائدة مجددة وهو رد غير المنصوص عليه وهو الذى وقع فيه التنازع إلى المنصوص عليه وعلى أنا نرد جميع المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة بحق العموم ولا نخرج منه شيئاً بغير دليل ، فإن قيل لما كانت الصحابة مخاطبين بحكم هذه الآية عند التنازع فى حياة النبى ﷺ وكان معلوماً أنهم لم يكن يجوز لهم استعمال الرأى والقياس فى أحكام الحوادث بحضرة النبى ﷺ بل كان عليهم التسليم له واتباع أمره دون تكلف الرد من طريق القياس ثبت أن المراد استعمال المنصوص وترك تكلف النظر والاجتهاد فيما لا نص فيه ، قيل له هذا غلط وذلك لأن استعمال الرأى والاجتهاد ورد الحوادث إلى نظائرها من المنصوص قد كان جائزاً فى حياة النبى ﷺ فى حال غيبتهم عن حضرته كما أمر النبى ﷺ معاذاً حين بعثه إلى اليمن فقال له كيف تقضى إن عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فإن لم يكن فى كتاب الله قال أقضى بسنة نبى الله قال فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله قال اجتهد رأيى لا آلو قال فضرب بيده على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله فهذه إحدى الحالين اللتين كان يجوز الاجتهاد فيهما فى حياة النبى ﷺ والحال الأخرى أن يأمره النبى صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد

بحضرته ورد الحادثة إلى نظائرها ليستبرىء حاله فى اجتهاده وهل هو موضع لذلك ولكن إن أخطأ وترك طريق النظر أعلمه وسدده وكان يعلمهم وجوب الاجتهاد فى أحكام الحوادث بعده فالاجتهاد بحضرته على هذا الوجه سائغ كما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أسلم بن سهل قال حدثنا محمد بن خالد بن عبد الله قال حدثنا أبى عن حفص بن سليمان عن كثير بن شنظير عن أبى العالية عن عقبة بن عامر قال جاء خصمان إلى رسول الله ﷺ فقال اقض بينهما يا عقبة قلت يا رسول الله أقضى بينهما وأنت حاضر قال اقض بينهما فإن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة واحدة فأباح له النبى ﷺ الاجتهاد بحضرته على الوجه الذى ذكرنا وأمر النبى ﷺ لمعاذ وعقبة بن عامر بالاجتهاد صدر عندنا عن الآية وهو قوله تعالى [فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول] لأنا متى وجدنا من النبى ﷺ حكما مواطئاً لمعنى قد ورد به القرآن حملناه على أنه حكم به عن القرآن وأنه لم يكن حكما مبتدأ من النبى ﷺ كنحو قطعه السارق وجلده الزانى وما جرى مجراهما فقول القائل إن الاجتهاد فى أحكام الحوادث لم يكن سائغاً فى زمن النبى ﷺ وأن رد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة كان واجباً حينئذ فدل على أن المراد به ترك الاختلاف والتنازع والتسليم للمنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير صحيح وأما الحال التى لم يكن يسوغ الاجتهاد فيها فى حياة النبى ﷺ فهو أن يجتهد بحضرته على جهة إمضاء الحكم والاستبداد بالرأى لا على الوجه الذى قدمناه فهذا لعمرى اجتهاد مطرح لا حكم له ولم يسوغ ذلك لأحد والله أعلم .

باب طاعة الرسول ﷺ

قال الله تعالى [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول] وقال تعالى [وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله] وقال تعالى [ومن يطع الرسول فقد أطاع الله] وقال تعالى [فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما] فأكد جل وعلا بهذه الآيات وجوب طاعة رسول الله ﷺ وأبان أن طاعته إطاعة الله وأفاد بذلك أن معصيته معصية الله وقال الله تعالى [فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم] فأوعد على مخالفة أمر الرسول وجعل مخالف أمر الرسول والممتنع من تسليم ما جاء به والشاك فيه خارجا من الإيمان

بقوله تعالى [فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما] قيل في الحرج ههنا إنه الشك روى ذلك عن مجاهد وأصل الحرج الضيق وجائز أن يكون المراد التسليم من غير شك في وجوب تسليمه ولا ضيق صدر به بل بانشراح صدر وبصيرة ويقين * وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله ﷺ فهو خارج من الإسلام سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم وذلك يوجب صحة ما ذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع من أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم لأن الله تعالى حكم بأن من لم يسلم للنبي ﷺ قضاءه وحكمه فليس من أهل الإيمان * فإن قيل إذا كانت طاعة الرسول ﷺ طاعة الله تعالى فهلا كان أمر الرسول أمر الله تعالى قيل له إنما كانت طاعته طاعة الله بموافقتها إرادة كل واحد منهما أوامره وأما الأمر فهو قول القائل افعل ولا يجوز أن يكون أمراً واحد الآمرين كما لا يكون فيه قول واحد من قائلين ولا فعل واحد من فاعلين * قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً] قيل الثبات الجماعات واحدها ثبة وقيل الثبة عصبة منفردة من عصب فأمرهم الله بأن ينفروا فرقة بعد فرقة في جهة وفرقة في جهة أو ينفروا جميعاً من غير تفرق وروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة * وقوله تعالى [خذوا حذركم] معناه خذوا سلاحكم فسمى السلاح حذراً لأنه يتقى به الحذر ويحتمل أحذروا عدوكم بأخذ سلاحكم كقوله تعالى [وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم] فانتظمت هذه الآية الأمر بأخذ السلاح لقتال العدو على حال افتراق العصب أو اجتماعها بما هو أولى في التدبير والنفور هو الفزع نفر ينفر نفوراً إذا فزع ونفر إليه إذا فزع من أمر إليه والمعنى انفروا إلى قتال عدوكم والنفر جماعة تفزع إلى مثلها والنفير إلى قتال العدو والمنافرة المحاكمة للفزع إليها فيما ينوب من الأمور التي يختلف فيها ويقال إن أصلها أنهم كانوا يسألون الحاكم أينا أعز نفراً * وقد روى في هذه الآية نسخ روى ابن جريج وعثمان بن عطاء عن ابن عباس في قوله تعالى [فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً] قال عصبا وفرقا وقال في براءة [انفروا خفافاً وثقالا] الآية وقال [إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً] الآية قال فنسخ هذه الآيات قوله تعالى [وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة] وتمكث

طائفة منهم مع رسول الله ﷺ فالماكثون مع النبي ﷺ هم الذين يتفقهون في الدين وينذرون إخوانهم إذا رجعوا إليهم من الغزوات لعلهم يحذرون ما نزل من قضاء الله في كتابه وحدوده ۔ قوله تعالى [الذين يقاتلون في سبيل الله] قيل [في سبيل الله] في طاعة الله لأنها تؤدي إلى ثواب الله في جنته التي أعدها لأوليائه وقيل دين الله الذي شرعه ليؤدي إلى ثوابه ورحمته فيكون تقديره في نصرة دين الله تعالى وقيل في الطاغوت أنه الشيطان قاله الحسن والشعبي وقال أبو العالية هو الكاهن وقيل كل ما عبد من دون الله وقوله تعالى [إن كيد الشيطان كان ضعيفاً] الكيد هو السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال والقصد لإيقاع الضرر قال الحسن إنما قال [إن كيد الشيطان كان ضعيفاً] لأنه كان أخبرهم أنهم يستظهرون عليهم فلذلك كان ضعيفاً وقيل إنما سماه ضعيفاً لضعف نصرته لأوليائه إلى نصرة الله المؤمنين قوله تعالى [ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً] فإن الاختلاف على ثلاثة أوجه اختلاف تناقض بأن يدعو أحد الشيئين إلى فساد الآخر واختلاف تفاوت وهو أن يكون بعضه بليغاً وبعضه مرذولاً ساقطاً وهذان الضربان من الاختلاف منفيان عن القرآن وهو إحدى دلالات إعجازه لأن كلام سائر الفصحاء والبلغاء إذا طال مثل السور الطوال من القرآن لا يخلو من أن يختلف اختلاف التفاوت والثالث اختلاف التلاؤم وهو أن يكون الجميع متلائماً في الحسن كاختلاف وجوه القراءات ومقادير الآيات واختلاف الأحكام في الناسخ والمنسوخ فقد تضمنت الآية الحض على الاستدلال بالقرآن لما فيه من وجوه الدلالات على الحق الذي يلزم اعتقاده والعمل به ۔ قوله تعالى [ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم] قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى هم أهل العلم والفقه وقال السدي الأمراء والولاة ۔ قال أبو بكر يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولاة لوقوع الاسم عليهم جميعاً ۔ فإن قيل أولو الأمر من يملك الأمر بالولاية على الناس وليست هذه صفة أهل العلم ۔ قيل له إن الله تعالى لم يقل من يملك الأمر بالولاية على الناس وجائز أن يسمى الفقهاء أولي الأمر لأنهم يعرفون أوامر الله ونواهيه ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه كما قال في آية أخرى [ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون] فأوجب الحذر بإنذارهم وألزم

المنذرين قبول قولهم فجاز من أجل ذلك إطلاق اسم أولى الأمر عليهم والأمراء أيضاً يسمون بذلك لنفاذ أمورهم على من يلون عليه ، وقوله تعالى [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] فإن الاستنباط هو الاستخراج ومنه استنباط المياه والعيون فهو اسم لكل ما استخرج حتى تقع عليه رؤية العيون أو معرفة القلوب والاستنباط في الشرع نظير الاستدلال والاستعلام ، وفي هذه الآية دلالة على وجوب القول بالقياس واجتهاد الرأى في أحكام الحوادث وذلك لأنه أمر برد الحوادث إلى الرسول ﷺ في حياته إذا كانوا بحضرته وإلى العلماء بعد وفاته والغيبة عن حضرته ﷺ وهذا لا محالة فيما لا نص فيه لأن المنصوص عليه لا يحتاج إلى استنباطه فثبت بذلك أن من أحكام الله ما هو منصوص عليه ومنها ما هو مودع في النص قد كلفنا الوصول إلى الاستدلال عليه واستنباطه فقد حوت هذه الآية معاني منها أن في أحكام الحوادث ما ليس بمنصوص عليه بل مدلول عليه ومنها أن على العلماء استنباطه والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص ومنها أن العامي عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث ومنها أن النبي ﷺ قد كان مكلفاً باستنباط الأحكام والاستدلال عليها بدلائلها لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر ثم قال [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] ولم يخص أولى الأمر بذلك دون الرسول وفي ذلك دليل على أن للجميع الاستنباط والتوصل إلى معرفة الحكم بالاستدلال فإن قيل ليس هذا استنباطاً في أحكام الحوادث وإنما هو في الأمن والخوف من العدو لقوله تعالى [وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم] فإنما ذلك في شأن الأراجيف التي كان المنافقون يرجفون بها فأمرهم الله بترك العمل بها ورد ذلك إلى الرسول وإلى الأمراء حتى لا يفتوا في أعضاد المسلمين إن كان شيئاً يوجب الخوف وإن كان شيئاً يوجب الأمن لئلا يأمنوا فيتركوا الاستعداد للجهاد والحذر من الكفار فلا دلالة في ذلك على جواز الاستنباط في أحكام الحوادث قيل له قوله تعالى [وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف] ليس بمقصور على أمر العدو لأن الأمن والخوف قد يكونان فيما يتعبدون به من أحكام الشرع فيما يباح ويحظر وما يجوز وما لا يجوز ذلك كله من الأمن والخوف فإذاً ليس في ذكره الأمن والخوف دلالة على وجوب الاقتصار به على ما يتفق من

الأراجيف بالأمن والخوف فى أمر العدو بل جائز أن يكون عاما فى الجميع وحظر به على العامى أن يقول فى شىء من حوادث الأحكام ما فيه حظر أو إباحة أو إيجاب أو غير ذلك وألزمهم رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم ليستنبطوا حكمه بالاستدلال عليه بنظائره من المنصوص وأيضاً فلو سلمنالك أن نزول الآية مقصور على الأمن والخوف من العدو لكانت دلالته قائمة على ما ذكرنا لأنه إذا جاز إستنباط تدبير الجهاد ومكايد العدو بأخذ الحذر تارة والإقدام فى حال والإحجام فى حال أخرى وكان جميع ذلك مما تعبدنا الله به ووكل الأمر فيه إلى آراء أولى الأمر واجتهادهم فقد ثبت وجوب الاجتهاد فى أحكام الحوادث من تدبير الحروب ومكايد العدو وقتال الكفار فلا فرق بينه وبين الاجتهاد والاستدلال على النظائر من سائر الحوادث من العبادات وفروع الشريعة إذ كان جميع ذلك من أحكام الله تعالى ويكون المانع من الاجتهاد والاستنباط فى مثله كمن أباح الاستنباط فى البيوع خاصة ومنعه فى المناكحات أو أباحه فى الصلاة ومنعه فى المناسك وهذا خلف من القول . فإن قيل ليس الاستنباط مقصوراً على القياس واجتهاد الرأى دون الاستدلال بالدليل الذى لا يحتمل فى اللغة إلا معنى واحداً . قيل له الدليل الذى لا يحتمل فى اللغة إلا معنى واحداً لا يقع بين أهل اللغة فيه تنازع إذ كان أمراً معقولا فى اللفظ فهذا ليس باستنباط بل هو فى مفهوم الخطاب وذلك عندنا نحو قوله تعالى [ولا تقل لهما أف] أنه لا دلالة على النهى عن الضرب والشتم والقتل ونحوه وهذا لا يقع فى مثله خلاف فإن أردت بالدليل الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً هذا الضرب من دلائل الخطاب فإن هذا لا تنازع فيه ولا يحتاج إلى استنباط وإن أردت بالدليل تخصيص الشىء بالذكر فيكون دلالة على أن ما عداه فحكمه بخلافه فإن هذا ليس بدليل وقد بيناه فى أصول الفقه ولو كان هذا ضرباً من الدليل لما غفلته الصحابة ولا استدلت به على أحكام الحوادث ولو فعلوا هذا لاستفاض ذلك عنهم وظهر فلما لم ينقل ذلك عنهم دل على سقوط قولك وأيضاً لو كان هذا ضرباً من الاستدلال لم يمنع ذلك إيجاب الاستنباط فيما لا طريق إليه إلا من جهة الرأى والقياس إذ ليس يوجد فى كل حادثة هذا الضرب من الدلالة وقد أمرنا باستنباط سائر ما لا نص فيه فما لم نجد فيه من الحوادث هذا الضرب من الدليل فعلينا استنباط حكمه من طريق القياس والاجتهاد

إذ لا سبيل لنا إليه إلا من هذه الجهة • فإن قيل لما قال تعالى [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] ولم يكن دليل القياس مفضياً بنا إلى العلم بمدلوله إذ كان القائس يجوز على نفسه الخطأ ولا يجوز القطع بأن ما أداه إليه قياسه واجتهاده هو الحق عند الله علمنا أنه لم يرد الاستنباط من طريق القياس والاجتهاد • قيل له قولك إن القائس لا يقطع بأن قياسه هو الحق عند الله خطأ لا نقول به وذلك أن ما كان طريقه الاجتهاد فإن المجتهد ينبغي له أن يقطع بأن ما أداه إليه اجتهاده هو الحق عند الله وهذا عندنا علم منه بأن هذا حكم الله عليه فاستنباطه حكم الحوادث من طريق الاجتهاد يوجب العلم بصحة موجبه وما أداه إليه اجتهاده وهذه الآية أيضاً تدل على بطلان قول القائلين بالإمامة لأنه لو كان كل شيء من أحكام الدين منصوصاً عليه لعرفه الإمام ولزال موضع الاستنباط وسقط الرد إلى أولى الأمر بل كان الواجب الرد إلى الإمام الذي يعرف صحة ذلك من باطله من جهة النص • وقوله تعالى [وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها] قال أهل اللغة التحية الملك ومنه قول الشاعر :

أسير به إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بجند

يعني على ملكه ومعنى قولهم حياك الله أي ملكك الله ويسمى السلام تحية أيضاً لأنهم كانوا يقولون حياك الله فأبدلوا منه بعد الإسلام بالسلام وأقيم مقام قولهم حياك الله قال أبو ذر كنت أول من حيى رسول الله ﷺ بتحية الإسلام فقلت السلام عليك ورحمة الله وقال النابغة : يحيون بالريحان يوم السباسب (١)

يعني أنهم يعطون الريحان ويقال لهم حياكم الله والأصل فيه ما ذكرنا من أنه ملكك الله فإذا حملنا قوله تعالى [وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها] على حقيقته أفاد أن من ملك غيره شيئاً بغير بدل فله الرجوع فيه ما لم يثبت منه فهذا يدل على صحة قول أصحابنا فيمن وهب لغير ذي رحم أن له الرجوع فيها ما لم يثبت منها فإذا أثيب منها فلا رجوع له فيها لأنه أوجب أحد شيئين من ثواب أو رد لما جيء به • وقد روى عن النبي ﷺ في الرجوع في الهبة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن

---

(١) قوله يوم السباسب: هو عيد للنصارى ويسمونه يوم السعانين، وفي الحديث إن الله أبدلكم بيوم السباسب يوم العيد .

داود المهري قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني أسامة بن زيد أن عمرو بن شعيب حدثه عن أبيه عن جده عبدالله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال مثل الذي يسترد ما وهب كمثل الكلب يقيء فيأكل قيئه فإذا استرد الواهب فليوقف وليعرف بما استرد ثم ليدفع إليه ما وهب وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا وكيع عن إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع عن عمرو بن دينار عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ الرجل أحق بهبته ما لم يثبت منها ه وروى ابن عباس وابن عمر أن النبي ﷺ قال لا يحل لرجل يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب يأكل فإذا شبع قاء ثم عاد في قيئه وهذا الخبر يدل على معنيين أحدهما صحة الرجوع في الهبة والآخر كراهته وأنه من لؤم الأخلاق ودناءتها في العادات وذلك لأنه شبه الراجع في الهبة بالكلب يعود في قيئه وهو يدل من وجهين على ما ذكرنا أحدهما أنه شبهه بالكلب إذا عاد في قيئه ومعلوم أنه ليس بمحرم على الكلب فما شبه به فهو مثله والثاني أنه لو كان الرجوع في الهبة لا يصح بحال لما شبه الراجع بالكلب العائد في القيء لأنه لا يجوز تشبيه ما لا يقع بحال بما قد صح وجوده وهذا يدل أيضاً على صحة الرجوع في الهبة مع استقباح هذا الفعل وكراهته وقد روى الرجوع في الهبة لغير ذي الرحم المحرم عن علي وعمر وفضالة بن عبيد من غير خلاف من أحد من الصحابة رضي الله عنهم عليهم ه وقد روى عن جماعة من السلف أن ذلك في رد السلام منهم جابر بن عبد الله وقال الحسن السلام تطوع ورده فريضة وذكر الآية ه ثم اختلف في أنه خاص في أهل الإسلام أو عام في أهل الإسلام وأهل الكفر فقال عطاء هو في أهل الإسلام خاصة وقال ابن عباس وإبراهيم وقتادة هو عام في الفريقين وقال الحسن تقول للكافر وعليكم ولا تقل ورحمة الله لأنه لا يجوز الاستغفار للكفار وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال لا تبدؤا اليهود بالسلام فإن بدؤكم فقولوا وعليكم وقال أصحابنا رد السلام فرض على الكفاية إذا سلم على جماعة فرد واحد منهم أجزأ ه وأما قوله تعالى [بأحسن منها] إذا أريد رد السلام فهو الزيادة في الدعاء وذلك إذا قال السلام عليكم يقول هو وعليكم السلام ورحمة الله وإذا قال السلام عليكم ورحمة الله قال هو وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته ه قوله تعالى [فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا] روى عن ابن عباس أنها نزلت في

قوم أظهروا الإسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين وروى مثله عن قتادة
وقال الحسن ومجاهد نزلت في قوم قدموا المدينة فأظهروا الإسلام ثم رجعوا إلى مكة
فأظهروا الشرك وقال زيد بن ثابت نزلت في الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ يوم أحد
وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وفي نسق الآية دلالة على خلاف هذا التأويل الأخير وأنهم
من أهل مكة وهو قوله تعالى [فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله] وقوله
تعالى [أركسهم] قال ابن عباس ردهم وقال قتادة أركسهم أهلكهم وقال غيرهم أركسهم
نكسهم قال الكسائي أركسهم وركسهم بمعنى وإنما المعنى ردهم في حكم الكفر من الصغار
والذلة وقيل من السبي والقتل لأنهم أظهروا الارتداد بعد ما كانوا على النفاق وإنما وصفوا
بالنفاق وقد أظهروا الارتداد عن الإسلام لأنهم نسبوا إلى ما كانوا عليه قبل من إضمار
الكفر قاله الحسن وقال النحويون هذا يحسن مع علم التعريف وهو الألف واللام كما
تقول هذه العجوز هي الشابة يعني هي التي كانت شابة ولا يجوز هذه شابة فأبان تعالى
المسلمين بهذه الآية عن أحوال هذه الطائفة من المنافقين أنهم يظهرون لكم الإسلام
وإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا الكفر والردة ونهى المسلمين عن أن يحسنوا بهم الظن
وأن يجادلوا عنهم . قوله تعالى [ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء] يعني
هذه الطائفة أخبر بذلك عن ضمائرهم واعتقاداتهم لئلا يحسن المؤمنون بهم الظن
وليعتقدوا معاداتهم والبراءة منهم . وقوله تعالى [فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا
في سبيل الله] يعني والله أعلم حتى يسلموا ويهاجروا لأن الهجرة بعد الإسلام وأنهم
وإن أسلموا لم تكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة وهو كقوله تعالى [ما لكم من
ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] وهذا في حال ما كانت الهجرة فرضاً وقال النبي ﷺ أنا
بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا بريء من كل مسلم أقام مع مشرك قيل ولم
يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما فكانت الهجرة فرضاً إلى أن فتحت مكة فنسخ فرض
الهجرة . حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا
جرير عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ يوم فتح
مكة لا هجرة ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا . حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو
داود قال حدثنا مؤمل بن الفضل قال حدثنا الوليد عن الأوزاعي عن الزهري عن عطاء

ابن يزيد عن أبي سعيد الخدري أن أعرابيا سأل النبي ﷺ عن الهجرة فقال ويحك إن شأن الهجرة شديد فهل لك من إبل قال نعم قال فاعمل من وراء البحار فإن الله لن يترك من عملك شيئاً فأباح النبي ﷺ ترك الهجرة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن إسماعيل بن أبي خالد قال حدثنا عامر قال أتى رجل عبد الله بن عمرو فقال أخبرني بشيء سمعته من رسول الله ﷺ فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت في كل من أقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الإسلام قائماً . وقوله تعالى [خذوهم واقتلوهم] فإنه روى عن ابن عباس فإن تولوا عن الهجرة . قال أبو بكر يعني والله أعلم فإن تولوا عن الإيمان والهجرة لأن قوله تعالى [حتى يهاجروا في سبيل الله] قد انتظم الإيمان والهجرة جميعاً وقوله [فإن تولوا] راجع إليها ولأن من أسلم حينئذ ولم يهاجر لم يجب قتله في ذلك الوقت فدل على أن المراد فإن تولوا عن الإيمان والهجرة فخذوهم واقتلوهم . وقوله تعالى [إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق] قال أبو عبيد يصلون بمعنى ينتسبون إليهم كما قال الأعشى :

إذا اتصلت قالت أبكر بن وائل وبكر سبتها والأنوف رواغم

وقال زيد الخيل :

اتصلت تنادي يال قيس وخصت بالدعاء بني كلاب

قال أبو بكر الانتساب يكون بالرحم ويكون بالحلف وبالولاء وجائز أن يدخل فيه أيضاً رجل في عهدهم على حسب ما كان بين رسول الله ﷺ وبين قريش من الموادعة فدخلت خزاعة في عهد رسول الله ﷺ ودخلت بنو كنانة في عهد قريش وقيل إن الآية منسوخة حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى [إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق ـ إلى قوله تعالى ـ فما جعل الله لكم عليهم سبيلا] وفي قوله تعالى [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم] قال ثم نسخت هذه الآيات [براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين ـ إلى قوله ـ ونفصل الآيات لقوم يعلمون]

وقال السدى فى قوله [إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق] إلا الذين يدخلون فى قوم بينكم وبينهم أمان فلهم منه مثل مالهم وقال الحسن هؤلاء بنو مدلج كان بينهم وبين قريش عهد وبين رسول الله ﷺ وبين قريش عهد فحرم الله تعالى من بنى مدلج ماحرم من قريش قال أبو بكر إذا عقد الإمام عهداً بينه وبين قوم من الكفار فلا محالة يدخل فيه من كان فى حيزهم ممن ينسب إليهم بالرحم أو الحلف أو الولاء بعد أن يكون فى حيزهم ومن أهل نصرتهم وأما من كان من قوم آخرين فإنه لا يدخل فى العهد مالم يشرط ومن شرط من أهل قبيلة أخرى دخوله فى عهد المعاهدين فهو داخل فيهم إذا عقد العهد على ذلك كما دخلت بنو كنانة فى عهد قريش وأما قول من قال إن ذلك منسوخ فإنما أراد أن معاهدة المشركين وموادعتهم منسوخة بقوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] فهو كما قال لأن الله أعز الإسلام وأهله فأمروا أن لا يقبلوا من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف لقوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم] فهذا حكم ثابت فى مشركى العرب فنسخ به الهدنة والصلح وإقرارهم على الكفر وأمرنا فى أهل الكتاب بقتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية بقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فغير جائز للإمام أن يقر أحداً من أهل سائر الأديان على الكفر من غير جزية وأما مشركو العرب فقد كانوا أسلموا فى زمن الصحابة ورجع من ارتد منهم إلى الإسلام بعد ماقتل من قتل منهم فهذا وجه صحيح فى نسخ معاهدة أهل الكفر على غير جزية والدخول فى الذمة على أن تجرى عليهم أحكامنا فكان ذلك حكما ثابتاً بعد ما أعز الله الإسلام وأظهر أهله على سائر المشركين فاستغنوا بذلك عن العهد والصلح إلا أنه إن احتيج إلى ذلك فى وقت لعجز المسلمين عن مقاومتهم أو خوف منهم على أنفسهم أو ذراريهم جاز لهم مهادنة العدو ومصالحته من غير جزية يؤدونها إليهم لأن حظر المعاهدة والصلح إنما كان بسبب قوتهم على العدو واستعلائهم عليهم وقد كانت الهدنة جائزة مباحة فى أول الإسلام وإنما حظرت لحدوث هذا السبب فتى زال السبب وعاد الأمر إلى الحال التى كان المسلمون عليها من خوفهم العدو على أنفسهم عاد الحكم الذى كان من جواز الهدنة وهذا نظير ماذكرنا من نسخ

التوارث بالحلف والمعاقدة بذوى الأرحام فمن لم يترك وارثا عاد التوارث بالمعاقدة * قوله عز وجل [أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم] قال الحسن والسدى ضاقت صدورهم على أن يقاتلوكم والحصر الضيق ومنه الحصر فى القراءة لأنه ضاقت عليه المذاهب فلم يتوجه لقراءته ومنه المحصور فى حبس أو نحوه وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد قال هلال بن عويمر الأسلمى هو الذى حصر صدره أن يقاتل المسلمين أو يقاتل قومه وبينه وبين رسول الله ﷺ حلف * قال أبو بكر ظاهره يدل على أن الذين حصرت صدورهم كانوا قوماً مشركين محالفين للنبى ﷺ ضاقت صدورهم أن يكونوا مع قومهم على المسلمين لما بينهم وبين النبى ﷺ من العهد وأن يقاتلوا مع المسلمين ذوى أرحامهم وأنسابهم فأمر الله تعالى المسلمين بالكف عن هؤلاء إذا اعتزلوهم فلم يقاتلوا المسلمين وإن لم يقاتلوا المشركين مع المسلمين ومن الناس من يقول إن هؤلاء كانوا قوماً مسلمين كرهوا قتال قومهم من المشركين لما بينهم وبينهم من الرحم وظاهر الآية وما روى فى تفسيرها يدل على خلاف ذلك لأن المسلمين لم يقاتلوا المسلمين قط فى زمان النبى ﷺ وإن قعدوا عن القتال معهم ولا كانوا قط مأمورين بقتال أمثالهم * وقوله تعالى [ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم] يعنى إن قاتلتموهم ظالمين لهم يدل على أنهم لم يكونوا مسلمين وقوله تعالى [فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا] يقتضى أن يكونوا مشركين إذ ليس ذلك من صفات أهل الإسلام فدل ذلك على أن هؤلاء كانوا قوماً مشركين بينهم وبين النبى ﷺ حلف فأمر الله تعالى نبيه أن يكف عنهم إذا اعتزلوا قتال المسلمين والمشركين وأن لا يكلفهم قتال قومهم من أهل الشرك أيضاً والتسليط المذكور فى الآية له وجهان أحدهما تقوية قلوبهم ليقاتلوكم والثانى إباحة القتال لهم فى الدفع عن أنفسهم * قوله تعالى [ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم] قال مجاهد نزلت فى قوم من أهل مكة كانوا يأتون النبى ﷺ فيسلمون ثم يرجعون إلى قريش فيرتكسون فى الأوثان يبتغون بذلك أن يأمنوا ههنا وههنا فأمر بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلحوا وذكر أسباط عن السدى قال نزلت فى نعيم بن مسعود الأشجعى وكان يأمن فى المسلمين والمشركين فينقل الحديث بين النبى ﷺ والمشركين فقال [ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم] وظاهر الآية يدل على أنهم كانوا يظهرون

الإيمان إذا جاؤا إلى النبي ﷺ وأنهم إذا رجعوا إلى قومهم أظهروا الكفر لقوله تعالى [كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها] والفتنة ههنا الشرك وقوله [أركسوا فيها] يدل على أنهم قبل ذلك كانوا مظهرين للإسلام فأمر الله تعالى المؤمنين بالكف عن هؤلاء أيضاً إذا اعتزلونا وألقوا إلينا السلم وهو الصلح كما أمرنا بالكف عن الذين يصلون إلى قوم بيننا وبينهم ميثاق وعن الذين جاؤنا وقد حصرت صدورهم وكما قال في آية أخرى [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم] وكما قال [وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم] فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا ثم نسخ ذلك بقوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] على ما قدمنا من الرواية عن ابن عباس ومن الناس من يقول إن هذه الآيات غير منسوخة وجائز للمسلمين ترك قتال من لا يقاتلهم من الكفار إذ لم يثبت أن حكم هذه الآيات في النهي عن قتال من اعتزلنا وكف عن قتالنا منسوخ ومن حكى عنه أن فرض الجهاد غير ثابت بن شبرمة وسفيان الثوري وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى إلا أن هذه الآيات فيها حظر قتال من كف عن قتالنا من الكفار ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره فقد حصل الاتفاق من الجميع على نسخ حظر القتال لمن كان وصفه ما ذكرنا والله الموفق للصواب .

باب قتل الخطأ

قال الله تعالى [وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ] قال أبو بكر قد اختلف في معنى كان ههنا فقال قتادة معناه ما كان له ذلك في حكم الله وأمره وقال آخرون ما كان له سبب جواز قتله وقال آخرون ما كان له ذلك فيما سلف كما ليس له الآن واختلف أيضاً في معنى إلا فقال قائلون هو استثناء منقطع بمعنى لكن قد يقتله فإذا وقع ذلك فحكمه كيت وكيت وهو كما قال النابغة :

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
إلا الأواري لأياما أبينها والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

وقال آخرون هو استثناء صحيح قد أفاد أن له أن يقتله خطأ في بعض الأحوال وهو أن يرى عليه سيما المشركين أو يجده في حيزهم فيظنه مشركا فجائز له قتله وهو خطأ كما

روى عن الزهرى عن عروة بن الزبير أن حذيفة بن اليمان قاتل مع رسول الله ﷺ يوم أحد فأخطأ المسلمون يومئذ بأبيه يحسبونه من العدو وكروا عليه بأسيافهم فطفق حذيفة يقول إنه أبى فلم يفهموا قوله حتى قتلوه فقال عند ذلك يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين فبلغت النبى ﷺ فزادت حذيفة عنده خيراً ٥ ومن الناس من يقول معناه ولا خطأ لأن قتل المؤمن من غير مباح بحال قتال فغير جائز أن يكون الاستثناء محمولا على حقيقته وهذا ليس بشيء من وجهين أحدهما أن إلا لم توجد بمعنى ولا والثانى ما أنكره من امتناع إباحة قتل الخطأ موجود فى حظره لأن الخطأ إن كان لا تصح إباحته لأنه غير معلوم عنده أنه خطأ فكذلك لا يصح حظره ولا النهى عنه ٥ وقال آخرون قد تضمن قوله [وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ] إيجاب العقاب لقاتله لاقتضاء إطلاق النهى لذلك وأفاد بذلك استحقاق المأثم ثم قال [إلا خطأ] فإنه لا مأثم على فاعله وإنما أدخل الاستثناء على ما تضمنه اللفظ من استحقاق المأثم وأخرج منه قاتل الخطأ والاستثناء مستعمل فى موضعه على هذا القول غير معدول به عن وجهه وإنما دخل على المأثم المستحق بالقتل وأخرج قاتل الخطأ منه ولم يدخل على فعل القاتل فيكون مبيحاً لما حظره بلفظ الجملة ٥ قال أبو بكر وهذا وجه صحيح سائغ وتأويل من تأوله على إباحة قتل الخطأ فيمن يظنه مشركا فإنه معلوم أنه لم يصح له ذلك إلا على الصفة المشروطة إن كان ذلك إباحة وهو أن يكون ذلك خطأ عند القاتل وإذا كان قتل المسلم الذى فى حيز العدو قصد بالقتل لا يكون خطأ عند القاتل وإنما عنده أنه قتل عمد مأمور به فغير جائز أن يكون ذلك مراد الآية لأن الإباحة على قول هذا القائل لم يوجد شرطها وهو أن يكون قتل خطأ عند القاتل ألا يرى أنه إذا قال لا تقتله عمداً اقتضى النهى قتلا بهذه الصفة عند القاتل وإذا قال لا تقتله بالسيف فإنما حظر عليه قتلا بهذه الصفة فكذلك قوله [إلا خطأ] إذا كان قد اقتضى إباحة قتل الخطأ فواجب أن يكون شرط الإباحة أن يكون عنده أنه خطأ وذلك محال لا يجوز وقوعه لأن الخطأ هو الذى لا يعلم القاتل أنه مخطىء فيه والحال التى لا يعلمها لا يجوز أن يتعلق بها حظر ولا إباحة ٥ وقال أصحابنا القتل على أنحاء أربعة عمد وخطأ وشبه عمد وما ليس بعمد ولا خطأ ولا شبه عمد فالعمد ما تعمد ضربه بسلاح مع العلم بحال المقصود به ٥ والخطأ على ضربين أحدهما أن يقصد رمى

مشرك أو طائر فيصيب مسلماً والثاني أن يظنه مشركا لأنه في حيز أهل الشرك أو عليه لباسهم فالأول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد ه وشبه العمد ماتعمد ضربه بغير سلاح من حجر أو عصا وقد اختلف الفقهاء في ذلك وسنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى ه وأما ما ليس بعمد ولا شبه عمد ولا خطأ فهو قتل الساهي والنائم لأن العمد ما قصد إليه بعينه والخطأ أيضاً الفعل فيه مقصود إلا أنه يقع الخطأ تارة في الفعل وتارة في القصد وقتل الساهي غير مقصود أصلا فليس هو في حيز الخطأ ولا العمد إلا أن حكمه حكم الخطأ في الدية والكفارة ه قال أبو بكر وقد ألحق بحكم القتل في الحقيقة لا عمداً ولا غير عمد وذلك نحو حافر البئر وواضع الحجر في الطريق إذا عطب به إنسان هذا ليس بقاتل في الحقيقة إذ ليس له فعل في قتله لأن الفعل منا إما أن يكون مباشرة أو متولداً وليس من واضع الحجر وحافر البئر فعل في العاثر بالحجر والواقع في البئر لا مباشرة ولا تولداً فلم يكن قاتلا في الحقيقة ولذلك قال أصحابنا إنه لا كفارة عليه وكان القياس أن لا تجب عليه الدية ولكن الفقهاء متفقون على وجوب الدية فيه قال الله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] ولم يذكر في الآية من عليه الدية من القاتل أو العاقلة ه وقد وردت آثار متواترة عن النبي ﷺ في إيجاب دية الخطأ على العاقلة واتفق الفقهاء عليه منها ما روى الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال كتب النبي ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم ويفكوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين ه وروى ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه كتب على كل بطن عقوله ثم كتب أنه لا يحل أن يتولى مولى رجل بغير إذنه ه وروى مجالد عن الشعبي عن جابر أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى ولكل واحدة منهما زوج وولد فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة وترك زوجها وولدها فقال عاقلة المقتولة ميراثها لنا فقال النبي ﷺ لا ميراثها لزوجها وولدها قال وكانت حبلى فألقت جنيناً فخاف عاقلة القاتلة أن يضمنهم فقال يا رسول الله لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل فقال رسول الله ﷺ هذا سجع الجاهلية فقضى في الجنين غرة عبد أو أمة وروى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى في الجنين عبداً أو أمة فقال الذي قضى عليه العقل أنودي من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل فقال

ذلك بطل فقال النبي ﷺ إن هذا لقول الشاعر فيه غرة عبد أو أمة * وروى عبد الواحد ابن زياد عن مجالد عن الشعبي عن جابر أن رسول الله ﷺ جعل في الجنين غرة على عاقلة القاتل وروى الأعمش عن إبراهيم أن رسول الله ﷺ جعل العقل على العصبة وعن إبراهيم قال اختصم علي والزبير في ولاء موالي صفية إلى عمر فقضى بالميراث للزبير والعقل على علي رضي الله عنه وروى عن علي وعمر في قوم أجلوا عن قتيل أن الدية على بيت المال وعن عمر في قتيل وجد بين وداعة وحي آخر أنه قضى بالدية على العاقلة فقد تواترت الآثار عن النبي ﷺ في إيجاب دية الخطأ على العاقلة واتفق السلف وفقهاء الأمصار عليه فإن قيل قال الله تعالى [ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى] وقال النبي ﷺ لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه وقال لأبي رمثة وابنه إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه والعقول أيضاً تمنع أخذ الإنسان بذنب غيره * قيل له أما قوله تعالى [ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى] فلا دلالة فيه على نفي وجوب الدية على العاقلة لأن الآية إنما نفت أن يؤخذ الإنسان بذنب غيره وليس في إيجاب الدية على العاقلة أخذهم بذنب الجاني إنما الدية عندنا على القاتل وأمر هؤلاء القوم بالدخول معه في تحملها على وجه المواساة له من غير أن يلزمهم ذنب جنايته وقد أوجب الله في أموال الأغنياء حقوقا للفقراء من غير إلزامهم ذنبا لم يذنبوه بل على وجه المواساة وأمر بصلة الأرحام بكل وجه أمكن ذلك وأمر ببر الوالدين وهذه كلها أمور مندوب إليها للمواساة وصلاح ذات البين فكذلك أمرت العاقلة بتحمل الدية عن قاتل الخطأ على جهة المواساة من غير إجحاف بهم وإنما يلزم كل رجل منهم ثلاثة دراهم أو أربعة دراهم ويجعل ذلك في أعطياتهم إذا كانوا من أهل الديوان ومؤجلة ثلاث سنين فهذا مما ندبوا إليه من مكارم الأخلاق وقد كان تحمل الديات مشهورا في العرب قبل الإسلام وكان ذلك مما يعد من جميل أفعالهم ومكارم أخلاقهم وقال النبي ﷺ بعثت لأتمم مكارم الأخلاق فهذا فعل مستحسن في العقول مقبول في الأخلاق والعادات وكذلك قول النبي ﷺ لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه ولا يجني عليك ولا تجني عليه لا ينفي وجوب الدية على العاقلة على هذا النحو الذي ذكرناه من معنى الآية من غير أن يلام على فعل الغير أو يطالب بذنب سواه ولوجوب الدية على العاقلة وجوه سائغة

مستحسنة في العقول أحدها أنه جائز أن يتعبد الله تعالى بدءا بإيجاب المال عليهم لهذا الرجل من غير قتل كان منه كما أوجب الصدقات في مال الأغنياء للفقراء والثاني أن موضوع الدية على العاقلة إنما هو على النصرة والمعونة ولذلك أوجبها أصحابنا على أهل ديوانه دون أقربائه لأنهم أهل نصرته ألا ترى أنهم يتناصرون على القتال والحماية والذب عن الحريم فلما كانوا متناصرين في القتال والحماية أمروا بالتناصر والتعاون على تحمل الدية ليتساووا في حملها كما تساووا في حماية بعضهم بعضا عند القتال والثالث أن في إيجاب الدية على العاقلة زوال الضغينة والعداوة من بعضهم لبعض إذا كانت قبل ذلك وهو داع إلى الألفة وصلاح ذات البين ألا ترى أن رجلين لو كانت بينهما عداوة فتحمل أحدهما عن صاحبه ما قد لحقه لأدى ذلك إلى زوال العداوة وإلى الألفة وصلاح ذات البين كما لو قصده إنسان بضرر فعاونه وحماه عنه انسلت سخيمة قلبه وعاد إلى سلامة الصدر والموالاة والنصرة والرابع أنه إذا تحمل عنه جنايته حمل القاتل إذا جنى أيضا فلم يذهب حمله للجناية عنه ضياعا بل كان له أثر محمود يستحق مثله عليه إذا وقعت منه جناية فهذه وجوه كلها مستحسنة في العقول غير مدفوعة وإنما يؤتى الملحد المتعلق بمثله من ضيق عطنه وقلة معرفته وإعراضه عن النظر والفكر والحمد لله على حسن هدايته وتوفيقه ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب دية الخطأ في ثلاث سنين قال أصحابنا كل دية وجبت من غير صلح فهي في ثلاث سنين وروى أشعث عن الشعبي والحكم عن إبراهيم قالا أول من فرض العطاء عمر بن الخطاب وفرض فيه الدية كاملة في ثلاث سنين وثلثي الدية في سنتين والنصف في سنتين وما دون ذلك في عامه قال أبو بكر استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه أحد من السلف واتفق فقهاء الأمصار عليه فصار إجماعا لا يسع خلافه واختلف فقهاء الأمصار في العاقلة من هم فقال أبو حنيفة وسائر أصحابنا الدية في قتل الخطأ على العاقلة في ثلاث سنين من يوم يقضى بها والعاقلة هم أهل ديوانه إن كان من أهل الديوان يؤخذ ذلك من أعطياتهم حتى يصيب الرجل منهم من الدية كلها ثلاثة دراهم أو أربعة دراهم فإن أصابه أكثر من ذلك ضم إليهم أقرب القبائل في النسب من أهل الديوان وإن كان القاتل ليس من أهل الديوان فرضت الدية على عاقلته الأقرب فالأقرب في ثلاث سنين من يوم يقضى بها القاضي فيؤخذ في كل سنة ثلث الدية عند رأس كل حول ويضم إليهم

أقرب القبائل منهم فى النسب حتى يصيب الرجل منهم الدية ثلاثة دراهم أو أربعة قال محمد بن الحسن ويعقل عن الحليف حلفاؤه ولا يعقل عنه قوله وقال عثمان البتى ليس أهل الديوان أولى بها من سائر العاقلة وقال ابن القاسم عن مالك الدية على القبائل على الغنى على قدره ومن دونه على قدره حتى يصيب الرجل من مائة درهم ونصف وحكى عنه أن ذلك يؤخذ من أعطياتهم وقال الثورى تجعل الدية ثلثاً فى العام الذى أصيب فيه الرجل ولكن تكون عند الأعطية على الرجال وقال الحسن بن صالح العقل على رؤس الرجال فى أعطية المقاتلة وقال الليث العقل على القاتل وعلى القوم الذين يأخذون معهم العطاء ولا يكون على قومه منه شىء وإن لم يكن فيهم من يحمل العقل ضم إلى ذلك أقرب القبائل إليهم وروى المزنى فى مختصره عن الشافعى أن العقل على ذوى الأنساب دون أهل الديوان والحلفاء على الأقرب فالأقرب من بنى أبيه ثم من بنى جده ثم من بنى جد أبيه فإن عجزوا عن البعض حمل الموالى المعتقون الباقى فإن عجزوا عن بعض ولهم عواقل عقلتهم عواقلهم فإن لم يكن لهم ذو نسب ولا مولى من أعلى حمل على الموالى من أسفل ويحمل من كثر ماله نصف دينار ومن كان دونه ربع دينار ولا يزاد على هذا ولا ينقص منه قال أبو بكر حديث جابر أن النبى ﷺ كتب على كل بطن عقوله وقال لا يتولى مولى قوم إلا بإذنهم يدل على سقوط اعتبار الأقرب فالأقرب وإن القريب والبعيد من الجانى سواء فى ذلك وروى عن عمر أنه قال لسلمة بن نعيم حين قتل مسلماً وهو يظنه كافراً أن عليك وعلى قومك الدية ولم يفرق بين القريب والبعيد منهم وهذا يدل على تساوى القريب والبعيد ويدل أيضاً على التسوية بينهم فيما يلزم كل واحد منهم من غير اعتبار الغنى والفقير ويدل على أن القاتل يدخل فى العقل مع العاقلة لأنه قال عليك وعلى قومك الدية وكان أهل الجاهلية يتعاقلون بالنصرة ثم جاء الإسلام فجرى الأمر فيه كذلك ثم جعل عمر الدواوين لجمع بها الناس وجعل أهل كل راية وجند يداً واحدة وجعل عليهم قتال من يليهم من الأعداء فصاروا يتناصرون بالرايات والدواوين وعليها يتعاقلون وإذا لم يكن من أهل الديوان فعلى القبائل لأن التناصر فى هذه الحال بالقبائل فالمعنى الذى تعاقلوا به فى الجاهلية والإسلام معنى واحد وهو النصر فإذا كانت فى الجاهلية النصرة بالروايات والدواوين تعاقلون بها لأنهم فى هذه الحال أخص بالنصرة من القبيلة فإذا فقدت الرايات تناصروا

بالقبائل وبها يتعاقلون أيضاً ه والدليل على أن العقل تابع للنصرة أن النساء لا يدخلن في العقل لعدم النصرة فيهن فدل ذلك على صحة اعتبار النصرة في العقل وأما العقل بالحلف فإن سعد بن إبراهيم روى عن جبير بن مطعم عن النبي ﷺ قال لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة فأثبت النبي ﷺ حلف الجاهلية وقد كان الحلف عندهم كالقرابة في النصرة والعقل ثم أكده الإسلام وروى عن النبي ﷺ أنه قال مولى القوم من أنفسهم وحليفهم منهم وقد كانت ظهرت خيل للنبي ﷺ على رجل من المشركين فربطه إلى سارية من سوارى المسجد فقال علام أحبس فقال النبي ﷺ بجريرة حلفائك فإن قيل فقد نفى النبي ﷺ حلف الإسلام بقوله لا حلف في الإسلام ه قيل له معناه نفى التوارث به مع ذوى الأرحام لأنهم كانوا يورثون الحليف دون ذوى الأرحام فأما حكم الحلف في العقل والنصرة فباق ثابت وكذلك الولاء ثابت يعقل به لما روى عن النبي ﷺ في الأخبار المتقدمة وإنما ألزم أصحابنا كل واحد ثلاثة دراهم أو أربعة دراهم لاتفاق الجميع على لزومه هذا القدر وما زاد مختلف فيه لم تقم الدلالة عليه فلم يلزمه ويدخل القاتل معهم في العقل وهو قول أصحابنا ومالك وابن شبرمة والليث والشافعي وقال الحسن بن صالح والأوزاعي لا يدخل فيه وروى عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز أنه يعقل معهم وما روى عن أحد من السلف خلافه ومن جهة النظر أن الدية إنما تلزم القاتل والعاقلة تعقل عنه على جهة المواساة والنصرة فواجب أن لا يلزم العاقلة إلا المتيقن وقد اتفقوا على أن ما عدا حصة الواحد منهم لازم العاقلة واختلفوا في المقدار الذى هو نصيب أحدهم هل تحمله العاقلة فواجب أن لا يكون لازما لعدم الدلالة على لزومه العاقلة ومن جهة أخرى أن العاقلة إنما تعقل عنه فعقله عن نفسه أولى فينبغى أن يدخل معهم وأيضاً لو كان غيره هو الجانى لدخل مع سائر العاقلة للتخفيف عنهم فإذا كان هو الجانى فهو أولى بالدخول معهم للتخفيف عنهم لأنهم متساوون في التناصر والمواساة ه قوله تعالى [فتحرير رقبة مؤمنة] قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والأوزاعي والشافعي يجزى في كفارة القتل الصبي إذا كان أحد أبويه مسلما وهو قول عطاء وروى عن ابن عباس والحسن وإبراهيم والشعبي لا يجزى إلا من صام وصلى ولم يختلفوا في جوازه في رقبة

الظهار ويدل على صحة القول الأول قوله تعالى [فتحرير رقبة مؤمنة] وهذه رقبة مؤمنة لقول النبي ﷺ كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه فأثبت له حكم الفطرة عند الولادة فوجب جوازه بإطلاق اللفظ ويدل عليه أن قوله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ] منتظم للصبي كما يتناول الكبير فوجب أن يتناوله عموم قوله تعالى [فتحرير رقبة مؤمنة] ولم يشرط الله عليها الصيام والصلاة فلا تجوز الزيادة فيه لأن الزيادة في النص توجب النسخ ولو أن عبداً أسلم فأعتقه مولاه عن كفارته قبل حضور وقت الصلاة والصيام كان مجزياً عن الكفارة لحصول اسم الإيمان فكذلك الصبي إذا كان داخلا في إطلاق اسم الإيمان فإن قيل العبد المعتق بعد إسلامه لا يجزي إلا أن يكون قد صام وصلى قيل له لا يختلف المسلمون في إطلاق اسم الإيمان على العبد الذي أسلم قبل حضور وقت الصلاة أو الصوم فمن أين شرطت مع الإيمان فعل الصلاة والصوم والله سبحانه لم يشرطهما ولم زدت في الآية ما ليس فيها وحظرت ما أباحته من غير نص يوجب ذلك وفيه إيجاب نسخ القرآن وأيضاً لما كان حكم الصبي حكم الرجل في باب التوارث والصلاة عليه ووجوب الدية على قاتله وجب أن يكون حكمه حكمه في جوازه عن الكفارة إذ كانت رقبة تامة لها حكم الإيمان فإن قيل قوله تعالى [فتحرير رقبة مؤمنة] يقتضي حقيقة رقبة بالغة معتقدة للإيمان لا من لها حكم الإيمان من غير اعتقاد ولا خلاف مع ذلك أيضاً أن الرقبة التي هذه صفتها مرادة بالآية فلا يدخل فيها من لا تلحقه هذه السمة إلا على وجه المجاز وهو الطفل الذي لا اعتقاد له قيل له لا خلاف بين السلف أن غير البالغ جائز في كفارة الخطأ إذا كان قد صام وصلى ولم يشرط أحد وجود الإيمان منه حقيقة ألا ترى أن من له سبع سنين مأمور بالصلاة على وجه التعليم وليس له اعتقاد صحيح للإيمان فثبت بذلك سقوط اعتبار وجود حقيقة الإيمان الرقبة ولما ثبت ذلك باتفاق السلف علمنا أن الاعتبار فيه بمن لحقته سمة الإيمان على أي وجه سمى والصبي بهذه الصفة إذا كان أحد أبويه مسلماً فوجب جوازه عن الكفارة .

قوله تعالى [إلا أن يصدقوا] قال أبو بكر يعني والله أعلم إلا أن يبرئوا أولياء القتيل من الدية فسمى الإبراء منها صدقة وفيه دليل على أن من كان له على آخر دين فقال قد تصدقت به عليك أن ذلك براءة صحيحة وأنه لا يحتاج في صحة هذه البراءة إلى

قبول المبرأ منه ولذلك قال أصحابنا إن البراءة واقعة ما لم يردها المبرأ منه وقال زفر لا يبرأ الغريم من الدين إلا أن يقبل البراءة وكذلك الصدقة وجعل بمنزلة هبة الأعيان وظاهر الآية يدل على صحة قول أصحابنا لأنه لم يشرط القبول ولأن الدين حق فيصح إسقاطه كالعفو عن دم العمد والعتق ولا يحتاج إلى قبول وقال أصحابنا إذا رد المبرأ منه البراءة من الدين عاد الدين وقال غيرهم لا يعود وجعلوه كالعتق والعفو عن دم العمد والدليل على صحة قولنا أن البراءة من الدين يلحقها الفسخ ألا ترى أنه لو صالحه على ثوب برىء فإن هلك الثوب قبل القبض بطلت البراءة وعاد الدين والعتق والعفو عن الدم لا ينفسخان بحال ويدل أيضاً على وقوع البراءة من الدين بلفظ التمليك أن الصدقة من ألفاظ التمليك وقد حكم بصحة البراءة بها وأنه ليس بمنزلة الأعيان إذا ملكها غيره بلفظ الإبراء فلا يملك مثل أن يقول قد أبرأتك من هذا العبد فلا يملكه وإن قبل البراءة وإذا قال قد تصدقت بمالى عليك من الدين أو قد وهبت لك مالى عليك صحت البراءة ويدل على ذلك أن من له على غيره دين وهو غنى فقال قد تصدقت به عليك برىء منه لأن الله تعالى لم يفرق بين الغنى والفقير فى ذلك ويدل على أن الأهل يعبر به عن الأولياء والورثة لأن قوله [فدية مسلمة إلى أهله] معناه إلى ورثته وقال محمد ابن الحسن فيمن أوصى لأهل فلان أن القياس أن يكون لزوجاته إلا أنى قد تركت القياس وجعلته لكل من كان فى عياله قال أبو بكر الأهل اسم يقع على الزوجة وعلى جميع من يشتمل عليه منزله وعلى أتباع الرجل وأشياعه قال الله تعالى [إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك] فكان ذلك على جميع أهل منزله من أولاده وغيرهم وقال [فأنجيناه وأهله أجمعين] ويقع على من اتبعه فى دينه كقوله [ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له ونجيناه وأهله من الكرب العظيم] فسمى أتباعه فى دينه أهله وقال فى ابنه [إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح] فاسم الأهل يقع على معان مختلفة وقد يطلق اسم الأهل ويراد به الآل وهو قرابته من قبل الأب كما يقال آل النبي وأهل بيت النبي ﷺ وهما سواء .

باب شبه العمد

قال أبو بكر أصل أبي حنيفة فى ذلك أن العمد ما كان بسلاح أو ما يجرى مجراه

مثل الذبح بليطة قصبة أو شقة العصا أو بكل شيء له حد يعمل عمل السلاح أو يحرقه بالنار فهذا كله عنده عمد محض فيه القصاص ولا نعلم في هذه الجملة خلافاً بين الفقهاء وقال أبو حنيفة ما سوى ذلك من القتل بالعصا والحجر صغيراً كان أو كبيراً فهو شبه العمد وكذلك التغريق في الماء وفيه الدية مغلظة على العاقلة وعليه الكفارة ولا يكون التغليظ عنده إلا في أسنان الإبل خاصة دون عددها وليس فيما دون النفس شبه عمد بل بأي شيء ضربه فعليه القصاص إذا أمكن وإن لم يكن فعليه أرشه مغلظاً إذا كان من الإبل يسقط ما يجب وأصل أبي يوسف ومحمد أن شبه العمد ما لا يقتل مثله كاللطمة الواحدة والضربة الواحدة بالسوط ولو كرر ذلك حتى صار جملته مما يقتل كان عمداً وفيه القصاص بالسيف وكذلك إذا غرقه بحيث لا يمكنه الخلاص منه وهو قول عثمان البتي إلا أنه يجعل دية شبه العمد في ماله قال ابن شبرمة وما كان من شبه العمد فهو عليه في ماله يبدأ بماله فيؤخذ حتى لا يترك له شيء فإن لم يتم كان ما بقي من الدية على عاقلته وقال ابن وهب عن مالك إذا ضربه بعصا أو رماه بحجر أو ضربه عمداً فهو عمد وفيه القصاص ومن العمد أن يضربه في نائرة تكون بينهما ثم ينصرف عنه وهو حي ثم يموت فتكون فيه القسامة وقال ابن القاسم عن مالك شبه العمد باطل إنما هو عمد أو خطأ وقال الأشجعي عن الثوري شبه العمد أن يضربه بعصا أو بحجر أو بيده فيموت ففيه الدية مغلظة ولا قود فيه والعمد ما كان بسلاح وفيه القود والنفس يكون فيها العمد وشبه العمد والخطأ والجراحة لا يكون فيها إلا خطأ أو عمد وروى الفضل بن دكين عن الثوري قال إذا حدد عوداً أو عظماً فجرح به بطن حر فهذا شبه عمد ليس فيه قود قال أبو بكر هذا قول شاذ وأهل العلم على خلافه وقال الأوزاعي في شبه العمد الدية في ماله فإن لم يكن تماماً فهي العاقلة وشبه العمد أن يضربه بعصا أو سوط ضربة واحدة فيموت فإن ثنى بالعصا فمات مكانه فهو عمد يقتل به والخطأ على العاقلة وقال الحسن بن صالح إذا ضربه بعصا ثم ثنى فقتله مكانه من الضربة الثانية فعليه القصاص وإن ثنى الثانية فلم يمت منها ثم مات بعدها فهو شبه العمد لا قصاص فيه وفيه الدية على العاقلة والخطأ على العاقلة وقال الليث العمد ما تعمده إنسان فإن ضربه بأصبعه فمات من ذلك دفع إلى ولي المقتول والخطأ فيه على العاقلة وهذا يدل على أن الليث كان لا يرى شبه العمد وإنما يكون

خطأ أو عمداً وقال المزني في مختصره عن الشافعي إذا عمد رجل بسيف أو حجر أو سنان رمح أو ما يشق بحده فضرب به أو رمى به الجلد أو اللحم فجرحه جرحاً كبيراً أو صغيراً فمات فعليه القود وإن شدخه بحجر أو تابع عليه الخنق ووالى بالسوط عليه حتى مات أو طبق عليه مطبقاً بغير طعام ولا شراب أو ضربه بسوط في شدة حر أو برد مما الأغلب أنه يموت منه فمات فعليه القود وإن ضربه بعمود أو بحجر لا يشدخ أو بحد سيف ولم يجرح أو ألقاه في بحر قرب البر وهو يحسن العوم أو ما الأغلب أنه لا يموت مثله فمات فلا قود فيه وفيه الدية مغلظة على العاقلة ه والدليل على ثبوت شبه العمد ما روى هشيم عن خالد الحذاء عن القاسم بن ربيعة بن جوشن عن عقبة بن أوس السدوسي عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال في خطبته ألا إن قتيل خطأ العمد بالسوط والعصا والحجر فيه الدية مغلظة مائة من الإبل منها أربعون خلفة في بطونها أولادها ه وروى إبراهيم عن عبيد بن نضلة الخزاعي عن المغيرة بن شعبة أن امرأتين ضربت إحداهما الأخرى بعمود الفسطاط فقتلتها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على عصبة القاتلة وقضى فيما في بطنها بالغرة ه وروى يونس عن ابن شهاب عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال اقتتلت امرأتان من هذيل فضربت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى أن دية جنينها عبد أو وليدة وقضى بدية المرأة على عاقلتها ففي أحد هذين الحديثين أنها ضربتها بعمود فسطاط وفي الآخر أنها ضربتها بحجر ه وقد روى أبو عاصم عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب نشد الناس قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال إني كنت بين امرأتين لي وأن إحداهما ضربت الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة وأن تقتل مكانها ه وروى الحجاج بن محمد عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن عمر بمثله فذكر أبو عاصم والحجاج عن ابن جريج أنه أمر بقتل المرأة ه وروى هذا الحديث هشام بن سليمان المخزومي عن ابن جريج عن ابن دينار وسفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار بإسناده ولم يذكرا فيه أنه أمر أن تقتل وذكر أبو عاصم والحجاج أنه أمر أن تقتل المرأة فاضطرب حديث ابن عباس في هذه القصة

وروى سعيد عن قتادة عن أبي المليح عن حمل بن مالك قال كانت له امرأتان فرجمت إحداهما الأخرى بحجر فأصاب قلبها وهي حامل فألقت جنيناً فماتت فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ بالدية على عاقلة القاتلة وقضى في الجنين بغرة عبد أو أمة فكان حديث حمل بن مالك في إيجاب القود على المرأة مختلفاً متضاداً وروى في بعض أخبار ابن عباس في هذه القصة بعينها القصاص ولم يذكره في بعضها قال حمل بن مالك وهو صاحب القصة أن النبي ﷺ أوجب الدية على عاقلة القاتلة فتضادت الأخبار في قصة حمل ابن مالك وسقطت وبقي حديث المغيرة بن شعبة وأبي هريرة في نفي القصاص من غير معارض . وقد روى أبو معاوية عن حجاج عن قتادة عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتيل السوط والعصا شبه العمد . وإثبات شبه العمد ضرباً من القتل دون الخطأ فيه اتفاق السلف عندنا لا خلاف بينهم فيه وإنما الاختلاف بينهم في كيفية شبه العمد فأما أن يقول مالك لا أعرف إلا خطأ أو عمداً فإن هذا قول خارج عن أقاويل السلف كلهم وروى شريك عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال شبه العمد بالعصا والحجر الثقيل وليس فيهما قود وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال يعمد أحدكم فيضرب أخاه بمثل آكلة اللحم وهي العصا ثم يقول لا قود علي لا أوتى بأحد فعل ذلك إلا أقدته فكان هذا عنده من العمد لأن مثله يقتل في الغالب على ما قال أبو يوسف ومحمد ومما يبين إجماع الصحابة على شبه العمد وأنه قسم ثالث ليس بعمد محض ولا خطأ محض اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في أسنان الإبل في الخطأ ثم اختلافهم في أسنان شبه العمد وأنها أغلظ من الخطأ منهم علي وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وأبو موسى والمغيرة بن شعبة كل هؤلاء أثبت أسنان الإبل في شبه العمد أغلظ منها في الخطأ على ما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى فثبت بذلك شبه العمد . ولما ثبت شبه العمد بما قدمنا من الآثار واتفاق السلف بعد اختلاف منهم في كيفيته احتجنا أن نعتبر شبه العمد فوجدنا علياً قال شبه العمد بالعصا والحجر العظيم ومعلوم أن شبه العمد اسم شرعي لا سبيل إلى إثباته إلا من جهة التوقيف إذ ليس في اللغة هذا الاسم لضرب من القتل فعلمنا أن علياً لم يسم القتل بالحجر العظيم شبه العمد إلا توقيفاً ولم يذكر الحجر العظيم إلا والصغير والكبير متساويان عنده في سقوط القود به ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي

ابن قانع قال حدثنا المعمري قال حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الرقي قال حدثنا ابن المبارك عن سليمان التيمي وخالد الحذاء عن القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الإبل منها أربعون خلفة في بطونها أولادها فقد حوى هذا الخبر معاني منها إثباته قتيل خطأ العمد قسما غير العمد وغير الخطأ وهو شبه العمد ومنها إيجابه الدية في قتيل السوط والعصا من غير فرق بين ما يقتل مثله وبين ما لا يقتل مثله وبين من يوالي الضرب حتى يقتله وبين من يقتل بضربة واحدة ومنها أنه جمع بين السوط والعصا والسوط لا يقتل مثله في الغالب والعصا يقتل مثلها في الأكثر فدل على وجوب التسوية بين ما يقتل وبين ما لا يقتل * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا يونس بن بكير قال حدثنا قيس بن الربيع عن أبي حصين عن إبراهيم بن بنت النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ كل شيء سوى الحديدة خطأ ولكل خطأ أرش * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن يحيى بن سهل بن محمد العسكري قال حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنا يوسف بن يعقوب الضبعي قال حدثنا سفيان الثوري وشعبة عن جابر الجعفي عن أبي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ كل شيء خطأ إلا السيف وفي كل خطأ أرش * وأيضا لما اتفقوا على أنه لو جرحه بسكين صغيرة لم يختلف حكمها وحكم الكبيرة في وجوب القصاص فوجب أن لا يختلف حكم الصغير والكبير من الحجر والخشب في سقوطه وهذا يدل على أن الحكم في إيجاب القصاص متعلق بالآلة وهي أن تكون سلاحا أو يعمل عمل السلاح فإن قيل على ما روينا من قوله ﷺ قتيل خطأ العمد إن العمد لا يكون خطأ ولا الخطأ عمدا وهذا يدل على فساد الحديث * قيل ليس كذلك لأنه سماه خطأ في الحكم عمدا في الفعل وذلك معنى صحيح لأنه دل به على التغليظ من حيث هو عمد وعلى سقوط القود من حيث هو في حكم الخطأ * فإن قيل قوله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] وقوله [النفس بالنفس] وسائر الآي التي فيها إيجاب القصاص يوجبه على القاتل بالحجر العظيم * قيل له لا خلاف أن هذه الآي إنما أوجبت القصاص في العمد وهذا ليس بعمد ومع ذلك فإن الآي وردت في إيجاب القصاص في الأصل والآثار التي

ذكرنا واردة فيما يجب فيه القصاص فكل واحد منهما مستعمل فيما ورد فيه لا يعترض بأحدهما على الآخر وأيضاً قال الله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] وسمى النبي ﷺ شبه العمد قتيل خطأ العمد فلما أطلق عليه اسم الخطأ وجب أن تكون فيه الدية فإن احتجوا بحديث ابن عباس في قصة المرأتين قتلت إحداهما الأخرى بمسطح فأوجب النبي ﷺ عليها القصاص قيل له قد بينا اضطراب الحديث وما عارضه من رواية حمل بن مالك في إيجاب الدية دون القود ولو ثبت القود أيضاً فإن ذلك إنما كان في شيء بعينه ليس بعموم في جميع من قتل بمسطح وجائز أن يكون كان فيه حديد وأصابها الحديد دون الخشب فمن أوجب النبي ﷺ فيه القود فإن احتجوا بما روى أن يهودياً رضخ رأس جارية بالحجارة فأمر النبي ﷺ بأن يرضخ رأسه قيل له جائز أن يكون كان لها مروة وهي التي لها حد يعمل عمل السكين فلذلك أوجب النبي ﷺ قتله وأيضاً روى عبدالرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس أن يهودياً قتل جارية من الأنصار على حلي لها وألقاها في بئر ورضخ رأسها بالحجارة فأتي بها النبي ﷺ فأمر به أن يرجم حتى يموت فرجم حتى مات ولا خلاف أن الرجم لا يجب على وجه القود وجائز أن يكون اليهودي مستأمناً فقتل الجارية ولحق بأرضه فأخذ وهو حربي تقرب منازلهم من المدينة فقتله على أنه محارب حربي ورجمه كما سمل أعين العرنيين الذين استاقوا الإبل وقتلوا الراعي وقطع أيديهم وأرجلهم وتركهم حتى ماتوا ثم نسخ القتل على وجه المثلة .

فصل وأما ما دون النفس فإنه ليس فيه شبه العمد من جهة الآلة ويجب فيه القصاص بحجر شجه أو بحديد وفيه شبه العمد من جهة التغليظ إذا تعذر فيه القصاص وإنما لم يثبت فيما دون النفس بشبه العمد لأن الله تعالى قال [والجروح قصاص] وقال [والسن بالسن] ولم يفرق بين وقوعها بحديد أو غيره والأثر إنما ورد في إثبات خطأ معمد في القتل وذلك اسم شرعي لا يجوز إثباته إلا من طريق التوقيف ولم يرد فيما دون النفس توقيف في شبه العمد وأثبتوا فيه التغليظ إذا لم يمكن فيه القصاص لأنه بمنزلة شبه العمد حين كان عمداً في الفعل وقد روي عن عمر نضر الله وجهه أنه قضى قتادة المدلجي حين حذف ابنه بالسيف فقتله بمائة من الإبل مغلظة حين كان عمداً سقط فيه القصاص

كذلك فيما دون النفس إذا كان عمداً قد سقط فيه القصاص إيجاب قسطه من الدية مغلظاً ومع ذلك فلا نعلم خلافاً بين الفقهاء فى إيجاب القصاص فى الجراحات التى يمكن القصاص فيها بأى شىء جرح قال أبو بكر قد ذكرنا الخطأ وشبه العمد فى سورة البقرة والله أعلم .

باب مبلغ الدية من الإبل

قد تواترت الآثار عن النبى ﷺ بمقدار الدية وأنها مائة من الإبل فمنها حديث سهل ابن أبى حثمة فى القتيل الموجود بخيبر وأن النبى ﷺ وداه بمائة من الإبل وروى سفيان ابن عيينة عن على بن زيد بن جدعان عن القاسم بن ربيعة عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله ﷺ بمكة فقال ألا إن قتيل خطأ العمد بالسوط والعصا فيه الدية مغلظة مائة من الإبل أربعون خلفة فى بطونها أولادها وفى كتاب عمرو بن حزم الذى كتبه له رسول الله ﷺ وفى النفس مائة من الإبل وروى عمرو بن دينار عن طاوس قال فرض رسول الله ﷺ دية الخطأ مائة من الإبل وذكر على بن موسى القمى قال حدثنا يعقوب بن شيبة قال حدثنا قيس بن حفص قال حدثنا الفضل بن سليمان النميرى قال حدثنا غالب بن ربيعة ابن قيس النميرى قال أخبرنى قرة بن دعموص النميرى قال أتيت أنا وعمى النبى ﷺ فقلت يا رسول الله إن لى عند هذا دية أبى فمره أن يعطنيها قال أعطه دية أبيه وكان قتل فى الجاهلية قلت يا رسول الله هل لأمى فيها حق قال نعم وكان ديته مائة من الإبل فقد حوى هذا الخبر أحكاما منها أن المسلم والكافر فى الدية سواء لأنه أخبر أنه قتل فى الجاهلية ومنها أن المرأة ترث من دية زوجها ومنها أن الدية مائة من الإبل ولا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فى ذلك والله أعلم .

باب أسنان الإبل فى دية الخطأ

قال أبو بكر اختلف السلف فى ذلك ، فروى علقمة عن الأسود عن عبد الله بن مسعود فى دية الخطأ أخماسا وعشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنات مخاض وعشرون بنو مخاض وعشرون بنات لبون وعن عمر بن الخطاب أخماساً أيضاً وروى عاصم بن ضمرة وإبراهيم عن على فى دية الخطأ أرباعاً خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بنات مخاض وخمس وعشرون بنات لبون أربعة

أسنان مثل أسنان الزكاة وقال عثمان وزيد بن ثابت في الخطأ ثلاثون بنات لبون وثلاثون جذعة وعشرون بنو لبون وعشرون بنات مخاض وروى عنهما مكان الجذاع الحقاق قال أبو بكر واتفق فقهاء الأمصار أصحابنا ومالك والشافعي أن دية الخطأ أخماس إلا أنهم اختلفوا في الأسنان من كل صنف فقال أصحابنا جميعاً عشرون بنات مخاض وعشرون بنو مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وقال مالك والشافعي عشرون بنات مخاض وعشرون بنو لبون وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة ، وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن داود بن توبة التمار قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا أبو معاوية قال حدثنا حجاج بن أرطاة عن زيد بن جبير عن خشف بن مالك عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ جعل الدية في الخطأ أخماساً واتفق الفقهاء على استعمال هذا الخبر في الأخماس يدل على صحته ولم يبين فيه كيفية الأسنان فروى منصور عن إبراهيم عن ابن مسعود في دية الخطأ أخماساً وذكر الأسنان مثل قول أصحابنا فهذا يدل على أن الأخماس التي رواها عن النبي ﷺ كانت على هذا الوجه لأنه غير جائز أن يروى عن النبي ﷺ شيئاً ثم يخالفه إلى غيره ، فإن قيل خشف بن مالك مجهول ، قيل له استعمال الفقهاء الخبرة في إثبات الأخماس يدل على صحته واستقامته وأيضاً فإن قول من جعل في الخطأ مكان بنو لبون بني مخاض أولى لأن بني لبون بمنزلة بنات مخاض لقوله ﷺ فإن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون فيصير بمنزلة من أوجب أربعين بنات مخاض إذا أوجب عشرين بني لبون وعشرين بنات مخاض وأيضاً فإن بني لبون فوق بني مخاض ولا يجوز إثبات زيادة ما بين بني لبون وبنات مخاض إلا بتوقيف وأيضاً فإن قول النبي ﷺ الدية مائة من الإبل يقتضي جواز ما يقع عليه الاسم فلا تثبت الزيادة إلا بدلالة ومذهب أصحابنا أقل ما قيل فيه فهو ثابت وما زاد فلم تقم عليه دلالة فلا يثبت وأيضاً قد ثبت مثل قول أصحابنا عن عبد الله بن مسعود في كيفية الأسنان ولم يروعن أحد من الصحابة ممن قال بالأخماس خلافه وقول مالك والشافعي لا يروى عن أحد من الصحابة وإنما يروى عن سليمان بن يسار فكان قول أصحابنا أولى لاتفاق الجميع من فقهاء الأمصار على إثبات الأخماس وثبوت كيفيتها على الوجه الذي يذهب إليه أصحابنا عن عبد الله بن مسعود ، فإن قيل إيجاب

بنی لبون أولی من بنی مخاض لأنها تؤخذ فی الزکاة ولا تؤخذ بنو مخاض • قیل له ابن اللبون یؤخذ فی الزکاة علی وجه البدل وکذلک ابن مخاض یؤخذ عندنا علی وجه البدل فلا فرق بینهما وأیضاً فإن الدیات غیر معتبرة بالزکاة ألا تری أنه یجب عند المخالف أربعون خلفة فی شبه العمد ولا یجب مثلها فی الزکاة والله أعلم .

باب أسنان الإبل فی شبه العمد

روی عن عبد الله بن مسعود فی شبه العمد أرباعاً خمس وعشرون بنات مخاض وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وهی مثل أسنان الإبل فی الزکاة • وروی عن علی وأبی موسی والمغیرة بن شعبة فی شبه العمد ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون مابین ثنیة إلی بازل عامها کلها خلفة وعن عثمان وزید بن ثابت ثلاثون بنات لبون وثلاثون حقة وأربعون جذعة خلفة • وروی أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علی فی شبه العمد ثلاث وثلاثون حقة وثلاث وثلاثون جذعة وأربع وثلاثون ثنیة إلی بازل عامها کلها خلفة • واختلف فقهاء الأمصار فی ذلک فقال أبو حنیفة وأبو یوسف دیة شبه العمد أرباع علی ما روی عن عبد الله بن مسعود وقال محمد دیة شبه العمد أثلاث ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون مابین ثنیة إلی بازل عامها کلها خلفة والخلفة هی الحوامل وهو قول سفیان الثوری وروی مثله عن عمر وزید بن ثابت ومن قدمنا ذکره من السلف • وروی ابن القاسم بن مالک أن الدیة المغلظة فی الرجل یحذف ابنه بالسیف فیقتله فتکون علیه الدیة مغلظة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة وهی حالة قال والجد إذا قتل ولد ولده علی هذا الوجه مثل الأب فإن قطع ید الولد وعاش ففیه نصف الدیة مغلظة وقال مالک تغلظ علی أهل الورق والذهب أیضاً وهو أن ینظر إلی قیمة الثلاثون من الحقة والثلاثین من الجذعة والأربعین من الخلفة فیعرف کم قیمتهن ثم ینظر إلی دیة الخطأ أخماساً من أسنان عشرین بنت مخاض وعشرین ابن لبون وعشرین بنات لبون وعشرین حقة وعشرین جذعة ثم ینظر کم فضل مابین دیة الخطأ والدیة المغلظة فیزاد فی الرقة علی قدر ذلک قال وهو علی قدر الزیادة والنقصان فی سائر الأزمان وإن صارت دیة التغلیظ ضعفی دیة الخطأ زید علیه من الورق بقدر ذلک وقال الثوری فی دیة شبه العمد من

الورق يزاد عليها بقدر ما بين دية الخطأ إلى دية شبه العمد فى أسنان الإبل نحو ما قال مالك وهو قول الحسن بن صالح . قال أبو بكر لما ثبت أن دية الخطأ أخماس بما روى عن النبي ﷺ وبما قدمنا من الحجاج ثم اختلفوا فى شبه العمد فجعله بعضهم أرباعاً وبعضهم أثلاثاً كان قول من قال بالأرباع أولى لأن فى الأثلاث زيادة تغليظ لم تقم عليها دلالة وقول النبي ﷺ الدية مائة من الإبل يوجب جواز الكل والتغليظ بالأرباع متفق عليه والزيادة عليها غير ثابتة فظاهر الخبر ينفيها فلم نثبتها وأيضاً فإن فى إثبات الخلفات وهى الحوامل إثبات زيادة عدد فلا يجوز لأنها تصير أكثر من مائة لأجل الأولاد . فإن قيل فى حديث القاسم بن ربيعة عن ابن عمر عن النبي ﷺ فى قتيل خطأ العمد مائة من الإبل أربعون منها خلفة فى بطونها أولادها وقد احتججتم به فى إثبات شبه العمد فهلا اثبتم الأسنان . قيل له أثبتنا به شبه العمد لاستعمال الصحابة إياه فى إثبات شبه العمد ولو كان ذلك ثابتاً لكان مشهوراً ولو كان كذلك لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا فى إثبات شبه العمد وليس يمتنع أن يشتمل خبر على معان فيثبت بعضها ولا يثبت بعض إما لأنه غير ثابت فى الأصل أو لأنه منسوخ وأما التغليظ فى الورق والذهب فإنه لا يخلو أصل الدية من أن يكون واجباً من الإبل وأن الورق والذهب مأخوذان عنها على أنهما قيمة لها أو أن تكون الدية فى الأصل واجبة فى أحد الأصناف الثلاثة من الدراهم والدنانير والإبل لا على أن بعضها بدل من بعض فإن كانت الإبل هى الدية وإنما تؤخذ الدراهم والدنانير بدلا منها فلا اعتبار بما ذكره مالك من إيجاب فضل ما بين دية الخطأ إلى الدية المغلظة وإنما الواجب أن يقال أن عليه قيمة الإبل على أسنان التغليظ وكذلك دية الخطأ ينبغى أن تعتبر فيها قيمة الإبل على أسنان الخطأ وأن لا تعتبر الدراهم والدنانير فى الديات مقدراً محدوداً فلا يقال أن الدية من الدراهم عشرة آلاف ولا اثنا عشر ألفاً ولا من الذهب ألف دينار بل ينظر فى سائر الأزمان إلى قيمة الإبل فإن كانت ستة آلاف أوجب ذلك من الدراهم بغير زيادة خمسة عشر ألفاً أوجب ذلك وكذلك قيمتها من الدنانير فلما قال السلف فى الدية أحد قولين إما عشرة آلاف وإما اثنا عشر ألفاً وقالوا أنها من الدنانير ألف دينار حصل الإتفاق من الجميع على أن الزيادة على هذه المقادير والنقصان منها غير سائغ وفى ذلك

دليل على أن الدراهم والدنانير هى ديات بأنفسها لا بدلا من غيرها وإن كان كذلك لم يجز التغليظ فيها من وجهين أحدهما أن إثبات التغليظ طريقه التوقيف أو الاتفاق ولا توقيف فى إثبات التغليظ فى الدراهم والدنانير ولا اتفاق والثانى أن التغليظ فى الإبل إنما هو من جهة الأسنان لا من جهة زيادة العدد وفى إثبات التغليظ من جهة زيادة الوزن فى الورق والذهب خروج عن الأصول ووجه آخر يدل على أن الدراهم والدنانير ليست على وجه القيمة عن الإبل وهو أنه معلوم أن القاضى يقضى على العاقلة إذا كانت من أهل الورق بالورق وإذا كانت من أهل الذهب بالدنانير فلو كانت الإبل هى الواجبة والدراهم والدنانير بدل منها لما جاز أن يقضى القاضى فيها بالدراهم والدنانير على أن تؤديها فى ثلاث سنين لأنه دين بدين فلما جاز ذلك دل على أنها ديات بأنفسها ليست أبدالا عن غيرها ويدل على أن التغليظ غير جائز فى الدراهم والدنانير أن عمر رضى الله عنه جعل الدية من الذهب ألف دينار ومن الورق ما اختلف عنه فيه فروى عنه أهل المدينة اثنا عشر ألفاً وروى عنه أهل العراق عشرة آلاف ولم يفرق فى ذلك بين دية شبه العمد والخطأ وذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف من أحد منهم عليه فدل على أن اعتبار التغليظ فيها ساقط ويدل عليه أيضاً أن الصحابة قد اختلفت فى كيفية التغليظ فى أسنان الإبل لما كان التغليظ فيها واجباً ولو كان التغليظ فى الورق والذهب واجباً لاختلفوا فيه حسب اختلافهم فى الإبل فلما لم يذكر عنهم خلاف فى ذلك وإنما روى عنهم فى الذهب ألف دينار وفى الدراهم عشرة آلاف أو اثنا عشر ألفاً من غير زيادة ولا نقصان ثبت بإجماعهم على نفى التغليظ فى غير الإبل • فإن قيل على ماذكرنا من الأصول لو كان من الإبل لكان قضاء القاضى عليهم بالدية من الدراهم يوجب أن يكون ديناً بدين إن هذا كما يقولون فيمن تزوج امرأة على عبد وسط أنه إن جاء بالقيمة دراهم قبلت منه ولم يكن ذلك بيع دين بدين • قيل له القاضى عندنا لا يقضى عليه بدراهم إذا تزوجها على عبد ولكنه يقول له إن شئت فأعطها عبداً وسطاً وإن شئت قيمته دراهم فليس فيما قلنا بيع دين بدين والدية يقضى بها القاضى على العاقلة دراهم ولا يقبل منهم الإبل إذا قضى بذلك وعلى أنه إنما تعتبر قيمة العبد فى وقت ما يعطى قيمته دراهم والإبل لا تعتبر قيمتها إذا أراد القضاء بالدراهم سواء نقصت قيمتها أو زادت • واختلف

السلف وفقهاء الأمصار فى المقتول فى الحرم والشهر الحرام فقال أبو حنيفة ومحمد وزفر وابن أبى ليلى ومالك القتل فى الحرم والشهر الحرام كهو فى غيره فيما يجب من الدية والقود وسئل الأوزاعى عن القتل فى الشهر الحرام والحرم هل تغلظ الدية فيه بلغنا أنه إذا قتل فى الحرم أو الشهر الحرام زيد العقل ثلثه ويزاد فى شبه العمد فى أسنان الإبل وذكر المزنى عن الشافعى فى مختصره وذكر تغليظ الدية فى شبه العمد وقال الدية فى هذا على العاقلة وكذلك الجراح وكذلك التغليظ فى النفس والجراح فى الشهر الحرام والبلد الحرام وذوى الرحم وروى عن عثمان أنه قضى فى دية امرأة قتلت بمكة بدية وثلث وروى إبراهيم عن الأسود أن رجلا أصيب عند البيت فسأل عمر عليا فقال له على ديته من بيت المال فلم يزده على أكثر من الدية ولم يخالفه عمر وقال الله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] وهو عام فى الحل والحرم ولما كانت الكفارة فى الحرم كهى فى الحل لا فرق بينهما وإن كان ذلك كله حقاً لله تعالى وجب أن تكون الدية كذلك إذ الدية حق لآدمى ولا تعلق لها بالحرم ولا بالشهر الحرام لأن حرمة الحرم والشهر الحرام إنما هى حق لله تعالى فلو كان لحرمة الحرم والأشهر تأثير فى إلزام الغرم لكان تأثيره فى الكفارة التى هى حق لله تعالى أولى ويدل عليه قول النبى ﷺ ألا إن قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الإبل ولم يفرق بين الحل والحرم وقد اختلف التابعون فى ذلك فروى عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبى بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار الدية فى الحرم كهى فى غيره وكذلك الشهر الحرام وروى عن القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله أن من قتل فى الحرم زيد على ذلك ديته مثل ثلثها والله أعلم .

باب الدية من غير الإبل

قال أبو حنيفة الدية من الإبل والدراهم والدنانير فمن الدراهم عشرة آلاف درهم ومن الدنانير ألف دينار وأبو حنيفة لا يرى الدية إلا من الإبل والورق والذهب وقال مالك والشافعى من الورق اثنا عشر ألفاً ومن الذهب ألف دينار وقال مالك أهل الذهب أهل الشام ومصر وأهل الورق أهل العراق وأهل الإبل أهل البوادى وقال مالك ولا يقبل من أهل الإبل إلا الإبل ومن أهل الذهب إلا الذهب ومن أهل الورق إلا الورق وقال

أبو يوسف ومحمد الدية من الورق عشرة وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الإبل مائة بعير وعلى أهل البقر مائتا بقرة وعلى أهل الشاء ألفا شاة وعلى أهل الحلل مائتا حلة يمانية ولا يؤخذ من الغنم والبقر في الدية إلا الثني فصاعدا ولا تؤخذ من الحلل إلا اليمانية قيمة كل حلة خمسون درهما فصاعدا وروى عن ابن أبي ليلى عن الشعبي عن عبيدة السلماني عن عمر أنه جعل الدية على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم وعلى أهل البقر مائتي بقرة وعلى أهل الشاء ألفي شاة وعلى أهل الحلل مائتي حلة وعلى أهل الإبل مائة من الإبل ٥ قال أبو بكر الدية قيمة النفس وقد اتفق الجميع على أن لها مقدارا معلوما لا يزاد عليه ولا ينقص منه وأنها غير موكولة إلى اجتهاد الرأي كقيم المتلفات ومهور المثل ونحوهما وقد اتفق الجميع على إثبات عشرة آلاف واختلفوا فيما زاد فلم يجز إثباته إلا بتوقيف وقد روى هشيم عن يونس عن الحسن أن عمر بن الخطاب قوم الإبل في الدية مائة من الإبل قوم كل بعير بمائة وعشرين درهما اثني عشر ألف درهم وقد روى عنه في الدية عشرة آلاف وجائز أن يكون من روى اثني عشر ألفا على أنها وزن ستة فتكون عشرة آلاف وزن سبعة وذكر الحسن في هذا الحديث أنه جعل الدية من الورق قيمة الإبل لا أنه أصل في الدية وفي غير هذا الحديث أنه جعل الدية من الورق وروى عكرمة عن أبي هريرة في الدية عشرة آلاف درهم ٥ فإن احتج محتج بما روى محمد ابن مسلم الطائفي عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال الدية اثنا عشر ألفا وروى ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر قضى في الدية باثني عشر ألفا وروى نافع بن جبير عن ابن عباس مثله والشعبي عن الحارث عن علي مثله ٥ قيل له أما حديث عكرمة فإنه يرويه ابن عيينة وغيره عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن النبي ﷺ لم يذكر فيه ابن عباس ويقال إن محمد بن مسلم غلط في وصله وعلى أنه لو ثبت جميع ذلك احتمل أن يريد بها اثني عشر ألف درهم وزن ستة وإذا احتمل ذلك لم يجز إثبات الزيادة بالاحتمال ويثبت عشرة آلاف بالاتفاق وأيضا قد اتفق الجميع على أنها من الذهب ألف دينار وقد جعل في الشرع كل عشرة دراهم قيمة لدينار ألا ترى أن الزكاة في عشرين مثقالا وفي مائتي درهم فجعلت مائتا الدرهم نصابا بإزاء العشرين دينارا كذلك ينبغي أن يجعل بإزاء كل دينار من الدية عشرة دراهم ٥ وإنما لم يجعل أبو حنيفة الدية من غير الأصناف

الثلاثة من قبل أن الدية لما كانت قيمة النفس كان القياس أن لا تكون إلا من الدراهم والدنانير كقيم سائر المتلفات إلا أنه لما جعل النبي ﷺ قيمتها من الإبل اتبع الأثر فيها ولم يوجبها من غيرها والله أعلم .

باب ديات أهل الكفر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتي وسفيان الثوري والحسن بن صالح دية الكافر مثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء وقال مالك بن أنس دية أهل الكتاب على دية المسلم ودية المجوسي ثمان مائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمان مائة والمرأة على النصف . قال أبو بكر الدليل على مساواتهم المسلمين في الديات قوله عز وجل [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا - إلى قوله - وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله] والدية اسم لمقدار معلوم من المال بدلا من نفس الحر لأن الديات قد كانت متعالمة معروفة بينهم قبل الإسلام وبعده فرجع الكلام إليها في قوله في قتل المؤمن خطأ ثم لما عطف عليه قوله تعالى [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله] كانت هذه الدية المذكورة بدياً إذ لو لم تكن كذلك لما كانت دية لأن الدية اسم لمقدار معلوم من بدل النفس لا يزيد ولا ينقص وقد كانوا قبل ذلك يعرفون مقادير الديات ولم يكونوا يعرفون الفرق بين دية المسلم والكافر فوجب أن تكون الدية المذكورة للكافر هي التي ذكرت للمسلم وأن يكون قوله تعالى [فدية مسلمة إلى أهله] راجعاً إليها كما عقل من دية المسلم أنها المعتاد المتعارف عندهم ولولا أن ذلك كذلك لكان اللفظ مجملا مفتقراً إلى البيان وليس الأمر كذلك . فإن قيل فقوله تعالى [فدية مسلمة إلى أهله] لا يدل على أنها مثل دية المسلم كما أن دية المرأة على النصف من دية الرجل ولا يخرجها ذلك من أن تكون دية كاملة لها . قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أن الله تعالى إنما ذكر الرجل في الآية فقال [ومن قتل مؤمناً خطأ] ثم قال [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله] فكما اقتضى فيما ذكره للمسلم كمال الدية كذلك دية المعاهد لتساويهما في اللفظ مع وجود التعارف عندهم في مقدار الدية والوجه الآخر أن دية المرأة لا يطلق عليها اسم الدية

وإنما يتناولها الاسم مقيداً ألا ترى أنه يقال دية المرأة نصف الدية وإطلاق اسم الدية إنما يقع على المتعارف المعتاد وهو كمالها ٥ فإن قيل قوله تعالى [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق] يحتمل أن يريد به وإن كان المقتول المؤمن من قوم بينكم وبينهم ميثاق فاكتفى بذكر الإيمان للقتيلين الأولين عن إعادته في القتيل الثالث ٥ قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أنه قد تقدم في أول الخطاب ذكر القتيل المؤمن خطأ وحكمه وذلك عموم يقتضي سائر المؤمنين إلا ما خصه الدليل فغير جائز إعادة ذكر المؤمن بذلك الحكم في سياق الآية مع شمول أول الآية له ولغيره فعلمنا أنه لم يرد المؤمن ممن كان بيننا وبينهم ميثاق والثاني لما يقيده بذكر الإيمان وجب إجراؤه في الجميع من المؤمنين والكفار من قوم بيننا وبينهم ميثاق وغير جائز تخصيصه بالمؤمنين دون الكافرين بغير دلالة والثالث أن إطلاق القول بأنه من المعاهدين يقتضي أن يكون معاهداً مثلهم ألا ترى أن قول القائل إن هذا الرجل من أهل الذمة يفيد أنه ذمي مثلهم وظاهر قوله تعالى [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق] يوجب أن يكون معاهداً مثلهم ألا ترى أنه لما أراد بيان حكم المؤمن إذا كان من ذوي أنساب المشركين قال [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة] فقيده بذكر الإيمان لأنه لو أطلقه لكان المفهوم منه كافر مثلهم والرابع أنه لو كان كما قال هذا القائل لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه فهذه الوجوه كلها تقتضي المساواة وفساد هذا التأويل ٥ ويدل على صحة قول أصحابنا أيضاً ما رواه محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت [فإن جاؤك فاحكم بينهم] الآية قال كان إذا قتل بنو النضير من بني قريظة قتيلاً أدوا نصف الدية وإذا قتل بنو قريظة من بني النضير أدوا الدية إليهم قال فسوى رسول الله ﷺ بينهم في الدية ٥ قال أبو بكر لما قال أدوا الدية ثم قال سوى بينهم في الدية دل ذلك على أنه راجع إلى الدية المعهودة المبدوء بذكرها لأنه لو كان رد بني النضير إلى نصفها لقال سوى بينهم في نصف الدية ولم يقل سوى بينهم الدية ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ في النفس مائة من الإبل وهو عام في الكافر والمسلم وروى مقسم عن ابن عباس أن النبي ﷺ ودى العامريين وكانا مشركين دية الحرين المسلمين وروى محمد بن عبدوس قال حدثنا علي بن الجعد قال حدثنا أبو بكر قال سمعت نافعاً عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه ودى ذمياً دية مسلم وهذان الخبران يوجبان

مساواة الكافر للمسلم فى الدية لأنه معلوم أن النبى ﷺ وداهما بما فى الآية فى قوله عز وجل [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله] فدل على أن المراد من الآية دية المسلم وأيضاً لما لم يكن مقدار الدية مبيناً فى الكتاب كان فعل النبى ﷺ فى ذلك وارداً مورد البيان وفعله ﷺ إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب وروى أبو حنيفة عن الهيثم عن أبى الهيثم أن النبى ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان قالوا دية المعاهد دية الحر المسلم وروى إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب قال كان أبو بكر وعمر وعثمان يجعلون دية اليهودى والنصرانى إذا كانوا معاهدين مثل دية المسلم وروى سعيد بن أبى أيوب قال حدثنى يزيد بن أبى حبيب أن جعفر بن عبدالله بن الحكم أخبره أن رفاعة بن السموءل اليهودى قتل بالشام فجعل عمر ديته ألف دينار وروى محمد بن إسحاق عن أبان بن صالح عن مجاهد عن ابن مسعود قال دية أهل الكتاب مثل دية المسلمين وهو قول علقمة وإبراهيم ومجاهد وعطاء والشعبى وروى الزهرى عن سالم عن أبيه أن مسلماً قتل كافراً من أهل العقد فقضى عليه عثمان بن عفان بدية المسلم فهذه الأخبار وما ذكرنا من أقاويل السلف مع موافقتها لظاهر الآية توجب مساواة الكافر للمسلم فى الديات وقد روى عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال دية اليهودى والنصرانى أربعة آلاف درهم ودية المجوسى ثمان مائة قال سعيد وقضى عثمان فى دية المعاهد بأربعة آلاف ه قال أبو بكر وقد روى عنهما خلاف ذلك وقد ذكرناه واحتج المخالف بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ لما دخل مكة عام الفتح قال فى خطبته ودية الكافر نصف دية المسلم وبما روى عبد الله بن صالح قال حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى الخير عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله ﷺ دية المجوس ثمان مائة ه قيل له قد علمنا حضور هؤلاء الصحابة الذين ذكرنا عنهم مقدار الدية خطبة النبى ﷺ بمكة فلو كان ذلك ثابتاً لعرفه هؤلاء ولما عدلوا عنه إلى غيره وأيضاً قد روى عنه ﷺ أنه قال دية المعاهد مثل دية المسلم وأنه ودى العامريين دية الحرين المسلمين وهذا أولى لما فيه من الزيادة ولو تعارض الخبران لكان ما اقتضاه ظاهر الكتاب وما ورد به النقل المتواتر عن الرسول ﷺ فى أن الدية مائة من الإبل من غير فصل فيه بين المسلم والكافر أولى فوجب تساويهما فى الديات وأما حديث عقبة بن عامر فى دية المجوسى فإنه حديث راه لا يحتج بمثله لأن ابن

لهيعة ضعيف لاسيما من رواية عبد الله بن صالح عنه ، فإن قيل قوله تعالى [فدية مسلمة إلى أهله] عطفاً على ماذكر فى دية المسلم لايدل على تساوى الديتين كما لو قال من قتل عبداً فعليه قيمته ومن استهلك ثوباً فعليه قيمته لم يدل على تساوى القيمتين ، قيل له الفرق بينهما أن الدية اسم لمقدار من المال بدلا من نفس الحر كانت معلومة المقدار عندهم وهى مائة من الإبل فمتى أطلقت كان من مفهوم اللفظ هذا القدر فإطلاق لفظ الدية فيهما ينبئ عن هذا المعنى وعطفها على الدية المتقدمة مع تساوى اللفظ فيهما بأنها دية مسلمة قد اقتضى ذلك أيضاً والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

باب المسلم يقيم فى دار الحرب فيقتل قبل أن يهاجر إلينا

قال الله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة] روى إسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن] قال يكون الرجل مؤمناً وقومه كفار فلادية له ولكن عتق رقبة مؤمنة ، قال أبو بكر هذا محمول على الذى يسلم فى دار الحرب فيقتل قبل أن يهاجر إلينا لأنه غير جائز أن تكون مراده فى مؤمن فى دار الإسلام إذا قتل وله أقارب كفار لأنه لا خلاف بين المسلمين أن على قاتله الدية لبيت المال وأن كون أقربائه كفاراً لا يوجب سقوط ديته لأنهم بمنزلة الأموات حيث لا يرثونه وروى عطاء بن السائب عن أبى يحيى عن ابن عباس [فإن كان من قوم عدو لكم] الآية قال كان الرجل يأتى النبى ﷺ فيسلم ثم يرجع إلى قومه فيكون فيهم فيصيبه المسلمون خطأ فى سرية أو غزاة فيعتق الذى يصيبه رقبة قال أبو بكر إذا أسلم فى دار الإسلام لم تسقط ديته برجوعه إلى دار الحرب كسائر المسلمين لأن مابينه وبين المشركين من القرابة لا تأثير له فى إسقاط قيمة دمه كسائر أهل دار الإسلام إذا دخلوا دار الحرب بأمان على القاتل الدية وروى عن ابن عباس وقال قتادة هو المسلم يكون فى المشركين فيقتله المؤمن ولا يدرى فقيه عتق رقبة وليس فيه دية وهذا على أنه يقتل قبل الهجرة إلى دار الإسلام وروى مغيرة عن إبراهيم [فإن كان من قوم عدو لكم] قال هو المؤمن يقتل وقومه مشركون ليس بينهم وبين النبى ﷺ عهد فعليه تحرير رقبة وإن كان بينهم وبين النبى ﷺ عهد أدى ديته إلى قرابته الذين بينهم وبين النبى ﷺ عهد ، قال أبو بكر وهذا لامعنى له من قبل أن أقرباءه لا يرثونه لأنهم كفار

وهو مسلم فكيف يأخذون ديته وإن كان قومه أهل حرب وهو من أهل الإسلام فالدية واجبة لبيت المال كمسلم قتل في الإسلام ولا وارث له * وقد اختلف فقهاء الأمصار فيمن قتل في دار الحرب وهو مؤمن قبل أن يهاجر فقال أبو حنيفة وأبو يوسف في الرواية المشهورة ومحمد في الحربي يسلم فيقتله مسلم مستأمن قبل أن يخرج فلا شيء عليه إلا الكفارة في الخطأ وإن كان مستأمنين دخلا دار الحرب فقتل أحدهما صاحبه فعليه الدية في العمد والخطأ والكفارة في الخطأ خاصة وإن كانا أسيرين فلا شيء على القاتل إلا الكفارة في الخطأ في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الدية في العمد والخطأ وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف في الحربي يسلم في دار الحرب فيقتله رجل مسلم قبل أن يخرج إلينا أن عليه الدية استحساناً ولو وقع في بئر حفرها أو وقع عليه ميزاب عمله لم يضمن شيئاً وهذا خلاف المشهور من قوله وخلاف القياس أيضاً * وقال مالك إذا أسلم في دار الحرب فقتل قبل أن يخرج إلينا فعلى قاتله الدية والكفارة إن كان خطأ قال وقوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة] إنما كان في صلح النبي ﷺ أهل مكة لأن من لم يهاجر لم يورث لأنهم كانوا يتوارثون بالهجرة قال الله تعالى [والذين لم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] فلم يكن لمن يهاجر ورثة يستحقون ميراثه فلم تجب الدية ثم نسخ ذلك بقوله [وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله] وقال الحسن بن صالح من أقام في أرض العدو وإن انتحل الإسلام وهو يقدر على التحويل إلى المسلمين فأحكامه أحكام المشركين وإذا أسلم الحربي فأقام ببلادهم وهو يقدر على الخروج فليس بمسلم يحكم فيه بما يحكم على أهل الحرب في ماله ونفسه وقال الحسن إذا لحق الرجل بدار الحرب ولم يرتد عن الإسلام فهو مرتد بتركه دار الإسلام * وقال الشافعي إذا قتل المسلم مسلماً في دار الحرب في الغارة أو الحرب وهو لا يعلمه مسلماً فلا عقل فيه ولا قود وعليه الكفارة وسواء كان المسلم أسيراً أو مستأمناً أو رجلا أسلم هناك وإن علمه مسلماً فقتله فعليه القود * قال أبو بكر لا يخلو قوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة] من أن يكون المراد به الحربي الذي يسلم فيقتل قبل أن يهاجر على ما قاله أصحابنا أو المسلم الذي له قرابات من أهل الحرب لأن قوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم] يحتمل المعنيين جميعاً بأن يكون من

أهل دار الحرب وبأن يكون ذا نسب من أهل الحرب فلو خلينا والظاهر لأسقطنا دية من قتل فى دار الإسلام من المسلمين إذا كان ذا قرابة من أهل الحرب لاقتضاء الظاهر ذلك فلما اتفق المسلمون على أن كونه ذا قرابة من أهل الحرب لا يسقط حكم دمه فى إيجاب الدية أو القود إذا قتل فى دار الإسلام دل ذلك على أن المراد من كان مسلماً من أهل دار الحرب لم يهاجر إلى دار الإسلام فيكون الواجب على قاتله خطأ الكفارة دون الدية لأن الله تعالى إنما أوجب فيه الكفارة ولم يوجب الدية وغير جائز أن يزاد فى النص إلا بنص مثله إذ كانت الزيادة فى النص توجب النسخ * فإن قيل هلا أوجبت الدية بقوله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] قيل له غير جائز أن يكون هذا المؤمن مراداً بالمؤمن المذكور فى أول الآية لأن فيها إيجاب الدية والرقبة فيمتنع أن نعطفه عليه ونشرط كونه من أهل دار الحرب ونوجب فيه الرقبة وهو قد أوجبها بدياً مع الدية فى ابتداء الخطاب وأيضاً فإن قوله [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن] استيناف كلام يتقدم له ذكر فى الخطاب لأنه لا يجوز أن يقال أعط هذا رجلا وإن كان رجلا فاعطه هذا كلام فاسد لا تتكلم به حكيم فثبت أن هذا المؤمن المعطوف على الأول غير داخل فى أول الخطاب * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا هناد بن السرى قال حدثنا أبو معاوية عن إسماعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال بعث رسول الله ﷺ سرية إلى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود فأسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبي ﷺ فأمر لهم بنصف العقل وقال أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله لم قال لا تراءى ناراهما وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن على بن شعيب قال حدثنا ابن عائشة قال حدثنا حماد ابن سلمة عن الحجاج عن إسماعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة أو قال لا ذمة له قال ابن عائشة هو الرجل يسلم فيقيم معهم فيغزون فإن أصيب فلا دية له لقوله ﷺ فقد برئت منه الذمة * وقوله أنا برىء منه يدل على أن لا قيمة لدمه كأهل الحرب الذين لا ذمة لهم وإنما أمر لهم بنصف العقل فى الحديث الأول كان ذلك على أحد وجهين إما أن يكون الموضع الذى قتل فيه كان مشكوكا فى أنه من دار الحرب أو من دار الإسلام أو أن يكون النبي ﷺ تبرع

به لأنه لو كان جميعه واجباً لما اقتصر على نصفه ٥ وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله
ابن أحمد بن حنبل قال حدثنا شيبان قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة قال حدثنا حميد
ابن هلال قال أتاني أبو العالية وصاحب لي فانطلقنا حتى أتينا بشر بن عاصم الليثي فقال
أبو العالية حدث هذين فقال بشر حدثني عقبة بن مالك الليثي وكان من رهطه قال بعث
رسول الله ﷺ سرية فأغارت على قوم فشذ رجل من القوم واتبعه رجل من السرية ومعه
السيف شاهره فقال الشاذ أني مسلم فضربه فقتله فنمى الحديث إلى رسول الله ﷺ فقال
فيه قولا شديداً فقال القاتل يارسول الله ماقال إلا تعوذاً من القتل فأعرض عنه رسول
الله ﷺ مراراً تعرف المساءة في وجهه وقال إن الله أبى على أن أقتل مؤمناً ثلاث مرات
قال أبو بكر فأخبر النبي ﷺ بإيمان المقتول ولم يوجب على قاتله الدية لأنه كان حربياً
لم يهاجر بعد إسلامه ٥ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا الحسن بن علي وعثمان بن أبي
شيبة قالا حدثنا يعلى بن عبيد عن الأعمش عن أبي ظبيان قال حدثنا أسامة بن زيد قال
بعثنا رسول الله ﷺ سرية إلى الحرقات فنذروا بنا فهربوا فأدركنا رجلا فلما غشيناه
قال لا إله إلا الله فضربناه حتى قتلناه فذكرته النبي ﷺ فقال من لك بلا إله إلا الله يوم
القيامة فقلت يارسول الله إنما قالها مخافة السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من
أجل ذلك قالها أم لا من لك بلا إله إلا الله يوم القيامة فما زال يقولها حتى وددت أني لم
أسلم إلا يومئذ وهذا الحديث أيضاً يدل على ماقلنا لأنه لم يوجب عليه شيئاً ٥ وهو حجة
على الشافعي في إيجابه القود على قاتل المسلم في دار الحرب إذا علم أنه مسلم لأن النبي
ﷺ قد أخبر بإسلام هذا الرجل ولم يوجب على أسامة دية ولا قوداً ٥ وأما قول مالك
إن قوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم] إنما كان حكما لمن أسلم ولم يهاجر وهو منسوخ
بقوله تعالى [وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض] فإنه دعوى لنسخ حكم ثابت في القرآن
بلا دلالة وليس في نسخ التوارث بالهجرة وإثباته بالرحم ما يوجب نسخ هذا الحكم بل
هو حكم ثابت بنفسه لا تعلق له بالميراث وعلى أنه في حال ما كان التوارث بالهجرة قد كان
من لم يهاجر من القرابات يرث بعضهم بعضاً وإنما كانت الهجرة قاطعة الميراث بين المهاجر
وبين من لم يهاجر فأما من لم يهاجر فقد كانوا يتوارثون بأسباب أخر فلو كان الأمر
على ماقال مالك لوجب أن تكون ديته واجبة لمن لم يهاجر من أقربائه لأنه معلوم أنه

لم يكن ميراث من لم يهاجر مهملا لامستحق له فلما لم يوجب الله تعالى له دية قبل الهجرة لا للمهاجرين ولا لغيرهم علمنا أنه كان مبقى على حكم الحرب لاقيمة لدمه وقوله تعالى [فإن كان من قوم عدو لكم] يفيد أنه مالم يهاجر فهو أهل دار الحرب باق على حكمه الأول فى أن لاقيمة لدمه وإن كان دمه محظوراً إذ كانت النسبة إليهم قد تصح بأن يكون من بلدهم وإن لم يكن بينه وبينهم رحم بعد أن يجمعهم فى الوطن بلد أو قرية أو صقع فنسبه الله إليهم بعد الإسلام إذ كان من أهل ديارهم ودل بذلك على أن لاقيمة لدمه وأما قول الحسن بن صالح فى أن المسلم إذا لحق بدار الحرب فهو مرتد فإنه خلاف الكتاب والإجماع لأن الله تعالى قال [والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا] فجعلهم مؤمنين مع إقامتهم فى دار الحرب بعد إسلامهم وأوجب علينا نصرتهم بقوله [وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر] ولو كان ماقال صحيحاً لوجب أن لا يجوز للتجار دخول دار الحرب بأمان وأن يكونوا بذلك مرتدين وليس هذا قول أحد فإن احتج محتج بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل وعبدان المروزى قالا حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى إسحاق عن الشعبى عن جرير قال سمعت النبى ﷺ يقول إذا أبق العبد إلى المشركين فقد حل دمه فإن هذا محمول عندنا على أنه قد لحق بهم مرتداً عن الإسلام لأن أباق العبد لا يبيح دمه واللحاق بدار الحرب كدخول التاجر إليها بأمان فلا يبيح دمه وأما قول الشافعى فى أن من أصاب مسلما فى دار الحرب وهو لا يعلمه مسلما فلا شىء عليه وإن علم إسلامه أقيد به فإنه متناقض من قبل أنه إذا ثبت أن لدمه قيمة لم يختلف حكم العمد والخطأ فى وجوب بدله فى العمد وديته فى الخطأ فإذا لم يجب فى الخطأ شىء كذلك حكم العمد فيه ولما ثبت بما قدمنا أنه لاقيمة لدم المقيم فى دار الحرب بعد إسلامه قبل الهجرة إلينا وكان مبقى على حكم الحرب وإن كان محظور الدم أجروه أصحابنا مجرى الحربى فى إسقاط الضمان عن متلف ماله لأن دمه أعظم حرمة من ماله ولا ضمان على متلف نفسه فماله أحرى أن لايجب فيه ضمان وأن يكون كمال الحربى من هذا الوجه ولذلك أجاز أبو حنيفة مبايعته على سبيل مايجوز مبايعته الحربى من بيع الدرهم بالدرهمين فى دار الحرب وأما الأسير فى دار الحرب فإن أبى حنيفة أجراه مجرى الذى أسلم هناك قبل أن يهاجر وذلك لأن

إقامته هناك لا على وجه الأمان وهو مقهور مغلوب فلما استويا من هذا الوجه استوى حكمهما فى سقوط الضمان عن قاتلهما والله أعلم .

ذكر أقسام القتل وأحكامه

قال أبو بكر القتل ينقسم إلى أربعة أنحاء واجب ومباح ومحظور وما ليس بواجب ولا محظور ولا مباح فأما الواجب فهو قتل أهل الحرب المحاربين لنا قبل أن يصيروا فى أيدينا بالأسر أو بالأمان أو العهد وذلك فى الرجال منهم دون النساء اللاتى لا يقاتلن ودون الصغار الذين لا يقاتلون المحاربين إذا خرجوا ممتنعين وقتلوا وصاروا فى يد الإمام قبل التوبة وقتل أهل البغى إذا قاتلونا وقتل من غير قصد إنساناً محظور الدم بالقتل فعلينا قتله وقتل الساحر والزانى المحصن رجماً وكل قتل وجب على وجه الحد فهذه ضروب القتل الواجب وأما المباح فهو القتل الواجب لولى الدم على وجه القود فهو مخير بين القتل والعفو فالقتل ههنا مباح ليس بواجب وكذلك قتل أهل الحرب إذا صاروا فى أيدينا فالإمام مخير بين القتل والاستبقاء وكذلك من دخل دار الحرب وأمكنه القتل والأسر فهو مخير بين أن يقتل وبين أن يأسر وأما المحظور فإنه ينقسم إلى أنحاء منها ما يجب فيه القود هو قتل المسلم عمداً فى دار الإسلام العارى من الشبهة فعلى القاتل القود فى ذلك ومنها ما تجب فيه الدية دون القود وهو قتل شبه العمد وقتل الأب ابنه وقتل الحربى المستأمن والمعاهد وما يدخله الشبهة فيسقط القود وتجب الدية ومنها ما لا يجب فيه شىء وهو قتل المسلم فى دار الحرب قبل أن يهاجر وقتل الأسير فى دار الحرب من المسلمين على قول أبى حنيفة وقتل المولى لعبده هذه ضروب من القتل محظورة ولا يجب على القاتل فيها شىء غير التعزير وأما ما ليس بواجب ولا مباح ولا محظور فهو قتل المخطىء والساهى والنائم والمجنون والصبى وقد بينا حكمه فيما سلف قوله تعالى [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة] قال ابن عباس والشعبى وقتادة والزهرى هو الرجل من أهل الذمة يقتل خطأ فتجب على قاتله الدية والكفارة وهو قول أصحابنا وقال إبراهيم والحسن وجابر بن زيد أراد وإن كان المؤمن المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة وكانوا لا يوجبون الكفارة على قاتل الذمى وهو مذهب مالك وقد بينا فيما سلف أن ظاهر

الآية يقتضى أن يكون المقتول المذكور فى الآية كافراً ذا عهد وأنه غير جائز إضمار الإيمان له إلا بدلالة ويدل عليه أنه لما أراد مؤمناً من أهل دار الحرب ذكر الإيمان فقال [فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة] فوصفه بالإيمان لأنه لو أطلق لاقتضى الإطلاق أن يكون كافراً من قوم عدو لنا ويدل عليه أن الكافر المعاهد تجب على قاتله الدية وذلك مأخوذ من الآية فوجب أن يكون المراد الكافر المعاهد والله أعلم .

باب القتل العمد هل فيه كفارة

قال الله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] فنص على إيجاب الكفارة فى قتل الخطأ وذكر قتل العمد فى قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقال [النفس بالنفس] وخصه بالعمد فلما كان كل واحد من القتلين مذكوراً بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجز لنا أن نتعدى ما نص الله تعالى علينا فيهما إذ غير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول أصحابنا جميعاً ، وقال الشافعى على قاتل العمد الكفارة ومع ذلك فى إثبات الكفارة فى العمد زيادة فى حكم النص وغير جائز الزيادة فى النص إلا بمثل ما يجوز به النسخ وأيضاً فغير جائز إثبات الكفارات قياساً وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق وأيضاً لما نص الله على حكم كل واحد من القتلين وقال النبى ﷺ من أدخل فى أمرنا ما ليس منه فهو رد فموجب الكفارة على العامد مدخل فى أمره ما ليس منه ، فإن قيل لما وجبت الكفارة فى الخطأ فهى فى العمد أوجب لأنه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لأن المخطىء غير آثم فاعتبار المأثم فيه ساقط وأيضاً قد أوجب النبى ﷺ سجود السهو على الساهى ولا يجب على العامد وإن كان العمد أغلظ فإن احتجوا بحديث ضمرة عن إبراهيم بن أبى عبلة عن الغريف بن الديلمى عن واثلة بن الأسقع قال أتينا رسول الله ﷺ فى صاحب لنا قد أوجب يعنى النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار قيل له رواه ابن المبارك وهانىء ابن عبد الرحمن ابن أخى إبراهيم بن أبى عبلة هذا الحديث عن أبى عبلة فلم يذكر أنه أوجب بالقتل وهؤلاء أثبت من ضمرة بن ربيعة ومع ذلك لو ثبت الحديث على ما رواه ضمرة لم يدل على قول المخالف من وجوه أحدها

أنه تأويل من الراوي في قوله أوجب النار بالقتل لأنه قال يعني بالقتل والثاني أنه لو أراد رقبة القتل لذكر رقبة مؤمنة فلما لم يشترط لهم الإيمان فيها دل على أنها ليست من كفارة القتل وأيضاً فإنما أمرهم بأن يعتقوا عنه ولا خلاف أنه ليس عليهم عتقها عنه وأيضاً فإن عتق الغير عن القاتل لا يجزيه عن الكفارة قوله تعالى [فتحرير رقبة مؤمنة] جعل الله من صفة رقبة القتل الإيمان ولا خلاف أنها لا تجزى إلا بهذه الصفة وهذا يدل على أن عتق الرقبة المؤمنة أفضل من الكافرة لأن هذه الصفة قد صارت شرطاً في الفرض وكذلك من نذر أن يعتق رقبة مؤمنة لم تجزه الكافرة لأنه أوجبها مقرونة بصفة هي قربة وفي ذلك دليل على أن الصدقة على المسلمين أفضل منها على الكفار الذميين وإن كانت تطوعاً وكذلك جعل الله التتابع في صوم كفارة القتل صفة زائدة ولا خلاف أنه لا يجزى إلا بهذه الصفة مع الإمكان وكذلك قال أصحابنا فيمن أوجب صوم شهر متتابع أنه لا يجزيه التفريق لإيجابه إياه بصفة هي قربة فوجبت حين أوجبها كما وجب المنذور من الصوم قوله تعالى [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين] قال أبو بكر لم يختلف الفقهاء أنه إذا صام بالأهلة أنه لا يعتبر فيه النقصان وأنها إن كانت ناقصة أو تامة أجزأته وقال النبي ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين فأمر باعتبار الشهور بالأهلة وأمر عند عدم الرؤية باعتبار الثلاثين وإن ابتدأ صيام الشهرين من بعض الشهر اعتبر الشهر الثاني بالهلال وبقية الشهر الأول بالعدد تمام ثلاثين وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يعتبر الأهلة إلا أن يكون ابتداء صومه بالهلال وروي نحوه عن الحسن البصري والأول أصح لأنه قد روي في معنى قوله [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر] أنها بقية ذي الحجة والمحرم وصفر وربيع الأول وبقية من ربيع الآخر فاعتبر الكسر بالأيام على التمام وسائر الشهور بالأهلة وقوله [فصيام شهرين متتابعين] معلوم أنه كلفنا التتابع على حسب الإمكان وفي العادة أن المرأة لا تخلو من حيض في كل شهر ولذلك قال النبي ﷺ لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء في كل شهر فأخبر أن عادة النساء حيضة في كل شهر فإذا كان تكليف صوم التتابع على حسب الإمكان وفي العادة أن المرأة لا تخلو من حيض في كل شهر ولذلك قال النبي ﷺ

لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء في كل شهر فأخبر أن عادة النساء حيضة في كل شهر فإذا كان تكليف صوم التتابع على حسب الإمكان وكانت المرأة إذا كان عليها صوم شهرين متتابعين لم يكن في وسعها في العادة أن تصوم شهرين لا حيض فيهما سقط حكم أيام الحيض ولم يقطع حكم التتابع وصارت أيام الحيض بمنزلة الليل الذي لا يقطع التتابع وهو قول الشافعي وروى عن إبراهيم أنها تستقبل وقال أصحابنا إذا مرض في الشهرين فأفطر استقبل وقال مالك يصل ويجزيه وفرقوا بين الحيض والمرض لأنه يمكنه في العادة صيام شهرين متتابعين بلا مرض ولا يمكنها ذلك بلا حيض ووجه آخر وهو أن حدوث المرض لا يوجب الإفطار بفعله والحيض ينافي الصوم لا بفعلها فأشبه الليل ولم يقطع التتابع * قوله تعالى [توبة من الله] قيل فيه إن معناه اعملوا بما أوجبه الله للتوبة من الله أي ليقبل الله توبتكم فيما اقترفتموه من ذنوبكم وقيل إنه خاص في سبب القتل فأمر بالتوبة منه وقيل معناه توسعة ورحمة من الله كما قال [فتاب عليكم وعفا عنكم] والمعنى وسع عليكم وسهل عليكم * قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام] الآية روى أن سبب نزول هذه الآية أن سرية النبي ﷺ لقيت رجلا ومعه غنيمات له فقال السلام عليكم لا إله إلا الله محمد رسول الله فقتله رجل من القوم فلما رجعوا أخبروا النبي ﷺ بذلك فقال لم قتلته وقد أسلم فقال إنما قالها متعوذا من القتل فقال هلا شققت عن قلبه وحمل رسول الله ﷺ ديته إلى أهله ورد عليهم غنيماته قال ابن عمر وعبد الله بن أبي حدرد القاتل محلم بن جثامة قتل عامر بن الأضبط الأشجعي وروى أن القاتل مات بعد أيام فلما دفن لفظته الأرض ثلاث مرات فقال النبي ﷺ إن الأرض لتقبل من هو شر منه ولكن الله أراد أن يريكم عظم الدم عنده ثم أمر أن يلقى عليه الحجارة وهذه القصة مشهورة لمحلم بن جثامة وقد ذكرنا حديث أسامة بن زيد أنه قتل في سرية رجل قال لا إله إلا الله فقال النبي ﷺ قتلته بعد ما قال لا إله إلا الله فقال إنما قالها تعوذا فقال هلا شققت عن قلبه من لك بلا إله إلا الله وذكرنا أيضاً حديث عقبة بن مالك الليثي في هذا المعنى وأن الرجل قال إني مسلم فقتله فأنكره النبي ﷺ وقال إن الله أبى على أن أقتل مؤمناً * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا

الليث عن ابن شهاب عن عطاء بن زيد الليثى عن عبيد الله بن عدى بن الخيار عن المقداد ابن الأسود أنه أخبره أنه قال يارسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدى بالسيف ثم لاذ منى بشجرة فقال أسلمت لله أوأقتله يارسول الله بعد أن قالها قال رسول الله ﷺ لا تقتله فقلت يارسول الله قطع يدى قال لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التى قالها ه وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا الحارث بن أبى أسامة قال حدثنا أبو النضر هاشم بن القاسم قال حدثنا المسعودى عن أبى مجلز عن أبى عبيدة قال قال رسول الله ﷺ إذا شرع أحدكم الرمح إلى الرجل فإن كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا إله إلا الله فليرجع منه الرمح وقال أبو عبيدة جعل الله تعالى هذه الكلمة أمنة المسلم وعصمة ماله ودمه وجعل الجزية أمنة الكافر وعصمة ماله ودمه وهو نظير ماروى فى آثار متواترة عن النبى ﷺ أنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الله وفى بعضها وأن محمداً رسول الله ﷺ فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله رواه عمر وجرير بن عبدالله وابن عمر وأنس ابن مالك وأبو هريرة وقالوا لأبى بكر الصديق حين أراد قتل العرب لما امتنعوا من أداء الزكاة أن النبى ﷺ قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فقال أبو بكر إلا بحقها وهذا من حقها فاتفقت الصحابة على صحة هذا الخبر وهو معنى قوله تعالى [ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً] فحكم الله تعالى بصحة إيمان من أظهر الإسلام وأمرنا بإجرائه على أحكام المسلمين وإن كان فى المغيب على خلافه وهذا مما يحتج به فى قبول توبة الزنديق متى أظهر الإسلام لأن الله تعالى لم يفرق بين الزنديق وغيره إذا أظهر الإسلام وهو يوجب أن من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله أو قال إنى مسلم أنه يحكم له بحكم الإسلام لأن قوله تعالى [لمن ألقى إليكم السلم] إنما معناه لمن استسلم فأظهر الانقياد لما دعى إليه من الإسلام وإذا قرىء السلام فهو إظهار تحية الإسلام وقد كان ذلك علما لمن أظهر به الدخول فى الإسلام وقال النبى ﷺ للرجل الذى قتل الرجل الذى أسلمت والذى قال لا إله إلا الله قتلته بعد ما أسلم لحكم له بالإسلام بإظهار هذا القول وقال محمد بن الحسن فى كتاب السير الكبير لو أن يهودياً أو نصرانياً قال أنا مسلم لم يكن بهذا القول مسلما لأن كلهم

يقولون نحن مسلمون ونحن مؤمنون ويقولون إن ديننا هو الإيمان وهو الإسلام فليس في هذا دليل على الإسلام منهم وقال محمد ولو أن رجلا من المسلمين حمل على رجل من المشركين ليقتله فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله كان هذا مسلماً وإن رجع عن هذا ضرب عنقه لأن هذا هو الدليل على الإسلام قال أبو بكر لم يجعل اليهودى مسلماً بقوله أنا مسلم أو مؤمن لأنهم كذلك يقولون ويقولون الإيمان والإسلام هو مانحن عليه فليس فى هذا القول دليل على إسلامه وليس اليهودى والنصرانى بمنزلة المشركين الذين كانوا فى زمان النبى ﷺ لأنهم كانوا عبدة أوثان فكان إقرارهم بالتوحيد وقول القائل منهم إنى مسلم وإنى مؤمن تركاً لما كان عليه ودخولا فى الإسلام فكان يقتصر منه على هذا القول لأنه كان لا يسمح به إلا وقد صدق النبى ﷺ وآمن به ولذلك قال النبى ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم وإنما أراد المشركين بهذا القول دون اليهود لأن اليهود قد كانوا يقولون لا إله إلا الله وكذلك النصارى يطلقون ذلك وإن ناقضوا بعد ذلك فى التفصيل فيثبتونه ثلاثة فعلمنا أن قول لا إله إلا الله إنما كان علماً لإسلام مشركى العرب لأنهم كانوا لا يعترفون بذلك إلا استجابة لدعاء النبى ﷺ وتصديقاً له فيما دعاهم إليه ألا ترى إلى قوله تعالى [إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون] واليهود والنصارى يوافقون المسلمين على إطلاق هذه الكلمة وإنما يخالفون فى نبوة النبى ﷺ فمتى أظهر منهم مظهر الإيمان بالنبى ﷺ فهو مسلم ٥ وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة فى اليهودى والنصرانى إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولم يقل إنى داخل فى الإسلام ولا برىء من اليهودية ولا من النصرانية لم يكن بذلك مسلما وأحسب أنى قد رأيت عن محمد مثل هذا لأن الذى ذكره محمد فى السير الكبير خلاف ما رواه الحسن بن زياد ووجه ما رواه الحسن بن زياد أن من هؤلاء من يقول إن محمداً رسول الله ولكنه رسول إليكم ومنهم من يقول إن محمداً رسول الله ولكنه لم يبعث بعد وسيبعث فلما كان فيهم من يقول ذلك فى حال إقامته على اليهودية أو النصرانية لم يكن فى إظهاره لذلك ما يدل على إسلامه حتى يقول إنى داخل الإسلام أو يقول إنى برىء من اليهودية أو النصرانية فقوله عز وجل [ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً]

لو خلينا وظاهره لم يدل على أن فاعل ذلك محكوم له بالإسلام لأنه جائز أن يكون المراد أن لا تنفوا عنه الإسلام ولا تثبتوه ولكن تثبتوا في ذلك حتى تعلموا منه معنى ما أراد بذلك ألا ترى أنه قال [إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً] فالذي يقتضيه ظاهر اللفظ الأمر بالتثبت والنهي عن نفي سمة الإيمان عنه وليس في النهي عن نفي سمة الإيمان عنه إثبات الإيمان والحكم به ألا ترى أنا متى شككنا في إيمان رجل لا نعرف حاله لم يجز لنا أن نحكم بإيمانه ولا بكفره ولكن نتثبت حتى نعلم حاله وكذلك لو أخبرنا مخبر بخبر لا نعلم صدقه من كذبه لم يجز لنا أن نكذبه ولا يكون تركنا لتكذيبه تصديقاً منا له كذلك ما وصفنا من مقتضى الآية ليس فيه إثبات إيمان ولا كفر وإنما فيه الأمر بالتثبت حتى نتبين حاله إلا أن الآثار التي قد ذكرنا قد أوجبت له الحكم بالإيمان لقوله ﷺ أقتلت مسلماً وقتلته بعد ما أسلم وقوله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فأثبت لهم حكم الإسلام بإظهار كلمة التوحيد وكذلك قوله في حديث عقبة بن مالك الليثي إن الله تعالى أبى على أن أقتل مؤمناً فجعله مؤمناً بإظهار هذه الكلمة وروى أن الآية نزلت في مثل ذلك فدل ذلك على أن مراد الآية إثبات الإيمان له في الحكم بإظهار هذه الكلمة وقد كان المنافقون يعصمون دماءهم وأموالهم بإظهار هذه الكلمة مع علم الله تعالى باعتقادهم الكفر وعلم النبي ﷺ بنفاق كثير منهم فدل ذلك على أن قوله [ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً] قد اقتضى الحكم لقائله بالإسلام قوله تعالى [تبتغون عرض الحياة الدنيا] يعني به الغنيمة وإنما سمى متاع الدنيا عرضاً لقلة بقائه على ما روى في الرجل الذي قتل الذي أظهر الإسلام وأخذ ما معه ، قوله تعالى [وإذا ضربتم في سبيل الله] يعني به السير فيها وقوله تعالى [فتبينوا] قرىء بالتاء والنون وقيل إن الاختيار التبين لأن التثبت إنما هو للتبين والتثبت إنما هو سبب له وقوله تعالى [كذلك كنتم من قبل] قال الحسن كفاراً مثلهم وقال سعيد بن جبير كنتم مستخفين بدينكم بين قومكم كما استخفوا ، وقوله تعالى [فمن الله عليكم] يعني بإسلامكم كقوله تعالى [بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان] وقيل فمن الله عليكم بإعزازكم حتى أظهرتم دينكم ، قوله تعالى [لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر] الآية يعني به تفضيل

المجاهدين على القاعدين والحض على الجهاد ببيان ما للمجاهدين من منزلة الثواب التى ليست للقاعدين عن الجهاد ودل به على أن شرف الجزاء على قدر شرف العمل فذكر بديا أنهما غير متساويين ثم بين التفضيل بقوله [فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة] وقد قرىء غير بالرفع والنصب فالرفع على أنها نعت للقاعدين والنصب على الحال ويقال إن الاختيار فيها الرفع لأن الصفة أغلب على غير من معنى الاستثناء وإن كان كلاهما جائزا والفرق بين غير إذا كانت صفة وبينها إذا كانت استثناء أنها فى الاستثناء توجب إخراج بعض من كل نحو جاءنى القوم غير زيد وليس كذلك فى الصفة لأنك تقول جاءنى رجل غير زيد فغير ههنا صفة وفى الأول استثناء وإن كانت فى الحالين مخصصة على حد النفى * وقوله تعالى [وكلا وعد الله الحسنى] يعنى والله أعلم المجاهدين والقاعدين من المؤمنين وهذا دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل أحد بعينه لأنه وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين وإن كان ثواب المجاهدين أشرف وأجزل ولو لم يكن القعود عن الجهاد مباحا إذا قامت به طائفة لما وعد القاعدين الثواب وفى ذلك دليل على ماذكرنا أن فرض الجهاد غير معين على كل أحد فى نفسه * وقوله تعالى [وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه] ذكر ههنا [درجات منه] وذكر فى أول الآية [درجة] فإنه روى عن ابن جريج أن الأول على أهل الضرر فضلوا عليهم درجة واحدة والثانى على غير أهل الضرر فضلوا عليهم درجات كثيرة وأجرا عظيما وقيل إن الأول على الجهاد بالنفس ففضلوا درجة واحدة والآخر الجهاد بالنفس والمال ففضلوا درجات كثيرة وقيل إنه أراد بالأول درجة المدح والتعظيم وشرف الدين وأراد بالآخر درجات الجنة * فإن قيل هل فى الآية دلالة على مساواة أولى الضرر للمجاهدين فى سبيل الله من أجل معنى الاستثناء فيها قيل له لا دلالة فيها على التساوى لأن الاستثناء ورد من حيث كان مخرج الآية تحريضا على الجهاد وحثا عليه فاستثنى أولى الضرر إذ ليسوا مأمورين بالجهاد لا من حيث ألحقوا بالمجاهدين قوله عز وجل [إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم] الآية قيل فيه تقبض أرواحهم عند الموت وقال الحسن تحشرهم إلى النار وقيل إنها نزلت فى قوم من المنافقين كانوا يظهرون الإيمان للمؤمنين خوفا وإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر

يهاجرون إلى المدينة فبين الله تعالى بما ذكر أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وبتركهم الهجرة وهذا يدل على فرض الهجرة فى ذلك الوقت لولا ذلك لما ذمهم على تركها ويدل أيضاً على أن الكفار مكلفون بشرائع الإسلام معاقبون على تركها لأن الله قد ذم هؤلاء المنافقين على ترك الهجرة وهذا نظير قوله تعالى [ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى] فذمهم على ترك اتباع سبيل المؤمنين كما ذمهم على ترك الإيمان ودل بذلك على صحة حجة الإجماع لأنه لولا أن ذلك لازم لما ذمهم على تركه ولما قرنه إلى مشاقة رسول الله ﷺ وهذا يدل على النهى عن المقام بين أظهر المشركين لقوله تعالى [ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها] وهذا يدل على الخروج من أرض الشرك إلى أى أرض كانت من أرض الإسلام وروى عن ابن عباس والضحاك وقتادة والسدى إن الآية نزلت فى قوم من أهل مكة تخلفوا عن الهجرة وأعطوا المشركين المحبة وقتل قوم منهم ببدر على ظاهر الردة ثم استثنى منهم الذين أقعدهم الضعف بقوله [إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا] يعنى طريقاً إلى المدينة دار الهجرة وقوله تعالى [فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم] قال الحسن عسى من الله واجبة وقيل إنها بمنزلة الوعد لأنه لا يخبر بذلك عن شك وقيل إنما هذا على شك العباد أى كونوا أنتم على الرجاء والطمع قوله تعالى [ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة] قيل فى المراغم أنه أراد متسعاً لهجرته لأن الرغم أصله الذل تقول فعلت ذلك على الرغم من فلان أى فعلته على الذل والكره والرغام التراب لأنه يتيسر لمن رامه مع احتقاره وأرغم الله أنفه أى ألصقه بالتراب إذلالا له فقال تعالى [ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة] أى يجد فى الأرض متسعاً سهلا كما قال تعالى [هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور] فراغم وذلول متقاربان فى المعنى وقيل فى المراغم إنه ما يرغم به من كان يمنعه من الهجرة * وأما قوله تعالى [وسعة] فإنه روى عن ابن عباس والربيع بن أنس والضحاك أنه السعة فى الرزق وروى عن قتادة أنه السعة فى إظهار الدين لما كان يلحقهم من تضييق المشركين عليهم فى أمر دينهم حتى يمنعوهم من إظهاره وقوله عز وجل [ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت

فقد وقع أجره على الله﴾ فيه إخبار بوجوب أجر من هاجر إلى الله ورسوله وإن لم تتم هجرته وهذا يدل على أن من خرج متوجهاً لفعل شيء من القرب إن الله يجازيه بقدر نيته وسعيه وإن اقتطع دونه كما أوجب الله أجر من خرج مهاجراً وإن لم تتم هجرته وفيه مايدل على صحة قول أبي يوسف ومحمد فيمن خرج يريد الحج ثم مات في بعض الطريق وأوصى أن يحج عنه من الموضع الذي مات فيه وكذلك الحاج عن الميت أو عمن ليس عليه فرض الحج بنفسه أنه يحج عنه من حيث مات الذي قصد للحج لأن الله قد كتب له من الخروج والنفقة فلما كان ذلك محتسباً للأول كان الذي وجب أن يقضى عنه مابقى وفيه الدلالة على أن من قال إن خرجت من دار إلا إلى الصلاة أو إلى الحج فعبدي حر فخرج يريد الصلاة أو الحج ثم لم يصل ولم يحج وتوجه إلى حاجة أخرى أنه لا يحنث في يمينه لأن خروجه بديا كان للصلاة أو للحج لمقارنة النية له كما كان خروج من خرج مهاجراً قربة وهجرة لمقارنه النية واقتطاع الموت له عن الوصول إلى دار الهجرة لم يبطل حكم الخروج على الوجه الذي وجد بدياً عليه ولذلك قال النبي ﷺ الأعمال بالنيات ولكل امرىء مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ماهاجر إليه فأخبر أن أحكام الأفعال متعلقة بالنيات فإذا كان خروجه على نية الهجرة كان مهاجراً وإذا كان على نية الغزو كان غازياً واستدل قوم بهذه الآية على أن الغازي إذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة لورثته وهذه الآية لا تدل على ماقالوا لأن كونها غنيمة متعلق بحيازتها إذ لا تكون غنيمة إلا بعد الحيازة وقال الله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ فمن مات قبل أن يغنم فهو لم يغنم شيئاً فلا سهم له وقوله تعالى ﴿فقد وقع أجره على الله﴾ لادلالة فيه على وجوب سهمه لأنه لا خلاف أنه لو خرج غازياً من بيته فمات في دار الإسلام قبل أن يدخل دار الحرب أنه لا سهم له وقد وجب أجره على الله كما وجب أجر الذي خرج مهاجراً ومات قبل بلوغه دار هجرته والله أعلم.

باب صلاة السفر

قال الله تعالى ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ فأباح الله تعالى القصر المذكور في هذه الآية بمعنيين

أحدهما السفر وهو الضرب فى الأرض والآخر الخوف واختلف السلف فى معنى القصر المذكور فيها ماهو فروى عن ابن عباس قال فرض الله تعالى صلاة الحضر أربعاً وصلاة السفر ركعتين والخوف ركعة على لسان نبيكم ﷺ وروى يزيد الفقير عن جابر قال صلاة الخوف ركعة ركعة وروى مجاهد أنه قصر العدد من أربع إلى ثنتين وروى ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال قال قصرها فى الخوف والقتال الصلاة فى كل حال راكباً وماشياً فأما صلاة النبى ﷺ وصلاة الناس فى السفر ركعتين فليس بقصر وروى عن ابن عباس رواية أخرى غير ماقدمنا فى القصر وهى أنه قال إنما هو قصر حدود الصلوة وأن تكبر وتخفض رأسك وتومى إيماء قال أبو بكر وأولى المعانى وأشبهها بظاهر الآية ماروى عن ابن عباس وطاوس فى أنه قصر فى صفة الصلاة بترك الركوع والسجود إلى الإيماء وترك القيام إلى الركوب وجائز أن يسمى المشى فى الصلاة قصراً إذ كان مثله فى غير الخوف يفسدها وما روى عن ابن عباس وجابر فى أن صلاة الخوف ركعة فمحمول على أن الذى يصليه المأموم مع الإمام ركعة لأنه يجعل الناس طائفتين فيصلى بها بالتى معه ركعة ثم يمضون إلى تجاه العدو ثم تأتى الطائفة الثانية فيصلى بها ركعة ويسلم بتلك فيصير لكل طائفة من المأمومين ركعة ركعة مع الإمام ثم يقضون ركعة ركعة فيكون ماروى عن ابن عباس فى أنه قصر فى صفة الصلاة غير مخالف لقوله إن صلاة الخوف ركعة لأن الآثار قد تواترت فى فعل النبى ﷺ لصلاة الخوف مع اختلافها وكلها موجبة للركعتين وليس فى شىء منها أنه صلاها ركعة إلا أنها طائفة ركعة مع الإمام والقضاء لركعة دون الاقتصار على واحدة ولو كانت صلاة الخوف ركعة واحدة لما اختلف حكم النبى ﷺ وحكم المأمومين فيها فلما نقل ابن عباس وغيره أن النبى ﷺ صلى ركعتين علمنا أن فرض صلاة الخائف كفرض غيره وأن ماروى من أنه كان للقوم ركعة ركعة على معنى أنها كانت ركعة ركعة مع النبى ﷺ وأنهم قضوا ركعة ركعة على ماروى فى سائر الأخبار والدليل على أن القصر المذكور فى الآية هو القصر فى صفة الصلاة أو المشى والاختلاف فيها على النحو الذى قدمنا ذكره دون أعداد ركعاتها وأن مذهب ابن عباس فى القصر ما وصفنا دون نقصان عدد الركعات ماروى مجاهد أن رجلا جاء إلى ابن عباس فقال إنى وصاحب لى خرجنا فى سفر فكنت

أتم وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس أنت الذي تقصر وصاحبك الذي كان يتم فأخبر ابن عباس أن القصر ليس في عدد الركعات وأن الركعتين في السفر ليستا بقصر ويدل على ذلك ما روى سفيان عن زبيد اليامي عن عبدالرحمن ابن أبي ليلى عن عمر قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الفطر والأضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ وقد دخل في ذلك صلاة الخوف في السفر لأنه ذكر جميع هذه الصلوات وأخبر أنها تمام غير قصر على لسان النبي ﷺ فثبت بذلك أن القصر المذكور في الآية هو على ما وصفنا دون أعداد ركعات الصلاة فإن قيل روى عن يعلى بن أمية أنه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف تقصر وقد أمنا وقال الله تعالى [فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا] فقال عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهذا يدل على أن القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات وأن ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين من أعداد ركعات الصلاة ومن صفتها على الوجه الذي بينا لم يمتنع أن يكون قد سبق في وهم عمر ويعلى بن أمية ما ذكر وأن عمر سأل النبي ﷺ عن القصر في حال الأمن لا على أنه ذكر للنبي ﷺ أن قصر الآية هو في العدد فأجابه بما وصف ولكنه جائز أن يكون قال النبي ﷺ كيف نقصر وقد أمنا من غير أن ذكر له تأويل الآية لأن النبي ﷺ قد كان يقصر في مغازيه ثم قصر في الحج في حال الأمن وزوال القتال فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته يعني إن الله قد أسقط عنكم في السفر فرض الركعتين في حال الخوف والأمن جميعاً وقد روى عمر عن النبي ﷺ في صلاة السفر أنها تمام غير قصر فجائز أن يكون ظن بدياً أن قصر الخوف هو في عدد الركعات فلما سمعه يقول صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر علم أن قصر الآية إنما هو في صفة الصلاة لا في عدد الركعات وإذا صح بما وصفنا أن المراد بالقصر ما ذكرنا لم تكن في الآية دلالة على فرض المسافر ولا على أنه مخير بين الإتمام والقصر إذ لا ذكر له في الآية * وقد اختلف الفقهاء في فرض المسافر فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد فرض المسافر ركعتان إلا صلاة المغرب فإنها ثلاث فإن صلى المسافر أربعاً ولم يقعد في الاثنتين فسدت صلاته وإن قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته بمنزلة من صلى الفجر أربعاً بتسليمة وهو قول

الثوري وقال حماد بن أبي سليمان إذا صلى أربعاً أعاد وقال الحسن بن صالح إذا صلى أربعاً متعمداً أعاد إذا كان ذلك منه الشيء اليسير فإذا طال في سفره وكثر لم يعد قال وإذا افتتح الصلاة على أن يصلي أربعاً استقبل الصلاة حتى يبتدئها بالنية على ركعتين وتشهد ثم بدا له أن يتم فصلى أربعاً أعاد وإن نوى أن يصلي أربعاً بعد ما افتتح الصلاة على ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين أجزته وقال مالك إذا صلى المسافر أربعاً فإنه يعيد مادام في الوقت فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه قال ولو أن مسافراً افتتح المكتوبة ينوي أربعاً فلما صلى ركعتين بدا له فسلم أنه لا يجزيه ولو صلى المسافر بمسافرين فقام في الركعتين فسبحوا به فلم يرجع فإنهم يقعدون ويتشهدون ولا يتبعونه وقال الأوزاعي يصلي المسافر ركعتين فإن قام إلى الثالثة وصلاها فإنه يلغيها ويسجد سجدتي السهو وقال الشافعي ليس للمسافر أن يصلي ركعتين إلا أن ينوي القصر مع الإحرام فإذا أحرم ولم ينو القصر كان على أصل فرضه أربعاً . قال أبو بكر قد بينا أنه ليس في الآية حكم القصر في أعداد الركعات ولم يختلف الناس في قصر النبي ﷺ في أسفاره كلها في حال الأمن والخوف فثبت أن فرض المسافر ركعتان بفعل النبي ﷺ وبيانه لمراد الله تعالى قال عمر بن الخطاب سألت النبي ﷺ عن القصر في حال الأمن فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وصدقة الله علينا هي إسقاطه عنا فدل ذلك على أن الفرض ركعتان وقوله فاقبلوا صدقته يوجب ذلك لأن الأمر للوجوب فإذا كنا مأمورين بالقصر فالإتمام منهي عنه وقال عمر بن الخطاب صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم فأخبر أن الفرض ركعتان وأنه ليس بقصر بل هو تمام كما ذكر صلاة الفجر والجمعة والأضحى والفطر وعزا ذلك إلى النبي ﷺ فصار ذلك بمنزلة قول النبي ﷺ صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر وذلك ينفي التخيير بين القصر والإتمام وروي عن ابن عباس قال كان رسول الله ﷺ إذا خرج مسافراً صلى ركعتين حتى يرجع وروى علي بن زيد عن أبي نضرة عن عمران بن حصين قال حججت مع النبي ﷺ فكان يصلي ركعتين حتى يرجع إلى المدينة وأقام بمكة ثماني عشرة لا يصلي إلا ركعتين وقال لأهل مكة صلوا أربعاً فإنا قوم سفر وقال ابن عمر صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد على ركعتين وصحبت أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم في السفر فلم يزيدوا على ركعتين حتى قبضهم الله تعالى وقد قال الله تعالى : لقد

كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة أوروى بقية بن الوليد قال حدثنا أبان بن عبد الله عن خالد بن عثمان عن أنس بن مالك عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ قال صلاة المسافر ركعتان حتى يؤب إلى أهله أو يموت وقال عبد الله بن مسعود صليت مع النبي ﷺ بمنى ركعتين ومع أبى بكر ركعتين ومع عمر ركعتين وقال مورق العجلى سئل ابن عمر عن الصلاة فى السفر فقال ركعتين ركعتين من خالف السنة كفر فهذه أخبار متواترة عن النبي ﷺ والصحابة فى فعل الركعتين فى السفر لا زيادة عليهما وفى ذلك الدلالة من وجهين على أنهما فرض المسافر أحدهما أن فرض الصلاة مجمل فى الكتاب مفتقر إلى البيان وفعل النبي ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو كبيانه بالقول يقتضى الإيجاب وفى فعله صلاة السفر ركعتين بيان منه أن ذلك مراد الله كفعله لصلاة الفجر وصلاة الجمعة وسائر الصلوات والوجه الثانى لو كان مراد الله الإتمام أو القصر على ما يختاره المسافر لما جاز للنبي ﷺ أن يقتصر بالبيان على أحد الوجهين دون الآخر وكان بيانه الإتمام فى وزن بيانه للقصر فلما ورد البيان إلينا من النبي ﷺ فى القصر دون الإتمام دل ذلك على أنه مراد الله دون غيره ألا ترى أنه لما كان مراد الله فى رخصة المسافر فى الإفطار أحد شيئين من إفطار أو صوم ورد البيان من النبي ﷺ تارة بالإفطار وتارة بالصوم وأيضاً لما صلى عثمان بمنى أربعاً أنكرت عليه الصحابة ذلك فقال عبد الله بن مسعود صليت مع النبي ﷺ ركعتين ومع أبى بكر ركعتين ومع عمر ركعتين ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت أن حظى من أربع ركعتان متقبلتان وقال ابن عمر صلاة السفر ركعتان من خالف السنة كفر وقال عثمان أنا إنما أتممت لأنى تأهلت بهذا البلد وسمعت النبي ﷺ يقول من تأهل ببلد فهو من أهله فلم يخالفهم عثمان فى منع الإتمام وإنما اعتذر بأنه قد تأهل بمكة فصار من أهلها وكذلك قولنا فى أهل مكة أنهم لا يقصرون وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلاة فى السفر ركعتين وفى الحضر أربعا وقالت عائشة أول ما فرضت الصلاة ركعتان ركعتان ثم زيد فى صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر على ما كانت عليه فأخبرت أن فرض المسافر فى الأصل ركعتان وفرض المقيم أربع كفرض صلاة الفجر وصلاة الظهر فغير جائز الزيادة عليها كما لا تجوز الزيادة على سائر الصلوات ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على أن للمسافر ترك الأخريين

لا إلى بدل ومتى فعلهما فإنما يفعلهما على وجه الابتداء فدل على أنهما نفل لأن هذه صورة النفل وهو أن يكون مخيراً بين فعله وتركه وإذا تركه تركه لا إلى بدل . واحتج من خيره بين القصر والإتمام بما روى عن عائشة قالت قصر رسول الله ﷺ وأتم وهذا صحيح ومعناه أنه قصر فى الفعل وأتم فى الحكم كقول عمر صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ . واحتج أيضاً من قال بالتخيير أنه لو دخل فى صلاة مقيم لزمه الإتمام فدل على أنه مخير فى الأصل وهذا فاسد لأن الدخول فى صلاة الإمام يغير الفرض ألا ترى أن المرأة والعبد فرضهما يوم الجمعة أربع ولو دخلا فى الجمعة صليا ركعتين ولم يدل ذلك على أنهما مخيران قبل الدخول بين الأربع والركعتين وقد استقصينا الكلام فى هذه المسألة فى مواضع من كتبنا . واختلفوا أيضاً فى المسافر يدخل فى صلاة المقيم فقال أصحابنا والشافعى والأوزاعى يصلى صلاة مقيم وإن أدركه فى التشهد وهو قول الثورى وقال مالك إذا لم يدرك معه ركعة صلى ركعتين والذى يدل على القول الأول قول النبى ﷺ ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وفى بعض الألفاظ وما فاتكم فاقضوا فأمر النبى ﷺ بقضاء الفائت من صلاة الإمام والذى فاته أربع ركعات فعليه قضاؤها وأيضاً قد صح له الدخول فى آخر صلاته ويلزمه سهوه وانتفى عنه سهو نفسه لأجل إمامه كذلك لزمه حكم صلاته فى الإتمام وأيضاً لو نوى المسافر الإقامة فى هذه الحال لزمه الإتمام كذلك دخوله مع الإمام ويكون دخوله معه فى التشهد كدخوله فى أولها كما كانت نية الإقامة فى التشهد كهى فى أولها والله أعلم .

فصل قال أبو بكر وجميع ما قدمنا فى قصر الصلاة للمسافر يدل على أن صلاة سائر المسافرين ركعتان فى أى شىء كان سفرهم من تجارة أو غيرها وذلك لأن الآثار المروية فيه لم تفرق بين شىء من الأسفار وقد روى الأعمش عن إبراهيم أن رجلا كان يتجر إلى البحرين فقال للنبى ﷺ كم أصلى فقال ركعتين وعن ابن عباس وابن عمر أنهما خرجا إلى الطائف فقصرا الصلاة وروى عن عبد الله بن مسعود قال لا تقصر الصلاة إلا فى حج أو جهاد وعن عطاء قال لا أرى أن يقصر الصلاة إلا من كان فى سبيل الله . فإن قيل لم يقصر النبى ﷺ إلا فى حج أو جهاد قيل له لأنه لم يسافر إلا فى حج أو جهاد وليس فى ذلك دليل على أن القصر مخصوص بالحج والجهاد وقول عمر صلاة السفر ركعتان على

لسان نبيكم عموم فى سائر الأسفار وقول النبي ﷺ صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته عام أيضاً فى سائر الأسفار وكذلك قوله لأهل مكة أتموا فإنا قوم سفر ولم يفصل فى حج دليل على أن حكم القصر عام فى جميع المسافرين ولما كان ذلك حكماً متعلقاً بالسفر وجب أن لا يختلف حكم الأسفار فيه كالمسح على الخفين ثلاثاً ومن يتأول قوله تعالى ﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ على عدد الركعات يحتج بعمومه فى جميع الأسفار إذا كان خائفاً من العدو ثم إذا ثبت ذلك فى صلاة الخوف إذا كان سفره فى غير جهة القربة وجب مثله فى سائر الأسفار لأن أحداً لم يفرق بينهما وقد بينا أن القصر ليس هو فى عدد الركعات والذى ذكرناه فى القصر فى جميع الأسفار بعد أن يكون السفر ثلاثاً هو قول أصحابنا والثورى والأوزاعى وقال مالك إن خرج إلى الصيد وهو معاشه قصر وإن خرج متلذذاً لم استحب له أن يقصر وقال الشافعى إذا سافر فى معصية لم يقصر ولم يمسح مسح السفر قال أبو بكر قد بينا أن ذلك فى شأن المضطر فى سورة البقرة وقد اختلف فى الملاح هل يقصر فى السفينة فقال أصحابنا يقصر إذا كان فى سفر حتى يصير إلى قريته فيتم وهو قول مالك والشافعى وقال الأوزاعى إذا كان فيها أهله وقراره يقصر إذا أكراها حتى ينتهى إلى أكراها فإذا انتهى أتم الصلاة وقال الحسن بن صالح إذا كانت السفينة بيته وليس له منزل غيرها فهو فيها بمنزلة المقيم يتم ٠ قال أبو بكر كون الملاح مالكاً للسفينة لا يخرجه من حكم السفر كالجمال مالك الجمال التى ينتقل بها من موضع إلى موضع فلا يخرجه ذلك من حكم السفر وقد بينا الكلام فى مدة السفر فى سورة البقرة عند أحكام الصوم وشرط أصحابنا فيه ثلاثة أيام ولياليها وهو قول الثورى والحسن بن صالح وقال مالك ثمانية وأربعون ميلا فإن لم تكن فيها أميال فمسيرة يوم وليلة للثقل وهو قول الليث وقال الأوزاعى يوم تام وقال الشافعى ستة وأربعون ميلا بالهاشمى وروى عن ابن عمر ثلاثة أيام وروى عن ابن عباس يوم وليلة واختلفوا فى المدة التى يتم فيها الصلاة فقال أصحابنا والثورى إذا نوى إقامة خمسة عشر يوما أتم وإن كان أقل قصر وقال مالك والليث والشافعى إذا نوى إقامة أربع أتم وقال الأوزاعى إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتم وإن نوى أقل قصر وقال الحسن بن صالح إن مر المسافر بمصره الذى فيه أهله وهو منطلق ماض فى سفره قصر فيه الصلاة ما لم

يقم به عشرا أو إن أقام به عشرا أو بغيره أتم الصلاة قال أبو بكر وروى عن ابن عباس وجابر أن النبي ﷺ قدم مكة صبيحة الرابعة من ذي الحجة فكان مقامه إلى وقت خروجه أكثر من أربع وكان يقصر الصلاة فدل على سقوط اعتبار الأربع وأيضاً روى أبو حنيفة عن عمر بن ذر عن مجاهد عن ابن عباس وابن عمر قالا إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم بها خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها وإن كنت لا تدرى متى تظعن فاقصرها ولم يرو عن أحد من السلف خلاف ذلك فثبتت حجته فإن قيل روى الخراساني عن سعيد بن المسيب قال من أجمع على أربع وهو مسافر أتم الصلاة قيل له روى هشيم عن داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال إذا أقام المسافر خمسة عشر يوماً وليلة أتم الصلاة وما كان من دون ذلك فليقصر وإن جعلنا الروايتين متعارضتين سقطتا وصار كأنه لم يرو عنه شيء ولو ثبتت الرواية عنه من غير معارضة لما جاز أن يكون خلافاً على ابن عباس وابن عمر وأيضاً مدة الإقامة والسفر لا سبيل إلى إثباتها من طريق المقاييس وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق وقد حصل الاتفاق في في خمسة عشر يوماً وما دونها مختلف فيه فيثبت الخمسة عشر أنها إقامة صحيحة ولم يثبت ما دونها وكذلك السلف قد اتفقوا على الثلاث أنها سفر صحيح يتعلق بها حكم القصر والإفطار واختلفوا فيما دونها فلم يثبت والله أعلم.

باب صلاة الخوف

قال الله تعالى [وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك] الآية قال أبو بكر قد روى عن النبي ﷺ صلاة الخوف على ضروب مختلفة واختلف فقهاء الأمصار فيها فقال أبو حنيفة ومحمد تقوم طائفة مع الإمام وطائفة بإزاء العدو فيصلى بهم ركعة وسجدتين ثم ينصرفون إلى مقام أصحابهم ثم تأتي الطائفة الأخرى التي بإزاء العدو فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويسلم وينصرفون إلى مقام أصحابهم ثم تأتي الطائفة التي بإزاء العدو فيقضون ركعة بغير قراءة وتشهدوا ويسلموا ويذهبوا إلى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الأخرى فيقضون ركعة وسجدتين بقراءة وقال ابن أبي ليلى إذا كان العدو بينهم وبين القبلة جعل الناس طائفتين فيكبر ويكبرون ويركع ويركعون جميعاً معه ويسجد الإمام والصف الأول ويقوم الصف الآخر في وجوه العدو فإذا قاموا من السجود

سجد الصف المؤخر فإذا فرغوا من سجودهم قاموا وتقدم الصف المؤخر وتأخر الصف المقدم فيصلي بهم الإمام الركعة الأخرى كذلك وإن كان العدو في دبر القبلة قام الإمام ومعه صف مستقبل القبلة والصف الآخر مستقبل العدو فيكبر ويكبرون جميعاً ويركع ويركعون جميعاً ثم يسجد الصف الذي مع الإمام سجدتين ثم ينقلبون فيكونون مستقبلي العدو ثم يجيء الآخرون ويصلي بهم الإمام جميعاً الركعة الثانية فيركعون جميعاً ويسجد الصف الذي معه ثم ينقلبون إلى وجه العدو ويجيء الآخرون فيسجدون معه ويفرغون ثم يسلم الإمام وهم جميعاً . قال أبو بكر وروى عن أبي يوسف في صلاة الخوف ثلاث روايات إحداها مثل قول أبي حنيفة ومحمد والأخرى مثل قول ابن أبي ليلى إذا كان العدو في القبلة وإذا كان في غير القبلة فمثل قول أبي حنيفة والثالثة أنه لا تصلى بعد النبي ﷺ صلاة الخوف بإمام واحد وإنما تصلى بإمامين كسائر الصلوات وروى عن سفيان الثوري مثل قول أبي حنيفة وروى أيضاً مثل قول ابن أبي ليلى وقال إن فعلت كذلك جاز وقال مالك يتقدم الإمام بطائفة وطائفة بإزاء العدو فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويقوم قائماً وتتم الطائفة التي معه لأنفسها ركعة أخرى ثم يتشهدون ويسلمون ثم يذهبون إلى مكان الطائفة التي لم تصل فيقومون مكانهم وتأتي الطائفة الأخرى فيصلي بهم ركعة وسجدتين ثم يتشهدون ويسلم ويقومون فيتمون لأنفسهم الركعة التي بقيت قال ابن القاسم كان مالك يقول لا يسلم الإمام حتى تتم الطائفة الثانية لأنفسها ثم يسلم بهم لحديث يزيد بن رومان ثم رجع إلى حديث القاسم (١) وفيه إن الإمام يسلم ثم تقوم الطائفة الثانية فيقضون وقال الشافعي مثل قول مالك إلا أنه قال الإمام لا يسلم حتى تتم الطائفة الثانية لأنفسها ثم يسلم بهم وقال الحسن بن صالح مثل قول أبي حنيفة إلا أنه قال الطائفة الثانية إذا صلت مع الإمام وسلم الإمام قضت لأنفسها الركعة التي لم يصلوها مع الإمام ثم تنصرف وتجيء الطائفة الأولى فتقضي بقية صلاتها قال أبو بكر أشد هذه الأقاويل موافقة لظاهر الآية قول أبي حنيفة ومحمد ذلك لأنه تعالى قال [وإذا كنت

---

(١) قوله رجع إلى حديث القاسم يعني القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق قال ابن عبد البر هذا الذي رجع إليه مالك بعد أن قال بحديث يزيد بن رومان وإنما اختاره ورجع إليه للقياس على سائر الصلوات أن المأموم إنما يقضي بعد سلام الإمام كذا في الزرقاني على الموطأ .

فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك] وفي ضمن ذلك أن طائفة منهم بإزاء العدو لأنه قال [وليأخذوا أسلحتهم] وجائز أن يكون مراده الطائفة التي بإزاء العدو وجائز أن يريد به الطائفة المصلية والأولى الطائفة التي بإزاء العدو لأنها تحرس هذه المصلية وقد عقل من ذلك أنهم لا يكونون جميعاً مع الإمام لأنهم لو كانوا مع الإمام لما كانت طائفة منهم قائمة مع النبي ﷺ بل يكونون جميعاً معه وذلك خلاف الآية ثم قال تعالى [فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم] وعلى مذهب مالك يقضون لأنفسهم ولا يكونون من ورائهم إلا بعد القضاء وفي هذه الآية الأمر لهم بأن يكونوا بعد السجود من ورائهم وذلك موافق لقولنا ثم قال [ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك] فدل ذلك على معنيين أحدهما أن الإمام يجعلهم طائفتين في الأصل طائفة معه وطائفة بإزاء العدو على ما قال أبو حنيفة لأنه قال [ولتأت طائفة أخرى] ولو كان مذهب مخالفنا هي مع الإمام لا تأتيه والثاني قوله [لم يصلوا فليصلوا معك] وذلك يقتضي نفي كل جزء من الصلاة ومخالفنا يقول يفتتح الجميع الصلاة مع الإمام فيكون على حينئذ بعد الافتتاح فاعلين لشيء من الصلاة وذلك خلاف الآية فهذه الوجوه التي ذكرنا من معنى الآية موافقة لمذهب أبي حنيفة ومحمد وقولنا موافق للسنة الثابتة عن النبي ﷺ وللأصول وذلك لأن النبي ﷺ قال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا وقال إني امرؤ قد بدنت فلا تبادروني بالركوع ولا بالسجود ومن مذهب المخالف أن الطائفة الأولى تقضي صلاتها وتخرج منها قبل الإمام وفي الأصول أن المأموم مأمور بمتابعة الإمام لا يجوز له الخروج منها قبله وأيضاً جائز أن يلحق الإمام سهو وسهوه يلزم المأموم ولا يمكن الخارجين من صلاته قبل فراغه أن يسجدوا ويخالف هذا القول الأصول من جهة أخرى وهي اشتغال المأموم بقضاء صلاته والإمام قائم أو جالس تارك لأفعال الصلاة فيحصل به مخالفة الإمام في الفعل وترك الإمام لأفعال الصلاة لأجل المأموم وذلك ينافي معنى الاقتداء والائتمام ومنع الإمام من الاشتغال بالصلاة لأجل المأموم فهذان وجهان أيضاً خارجان من الأصول فإن قيل جائز أن تكون صلاة الخوف مخصوصة بجواز انصراف الطائفة الأولى قبل الإمام كما جاز المشي فيها قيل له المشي له نظير في الأصول وهو الراكب المنهزم يصلي وهو سائر

بالاتفاق فكان لما ذكرنا أصل متفق عليه لجاز أن لا تفسد صلاة الخوف وأيضاً قد ثبت عندنا أن الذي سبقه الحدث في الصلاة ينصرف ويتوضأ ويبني وقد وردت به السنة عن رسول الله ﷺ روى عن ابن عباس وعائشة أن النبي ﷺ قال من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى من صلاته والرجل يركع ويمشي إلى الصف فلا تبطل صلاته وركع أبو بكر حين دخل المسجد ومشى إلى الصف فلما فرغ النبي ﷺ قال له زادك الله حرصاً ولا تعد ولم يأمره باستيناف الصلاة فكان للمشي في الصلاة نظائر في الأصول وليس للخروج من الصلاة قبل فراغ الإمام نظير فلم يجز فعله وأيضاً فإن المشي فيها اتفاق بيننا وبين مالك والشافعي ولما قامت به الدلالة سلمناه لها وما عدا ذلك فواجب حمله على موافقة الأصول حتى تقوم الدلالة على جواز خروجه عنها ومما يدل من جهة السنة على ما وصفنا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يزيد بن زريع عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ صلى بإحدى الطائفتين ركعة والطائفة الأخرى مواجهة العدو ثم انصرفوا وقاموا في مقام أولئك وجاء أولئك فصلى بهم ركعة أخرى ثم سلم عليهم ثم قام هؤلاء فقضوا ركعتهم وقام هؤلاء فقضوا ركعتهم قال أبو داود كذلك رواه نافع وخالد بن معدان عن ابن عمر عن النبي ﷺ وقال أبو داود وكذلك قول مسروق ويوسف بن مهران عن ابن عباس وكذلك روى يونس عن الحسن عن أبي موسى أنه فعله ، وقول ابن عمر فقضى هؤلاء ركعة وهؤلاء ركعة على أنهم قضوا على وجه يجوز القضاء وهو أن ترجع الثانية إلى مقام الأولى وجاءت الأولى فقضت ركعة وسلمت ثم جاءت الثانية فقضت ركعة وسلمت ، وقد بين ذلك في حديث خصيف عن أبي عبيدة عن عبد الله أن رسول الله ﷺ صلى في حرة بني سليم صلاة الخوف قام فاستقبل القبلة وكان العدو في غير القبلة فصف معه صفاً وأخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فكبر رسول الله ﷺ والصف الذي معه ثم ركع وركع الصف الذي معه ثم تحول الصف الذين صفوا مع النبي ﷺ فأخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبي ﷺ فركع النبي ﷺ وركعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبي ﷺ فذهب الذين صلوا معه وجاء الآخرون فقضوا ركعة فلما فرغوا أخذوا السلاح وتحول الآخرون وصلوا ركعة فكان للنبي ﷺ ركعتان

وللقوم ركعة ركعة فبين فى هذا الحديث انصراف الطائفة الثانية قبل قضاء الركعة الأولى وهو معنى ما أجمله ابن عمر فى حديثه وقد روى فى حديث عبد الله بن مسعود من رواية ابن فضيل عن خصيف عن أبى عبيدة عن عبد الله أن الطائفة الثانية قضت ركعة لأنفسها قبل قضاء الطائفة الأولى الركعة التى بقيت عليها والصحيح ما ذكرناه أولا لأن الطائفة الأولى قد أدركت أول الصلاة والثانية لم تدرك فغير جائز للثانية الخروج من صلاتها قبل الأولى ولأنه لما كان من حكم الطائفة الأولى أن تصلى الركعتين فى مقامين فكذلك حكم الثانية أن تقضيهما فى مقامين لا فى مقام واحد لأن سبيل صلاة الخوف أن تكون مقسومة بين الطائفتين على التعديل بينهما فيها واحتج مالك بحديث رواه عن زيد بن رومان عن صالح بن خوات مرسلا عن النبى ﷺ وذكر فيه أن الطائفة الأولى صلت الركعة الثانية قبل أن يصليها رسول الله ﷺ وهذا لم يروه أحد إلا يزيد بن رومان وقد خولف فيه فروى شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبى حثمة أن رسول الله ﷺ صلى بهم صلاة الخوف فصف صفاً خلفه وصف مصاف العدو فصلى بهم ركعة ثم ذهب هؤلاء وجاء أولئك فصلى بهم ركعة ثم قاموا فقضوا ركعة ركعة فى هذا الحديث أن الطائفة الأولى لم تقض الركعة الثانية إلا بعد خروج رسول الله ﷺ من صلاته وهذا أولى لما قدمناه من دلائل الأصول عليه وقد روى يحيى بن سعيد عن القاسم عن صالح مثل رواية يزيد بن رومان وفى حديث مالك عن يزيد بن رومان أن تلك الصلاة إنما كانت من رسول الله ﷺ بذات الرقاع وقد روى يحيى بن كثير عن أبى سلمة عن جابر قال كنا مع رسول الله ﷺ بذات الرقاع فصلى رسول الله ﷺ بطائفة منهم ركعتين ثم انصرفوا وجاء الآخرون فصلى بهم ركعتين فصلى رسول الله ﷺ أربعاً وكل طائفة ركعتين وهذا يدل على اضطراب حديث يزيد ابن رومان وقد روى عن النبى ﷺ صلاة الخوف على وجوه أخر فاتفق ابن مسعود وابن عمر وجابر وحذيفة وزيد بن ثابت أن النبى ﷺ صلى بإحدى الطائفتين ركعة والطائفة الأخرى مواجهون العدو ثم صلى بالطائفة الأخرى ركعة وإن أحداً منهم لم يقض بقية صلاته قبل فراغ رسول الله ﷺ وروى صالح بن خوات على ما قد اختلف عنه فيه مما قدمنا ذكره وروى أبو عياش الزرقى عن النبى ﷺ فى صلاة الخوف نحو

المذهب الذي حكيناه عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف إذا كان العدو في القبلة وروى أيوب وهشام عن أبي الزبير عن جابر هذا المعنى عن النبي ﷺ وكذلك رواه داود بن حصين عن عكرمة عن ابن عباس وكذلك عبد الملك عن عطاء عن جابر وكذلك قتادة عن الحسن عن حطان عن أبي موسى من فعله ورواه عكرمة بن خالد عن مجاهد عن النبي ﷺ وكذلك هشام بن عروة عن النبي ﷺ وقد روى عن ابن عباس وجابر ما قدمنا ذكره قبل هذا واختلفت الرواية عنهما فيها ه وروى فيها نوع آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا أبو عبد الرحمن المقرى قال حدثنا حياة بن شريح وابن لهيعة قالا أخبرنا أبو الأسود أنه سمع عروة بن الزبير يحدث عن مروان بن الحكم أنه سأل أبا هريرة هل صليت مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف فقال أبو هريرة نعم قال مروان متى فقال أبو هريرة عام غزوة نجد قام رسول الله ﷺ إلى صلاة العصر فقامت معه طائفة وطائفة أخرى مقابل العدو وظهورهم إلى القبلة فكبر رسول الله ﷺ فكبروا جميعاً الذين معه والذين مقابل العدو ثم ركع رسول الله ﷺ ركعة واحدة وركعت الطائفة التي معه ثم سجد رسول الله ﷺ فسجدت الطائفة التي تليه والآخرون قيام مقابل العدو ثم قام رسول الله ﷺ وقامت الطائفة التي معه فذهبوا إلى العدو فقابلوهم وأقبلت الطائفة التي كانت مقابل العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله ﷺ قائم كما هو ثم قاموا فركع رسول الله ﷺ ركعة أخرى وركعوا معه وسجد وسجدوا معه ثم أقبلت الطائفة التي كانت مقابل العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله ﷺ قاعد ومن معه ثم كان السلام فسلم رسول الله ﷺ وسلموا جميعاً فكان لرسول الله ﷺ ركعتان ولكل رجل من الطائفتين ركعة ركعة ه وقد روى عنه ﷺ نوع آخر من صلاة الخوف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبيد الله بن معاذ قال حدثنا أبي قال حدثنا الأشعث عن الحسن عن أبي بكرة قال صلى رسول الله ﷺ في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بإزاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين صلوا فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله ﷺ أربعاً ولأصحابه ركعتين ركعتين وبذلك كان يفتي الحسن قال أبو داود وكذلك يحيى ابن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ وكذلك رواه سليمان

اليشكرى عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ ه قال أبو بكر وقد قدمنا قبل ذلك أن ابن عباس وجابراً رويا عن النبي ﷺ أنه صلى بكل طائفة ركعة ركعة فكان لرسول الله ﷺ ركعتان ولكل طائفة ركعة وأن هذا محمول عندنا على أنه كان ركعة فى جماعة وفعلها مع رسول الله ﷺ فذهب ابن أبى ليلى وأبو يوسف إذا كان العدو فى القبلة إلى حديث أبى عياش الزرقى الذى ذكرناه وجائز أن يكون النبي ﷺ قد صلى هذه الصلوات على الوجوه التى وردت به الروايات وذلك لأنها لم تكن صلاة واحدة فتتضاد الروايات فيها وتتنافى بل كانت صلوات فى مواضع مختلفة بعسفان فى حديث أبى عياش الزرقى وفى حديث جابر ببطن النخل ومنها حديث أبى هريرة فى غزوة نجد وذكر فيه أن الصلاة كانت بذات الرقاع وصلاها فى حرة بنى سليم ويشبه أن يكون قد صلى فى بعض هذه المواضع عدة صلوات لأن فى بعض حديث جابر الذى يقول فيه أن النبي ﷺ صلى بكل طائفة ركعتين ذكر أنه كان بذات الرقاع وفى حديث صالح بن خوات أيضاً أنه صلاها بذات الرقاع وهما مختلفان كل واحد منهما ذكر فيه من صفة صلاته خلاف صفة الأخرى وكذلك حديث أبى عياش الزرقى ذكر أنه صلاها بعسفان وذكر ابن عباس أيضاً أنه صلاها بعسفان فروى تارة نحو حديث أبى عياش وتارة على خلافه واختلاف هذه الآثار تدل على أن النبي ﷺ قد صلى هذه الصلوات على اختلافها على حسب ورود الروايات بها وعلى ما رآه النبي احتياطا فى الوقت من كيد العدو وما هو أقرب إلى الحذر والتحرز على ما أمر الله تعالى به من أخذ الحذر فى قوله [وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة] ولذلك كان الاجتهاد سائغاً فى جميع أقاويل الفقهاء على اختلافها لما روى عن النبي ﷺ فيها إلا أن الأولى عندنا ماوافق ظاهر الكتاب والأصول وجائز أن يكون الثابت الحكم منها واحداً والباقى منسوخ وجائز أن يكون الجميع ثابتاً غير منسوخ توسعة وترفيها لئلا يحرج من ذهب إلى بعضها ويكون الكلام فى الأفضل منها كالاختلاف فى الروايات فى الترجيع فى الأذان وفى تثنية الإقامة وتكبيرات العيدين والتشريق ونحو ذلك مما الكلام فيه بين الفقهاء فى الأفضل فمن ذهب إلى وجه منها فغير معنف عليه فى اختياره وكان الأولى عندنا ماوافق ظاهر الآية والأصول وفى حديث جابر وأبى بكرة

أن النبي ﷺ صلى بكل طائفة ركعتين لجاز أن يكون النبي ﷺ قد كان مقيما حين صلاها كذلك ويكون قولها أنه سلم في الركعتين المراد به تسليم التشهد وذلك لأن ظاهر الكتاب ينفيه على الوجه الذي يقتضيه ظاهر الخبر لأن الله تعالى قال [فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم] وظاهر الخبر يوجب أن يكونوا مصلين مع النبي ﷺ بعد السجود على الحال التي كانوا عليها قبله . فإن قيل كيف يكون مقيما في البادية وهي ذات الرقاع وليست موضع إقامة ولا هي بالقرب من المدينة . قيل له جائز أن يكون النبي ﷺ خرج من المدينة لم ينو سفر ثلاث وإنما نوى في كل موضع يبلغ إليه سفر يومين فيكون مقيما عندنا إذ لم ينشىء سفر ثلاث وإن كان في البادية ويحتمل أن يكون فعلها في الوقت الذي يعاد الفرض فيه وذلك منسوخ عندنا وعلى أنه لو كان كذلك لم يكن صلاة خوف وإنما هي صلاة على هيئة سائر الصلوات ولا خلاف أن صلاة الخوف مخالفة لسائر الصلوات المفعولة في حال الأمن . وأما القول الذي روى عن أبي يوسف في أنه لا تصلى بعد النبي ﷺ صلاة الخوف وأنه ينبغي أن تصلى عند الخوف بإمامين فإنه ذهب فيه إلى ظاهر قول الله تعالى [وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة] فخص هذه الصلاة بكون النبي ﷺ فيهم وأباح لهم فعلها معه على هذا الوجه ليدركوا فضيلة الصلاة خلفه التي مثلها لا يوجد في الصلاة خلف غيره فغير جائز بعده لأحد أن يصليها إلا بإمامين لأن فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الأول فلا يحتاج إلى مشي واختلاف واستدبار القبلة مما هو مناف للصلاة . قال أبو بكر فأما تخصيص النبي ﷺ بالخطاب بها بقوله [وإذا كنت فيهم] فليس بموجب بالاقتصار عليه بهذا الحكم دون غيره لأن الذي قال [وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة] هو الذي قال [فاتبعوه] فإذا وجدنا النبي ﷺ قد فعل فعلا فعلينا اتباعه فيه على الوجه الذي فعله ألا ترى أن قوله [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم] لم يوجب كون النبي ﷺ مخصوصاً به دون غيره من الأئمة بعده وكذلك قوله [إذا جاءك المؤمنات يبايعنك] وكذلك قوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] وقوله [فإن جاؤك فاحكم بينهم] فيه تخصيص النبي ﷺ بالمخاطبة والأئمة بعده مرادون بالحكم معه وأما إدراك فضيلة الصلاة خلف النبي ﷺ فليس يجوز أن يكون علة لإباحة المشي في الصلاة واستدبار القبلة والأفعال التي تركها

من فروض الصلاة لأنه لما كان معلوماً أن فعل الصلاة خلف النبي ﷺ لم يكن فرضاً فغير جائز أن يكونوا أمروا بترك الفرض لأجل إدراك الفضل فلما كان هذا على ما وصفنا بطل اعتلاله بذلك وصح أن فعل صلاة الخوف على الوجه الذي روي عن النبي ﷺ جائز بعده كما جاز معه وقد روى جماعة من الصحابة جواز فعل صلاة الخوف بعد النبي ﷺ منهم ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وحذيفة وسعيد ابن العاص وعبد الرحمن بن سمرة في آخرين منهم من غير خلاف يحكى عن أحد منهم ومثله يكون إجماعاً لا يسع خلافه والله أعلم .

باب الاختلاف في صلاة المغرب

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والحسن بن صالح والأوزاعي والشافعي يصلي بالطائفة الأولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعة إلا أن مالكاً والشافعي يقولان يقوم الإمام قائماً حتى يتموا لأنفسهم ثم يصلي بالطائفة الثانية ركعة أخرى ثم يسلم الإمام وتقوم الطائفة الثانية فيقضون ركعتين وقال الشافعي إن شاء الإمام ثبت جالساً حتى تتم الطائفة الأولى لأنفسهم وإن شاء كان قائماً ويسلم الإمام بعد فراغ الطائفة الثانية وقال الثوري يقوم صف خلفه وصف موازي العدو فيصلي بهم ركعة ثم يذهبون إلى مقام أولئك ويجيء هؤلاء فيصلي بهم ركعة ويجلسون فإذا قام ذهب هؤلاء إلى مصاف أولئك وجاء أولئك فركعوا وسجدوا والإمام قائم لأن قراءة الإمام لهم قراءة وجلسوا ثم قاموا يصلون مع الإمام الركعة الثالثة فإذا جلسوا وسلم الإمام ذهبوا إلى مصاف أولئك وجاء الآخرون فصلوا ركعتين وذهب في ذلك إلى أن عليه التعديل بين الطائفتين في الصلاة فيصلي بكل واحدة ركعة وقد ترك هذا المعنى حين جعل للطائفة الأولى أن يصلي مع الإمام الركعة الأولى والثالثة والطائفة الثانية إنما صلت الركعة الثانية معه وقال الثوري إنه إذا كان مقيماً فصلى بهم الظهر أنه يصلي بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعتين فلم يقسم الصلاة بينهم على أن يصلي كل طائفة منهم معه ركعة على حيالها ومذهب الثوري هذا مخالف للأصول من وجه آخر وذلك أنه أمر الإمام أن يقوم قائماً حتى تفرغ الطائفة الأولى من الركعة الثانية وذلك خلاف الأصول على ما بينا فيما سلف من مذهب مالك والشافعي والله أعلم بالصواب .

ذكر اختلاف الفقهاء فى الصلاة فى حال القتال

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا يصلى فى حال القتال فإن قاتل فى الصلاة فسدت صلاته وقال مالك والثورى يصلى إيماء إذا لم يقدر على الركوع والسجود وقال الحسن بن صالح إذا لم يقدر على الركوع من القتال كبر بدل كل ركعة تكبيرة وقال الشافعى لا بأس بأن يضرب فى الصلاة الضربة ويطعن الطعنة فإن تابع الطعن والضرب أو عمل عملا يطول بطلت صلاته قال أبو بكر الدليل على أن القتال يبطل الصلاة أن النبى ﷺ قد صلى صلاة الخوف فى مواضع على ما قدمنا ذكره ولم يصل يوم الخندق أربع صلوات حتى كان هوى [1] من الليل ثم قال ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى ثم قضاهن على الترتيب فأخبر أن القتال شغله عن الصلاة ولو كانت الصلاة جائزة فى حال القتال لما تركها كما لم يتركها فى حال الخوف فى غير قتال وقد كانت الصلاة مفروضة فى حال الخوف قبل الخندق لأن النبى ﷺ صلى بذات الرقاع صلاة الخوف وقد ذكر محمد بن إسحاق والواقدى أن غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق فثبت بذلك أن القتال ينافى الصلاة وأن الصلاة لا تصح معه وأيضا فلما كان القتال فعلا ينافى الصلاة لا تصح معه فى غير الخوف كان حكمه فى الخوف كهو فى غيره مثل الحدث والكلام والأكل والشرب وسائر الأفعال المنافية للصلاة وإنما أبيح له المشى فيها لأن المشى لا ينافى الصلاة فى كل حال على ما بيناه فيما سلف ولأنهم متفقون على أن المشى لا يفسدها فسلمناه للإجماع وما عداه من الأفعال المنافية للصلاة فهو محمول على أصله وقوله تعالى [فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم] يحتمل أن يكون المأمورون بأخذ السلاح الطائفة التى مع الإمام ويحتمل أن تكون الطائفة التى بإزاء العدو لأن فى الآية ضميرا للطائفة التى بإزاء العدو وضميرها ظاهر فى نسق الآية فى قوله [ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك] ومن وجه آخر يدل على ما ذكرنا وهو أنه أمر الطائفة المصلية مع الإمام بأخذ السلاح ولم يقل فليأخذوا حذرهم لأن فى وجه العدو طائفة غير مصلية حامية لها قد كفت هذه أخذ الحذر ثم قال تعالى [ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم] وفى ذلك دليل من وجهين على أن

---

(١) قوله هوي بفتح الهاء وضمها وكسر الواو وتشديد الياء الحين الطويل من الليل.

قوله [فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم] إنما أريد به الطائفة التي مع الإمام أحدهما أنه لما ذكر الطائفة الثانية قال [وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم] ولو كانوا مأمورين بأخذ السلاح بديا لاكتفى بذكرها بديا لهم والوجه الثاني قوله [وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم] فجمع لهم بين الأمرين من أخذ الحذر والسلاح جميعاً لأن الطائفة الأولى قد صارت بإزاء العدو وهي في الصلاة وذلك أولى بطامع العدو فيهم إذ قد صارت الطائفتان جميعاً في الصلاة فدل ذلك على أن قوله [وليأخذوا أسلحتهم] إنما أريد به الطائفة الأولى وهذا أيضاً يدل على أن الطائفة التي تقف بإزاء العدو بديا غير داخلة في الصلاة وأنها إنما تدخل في الصلاة بعد مجيئها في الركعة الثانية ولذلك أمرت بأخذ الحذر والسلاح جميعاً لأن الطائفة التي في وجه العدو في الصلاة فيشتد طامع العدو فيها لعلمهم باشتغالها بالصلاة ألا ترى أن خالد بن الوليد قال لأصحابه بعسفان (١) بعد ما صلى النبي ﷺ الظهر دعوهم فإن لهم بعدها صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم فإذا صلوها حملنا عليهم فصلى النبي ﷺ صلاة الخوف ولذلك أمرهم الله بأخذ الحذر والسلاح جميعاً والله أعلم ولما جاز أخذ السلاح في الصلاة وعمل ذلك فيها دل على أن العمل اليسير معفو عنه فيها قوله تعالى [ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة] إخبار عما كان عزم عليه المشركون من الإيقاع بالمسلمين إذا اشتغلوا بالصلاة فأطلع الله نبيه ﷺ عليه وأمر المسلمين بأخذ الحذر منهم ، قوله تعالى [ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم] فيه إباحة وضع السلاح لما فيه من المشقة في حال المرض والوحل والطين وسوى الله تعالى بين أذى المطر والمرض ورخص فيهما جميعاً في وضع السلاح وهذا يدل على أن من كان في وحل وطين فجائز له أن يصلي بالإيماء كما يجوز ذلك له في حال المرض إذا لم يمكنه الركوع والسجود إذ كان الله تعالى قد سوى بين أذى المطر والمرض فيما وصفنا وأمر مع ذلك بأخذ الحذر من العدو وأن لا يغفلوا عنه فيكون سلاحهم بالقرب منهم بحيث يمكنهم أخذه إن حمل عليهم العدو قوله تعالى [فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً

---

(١) قوله ألا ترى أن خالد بن الوليد قال لأصحابه بعسفان إلى آخره لأن خالداً رضي الله عنه لم يكن إذ ذاك أسلم وكان قائداً للمشركين في تلك الغزوة كما في صحيح أبي داود .

وقعوداً وعلى جنوبكم . قال أبو بكر أطلق الله تعالى الذكر فى غير هذا الموضع وأراد به الصلاة فى قوله [الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم] يروى أن عبد الله بن مسعود رأى الناس يصيحون فى المسجد فقال ماهذا الذكر قالوا أليس الله يقول [الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم] فقال إنما يعنى بهذه الصلاة المكتوبة إن لم تستطع قائماً فقاعداً وإن لم تستطع فصل على جنبك وروى عن الحسن [الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم] هذه رخصة من الله للمريض أن يصلى قاعداً وإن لم يستطع فعلى جنبه فهذا الذكر المراد به نفس الصلاة لأن الصلاة ذكر الله تعالى وفيها أيضاً أذكار مسنونة ومفروضة وأما الذكر الذى فى قوله تعالى [فإذا قضيتم الصلاة] فليس هو الصلاة ولكنه على أحد وجهين أما الذكر بالقلب وهو الفكر فى عظمة الله وجلاله وقدرته وفيما فى خلقه وصنعه من الدلائل عليه وعلى حكمه وجميل صنعه والذكر الثانى الذكر باللسان بالتعظيم والتسبيح والتقديس وروى عن ابن عباس قال لم يعذر أحد فى ترك الذكر إلا مغلوباً على عقله والذكر الأول أشرفهما وأعلاهما منزلة والدليل على أنه لم يرد بهذا الذكر الصلاة أنه أمر به بعد الفراغ منها بقوله تعالى [فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم] وقوله تعالى [فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين] فإنه روى عن الحسن ومجاهد وقتادة فإذا رجعتم إلى الوطن فى دار الإقامة فأتموا الصلاة من غير قصر وقال السدى وغيره فعليكم أن تتموا ركوعها وسجودها غير مشاة ولا ركبان قال أبو بكر من تأول القصر المذكور فى قوله تعالى [وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة] على إتمام الركعات عند زوال الخوف والسفر ومن تأوله على صفة الصلاة من فعلها بالإيماء أو على إباحة المشى فيها جعل قوله تعالى [فأقيموا الصلاة] أمراً بفعل الصلاة المعهودة على الهيئة المفعولة قبل الخوف والله أعلم .

باب مواقيت الصلاة

قال الله تعالى [إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال إن للصلاة وقتاً كوقت الحج وعن ابن عباس ومجاهد وعطية مفروضاً وروى عن ابن مسعود أيضاً أنه قال موقوتاً منجماً كلما مضى نجم جاء نجم آخر وعن

زيد بن أسلم مثل ذلك قال أبو بكر قد انتظم ذلك إيجاب الفرض ومواقيته لأن قوله تعالى [كتاباً] معناه فرضاً وقوله [موقوتاً] معناه أنه مفروض فى أوقات معلومة معينة فأجمل ذكر الأوقات فى هذه الآية وبينها فى مواضع أخر من الكتاب من غير ذكر تحديد أوائلها وأواخرها وبين على لسان الرسول ﷺ تحديدها ومقاديرها فيما ذكر الله فى الكتاب من أوقات الصلاة قوله [أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر] ذكر مجاهد عن ابن عباس لدلوك الشمس قال إذا زالت الشمس عن بطن السماء لصلاة الظهر إلى غسق الليل قال بدو الليل لصلاة المغرب وكذلك روى عن ابن عمر فى دلوكها أنه زوالها وروى أبو وائل عن عبد الله بن مسعود قال إن دلوكها غروبها وعن أبى عبد الرحمن السلمى نحوه قال أبو بكر لما تأولوا الآية على المعنيين من الزوال ومن الغروب دل على احتمالها لولا ذلك لما تأوله السلف عليهما والدلوك فى اللغة الميل فدلوك الشمس ميلها وقد تميل تارة للزوال وتارة للغروب وقد علمنا أن دلوكها هو أول الوقت وغسق الليل نهايته وغايته لأنه قال [إلى غسق الليل] وإلى غاية ومعلوم أن وقت الظهر لا يتصل بغسق الليل لأن بينهما وقت العصر فالأظهر أن يكون المراد بالدلوك ههنا هو الغروب وغسق الليل ههنا هو اجتماع الظلمة لأن وقت المغرب يتصل بغسق الليل ويكون نهاية له واحتمال الزوال مع ذلك قائم لأن ما بين زوال الشمس إلى غسق الليل وقت هذه الصلاة وهى الظهر والعصر والمغرب فيفيد ذلك أن من وقت الزوال إلى غسق الليل لا ينفك من أن يكون وقتاً لصلاة فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب ويحتمل أن يراد به العتمة أيضاً لأن الغاية قد تدخل فى الحكم كقوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق] والمرافق داخلة فيها وقوله [حتى تغتسلوا] والغسل داخل فى شرط الإباحة فإن حمل المعنى على الزوال انتظم أربع صلوات ثم قال [وقرآن الفجر] وهو صلاة الفجر فتنتظم الآية الصلوات الخمس وهذا معنى ظاهر قد دل عليه إفراده صلاة الفجر بالذكر إذ كان بينها وبين صلاة الظهر وقت ليس من أوقات الصلاة المفروضة فأبان تعالى أن من وقت الزوال إلى وقت العتمة وقتاً لصلوات مفعولة فيه وأفرد الفجر بالذكر إذ كان بينها وبين الظهر فاصلة وقت ليس من أوقات الصلاة فهذه الآية يحتمل أن يريد بها بيان وقت صلاتين إذا كان المراد بالدلوك الغروب وهو وقت المغرب والفجر بقوله تعالى [وقرآن

الفجر] ويحتمل أن يريد بها الصلوات الخمس على الوجه الذى بينا ويحتمل أن يريد بها الظهر والمغرب والفجر وذلك لأنه جائز أن يريد بقوله [إلى غسق الليل] أقم الصلاة مع غسق الليل كقوله تعالى [ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم] ومعناه مع أموالكم ويكون غسق الليل حينئذ وقتاً لصلاة المغرب ويجوز أن يريد به وقت صلاة العتمة وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يقول دلوك الشمس حين تزول إلى غسق الليل حين تجب الشمس قال وقال ابن مسعود دلوك الشمس حين تجب إلى غسق الليل حين يغيب الشفق وعن عبد الله أيضاً أنه لما غربت الشمس قال هذا غسق الليل وعن أبى هريرة غسق الليل غيبوبة الشمس وقال الحسن غسق الليل صلاة المغرب والعشاء وقال إبراهيم النخعى غسق الليل العشاء الآخرة وعن أبى جعفر غسق الليل انتصافه وروى مالك عن دواد بن الحصين قال أخبرنى مخبر عن ابن عباس أنه كان يقول غسق الليل اجتماع الليل وظلمته فهذه الآية فيها احتمال الوجوه التى ذكرنا من مواقيت الصلوات وقال تعالى [وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل] روى عمرو عن الحسن فى قوله تعالى [طرفى النهار] قال صلاة الفجر والأخرى الظهر والعصر [وزلفاً من الليل] قال المغرب والعشاء فعلى هذا القول قد انتظمت الآية الصلوات الخمس وروى يونس عن الحسن أقم الصلاة طرفى النهار قال الفجر والعصر ، وروى ليث عن الحكم عن أبى عياض قال قال ابن عباس جمعت هذه الآية مواقيت الصلاة فسبحان الله حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الفجر وعشياً العصر وحين تظهرون الظهر وعن الحسن مثله وروى أبو رزين عن ابن عباس وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب قال الصلاة المكتوبة وقال [وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى] وهذه الآية منتظمة لأوقات الصلوات أيضاً فهذه الآيات كلها فيها ذكر أوقات الصلوات من غير تحديد لها إلا فيما ذكر من الدلوك فإنه جعله أول وقت لتلك الصلاة ووقت الزوال والغروب معلومان وقوله تعالى [إلى غسق الليل] ليس فيه بيان نهاية الوقت بلفظ غير محتمل المعانى وقوله [حين تمسون] إن أراد به المغرب كان معلوما وكذلك تصبحون لأن وقت الصبح معلوم وقوله [طرفى النهار] لا دلالة فيه على تحديد الوقت لاحتماله أن يريد الظهر والعصر وذلك لأن وسط

النهار هو وقت الزوال فما كان منه في النصف الآخر فهو طرف وكذلك ما كان منه في النصف الأول فهو طرف وجائز أن يريد به العصر لأن آخر النهار من طرفه والأولى أن يكون المراد العصر دون الظهر لأن طرف الشيء إما أن يكون ابتداءه ونهايته وآخره ويبعد أن يكون ما قرب من الوسط طرفاً إلا أن الحسن في رواية عمرو قد تأوله على الظهر والعصر جميعاً وقد روى عنه يونس أنه العصر وهو أشبه بمعنى الآية ألا ترى أن طرف الثوب ما يلي نهايته ولا يسمى ما قرب من وسطه طرفا ه فهذه الآي دالة على أعداد الصلوات ه وقوله تعالى [وحافظوا على الصلوات] الآية يدل على أنها وتر لأن الشفع لا وسط له وقد تواترت الآثار عن النبي ﷺ ونقلت الأمة عنه قولا وفعلا فرض الصلوات الخمس وقد روى أنس بن مالك وعبادة بن الصامت في حديث المعراج عن النبي ﷺ إنه أمر بخمسين صلاة وأنه لم يزل يسئل ربه التخفيف حتى استقرت على خمس وهذا عندنا كان فرضاً موقوفاً على اختيار النبي ﷺ كذلك لأنه لا يجوز نسخ الفرض قبل التمكن من الفعل وقد بيناه في أصول الفقه ولا خلاف بين المسلمين في فرض الصلوات الخمس وقال جماعة من السلف بوجوب الوتر وهو قول أبي حنيفة وليس هو بفرض عنده وإن كان واجباً لأن الفرض ما كان في أعلى مراتب الإيجاب وقد ورد عن النبي ﷺ آثار متواترة في بيان تحديد أوقات الصلوات واتفقت الأمة في بعضها واختلفت في بعض .

وقت الفجر

وأما أول وقت الفجر فلا خلاف فيه أنه من حين يطلع الفجر الثاني الذي يعترض في الأفق وروى سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ ليس الفجر أن يقول هكذا وجمع كفه حتى يكون هكذا ومد أصبعيه السبابتين ه وروى قيس بن طلق عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر ه وروى سفيان عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال الفجر فجران فجر يحل فيه الطعام وتحرم فيه الصلاة وفجر تحل فيه الصلاة ويحرم فيه الطعام وروى نافع ابن جبير في حديث المواقيت عن النبي ﷺ أن جبريل عليه السلام أمه عند البيت فصلى الفجر في اليوم الأول

حين برق الفجر وحرم الطعام والشراب على الصائم فهذا أول وقت الفجر وقد تواترت به الآثار واتفق عليه فقهاء الأمصار وأما آخر وقتها فهو إلى طلوع الشمس عند سائر الفقهاء وذكر ابن القاسم عن مالك أنه قال وقت الصبح الإغلاس والنجوم بادية مشتبكة وآخر وقتها إذا أسفر ويحتمل أن يكون مراده الوقت المستحب وكراهة التأخير إلى بعد الإسفار لا على معنى أنها تكون فائته إذا أخرها إلى بعد الإسفار قبل طلوع الشمس وقد روى عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال وقت الفجر مالم تطلع الشمس وقد روى الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن للصلاة أولا وآخرا وأن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وأن آخر وقتها حين تطلع الشمس وروى أبو هريرة أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال من أدرك ركعة من صلاة الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك فألزم النبي ﷺ مدرك هذا القدر من الوقت جميع الصلاة مثل الحائض تطهر والصبي يبلغ والكافر يسلم فثبت أن وقت الفجر إلى طلوع الشمس .

وقت الظهر

وأما أول وقت الظهر فهو من حين زوال الشمس ولا خلاف بين أهل العلم فيه وقال الله تعالى [وعشياً وحين تظهرون] وقال [أقم الصلوة لدلوك الشمس] وقد بينا أن دلوك الشمس تحتمل الزوال والغروب جميعاً وهو عليهما فتنتظم الآية الأمر بصلاة الظهر والمغرب وبيان أول وقتهما ومن جهة السنة حديث ابن عباس وأبي سعيد وجابر وعبد الله بن عمر وبريدة الأسلمي وأبي هريرة وأبي موسى عن النبي ﷺ في ذكر المواقيت حين أمه جبريل وأنه صلى الظهر حين زالت الشمس وفي بعضها ابتداء اللفظ من النبي ﷺ أنه قال أول وقت الظهر إذا زالت الشمس وهي أحاديث مشهورة كرهت الإطالة بذكر أسانيدها وسياقة ألفاظها فصار أول وقت الظهر معلوما من جهة الكتاب والسنة واتفاق الأمة . وأما آخر وقتها فقد اختلف فيه الفقهاء فروى عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات إحداهن أن يصير الظل أقل من قامتين والأخرى وهي رواية الحسن بن زياد أن يصير ظل كل شيء مثله والثالثة أن يصير الظل قامتين وهي رواية الأصل وقال أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن ابن زياد والحسن بن صالح والثوري والشافعي هو أن يصير ظل كل شيء مثله وحكى عن مالك أن وقت الظهر والعصر إلى

غروب الشمس ويحتج لقول من قال بالمثلين فى آخر وقت الظهر بظاهر قوله [أقم الصلوة طرفى النهار] وذلك يقتضى فعل العصر بعد المثلين لأنه كلما كان أقرب إلى وقت الغروب فهو أولى باسم الطرف وإذا كان وقت العصر من المثلين فما قبله من وقت الظهر لحديث الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر ويحتج أيضاً لهذا القول بظاهر قوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل] وقد بينا أن الدلوك يحتمل الزوال فإذا أريد به ذلك اقتضى ظاهره امتداد الوقت إلى الغروب إلا أنه ثبت أن مابعد المثلين ليس بوقت للظهر فوجب أن يثبت إلى المثلين بالظاهر ويحتج فيه من جهة السنة بحديث ابن عمر عن النبى ﷺ أجلكم فى أجل من مضى قبلكم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس ومثلكم ومثل أهل الكتابين قبلكم كرجل استأجر أجراء فقال من يعمل لى ما بين غدوة إلى نصف النهار على قيراط فعملت اليهود ثم قال من يعمل لى ما بين نصف النهار إلى العصر على قيراط فعملت النصارى ثم قال من يعمل لى ما بين العصر إلى المغرب على قيراطين فعملتم أنتم فغضبت اليهود والنصارى فقالوا كنا أكثر عملا وأقل عطاء قال هل نقصتم من جعلكم شيئاً قالوا لا قال فإنما هو فضلى أوتيه من أشاء ودلالة هذا الخبر على ماذكرنا من وجهين أحدهما قوله أجلكم فى أجل من مضى قبلكم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس وإنما أراد بذلك الإخبار عن قصر الوقت وقال ﷺ بعثت أنا والساعة كهاتين وجمع بين السبابة والوسطى وفى خبر آخر كما بين هذه وهذه فأخبر فيه أن الذى بقى من مدة الدنيا كنقصان السبابة عن الوسطى وقد قدر ذلك بنصف السبع فثبت بذلك حين شبهه ﷺ أجلنا فى أجل من مضى قبلنا بوقت العصر فى قصر مدته أنه لا ينبغى أن يكون من المثل لأنه لو كان كذلك لكان أكثر من ذلك فدل ذلك على أن وقت العصر بعد المثلين والوجه الآخر من دلالة الخبر المثل الذى ضربه ﷺ لنا ولأهل الكتابين بالعمل فى الأوقات المذكورة وأنهم غضبوا فقالوا كنا أكثر عملا وأقل عطاء فلو كان وقت العصر فى المثل لما كانت النصارى أكثر عملا من المسلمين بل كان يكون المسلمون أكثر عملا لأن ما بين المثل إلى الغروب أكثر مما بين الزوال إلى المثل فثبت بذلك أن وقت العصر أقصر من وقت الظهر فإن قيل إنما

أراد أن وقتى الفريقين بذلك على حياله دون الإخبار عنهما بمجموعين ألا ترى أنهم قالوا كنا أكثر عملا وأقل عطاء وليسا بمجموعهما أقل عطاء لأن عطاءهما جميعاً هو مثل عطاء المسلمين ويدل عليه حديث عروة عن بشير بن أبي مسعود عن أبيه عن النبي ﷺ أن جبريل أتاه في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله فقال قم فصل الظهر فأخبر أن جبريل أتاه بعد المثل فأمره بفعل الظهر فلو كان ما بعد المثل من وقت العصر لكان قد أخر الظهر عن وقتها فإن قيل في حديث ابن عباس وجابر وأبي سعيد عن النبي ﷺ أنه صلى العصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيء مثله وهذا يوجب أن يكون وقت العصر بعد المثل قيل له أما حديث ابن عباس فإنه أخبر فيه عن إمامة جبريل عند باب البيت وذلك قبل الهجرة وفيه أنه صلى الظهر من اليوم الثاني لوقت العصر بالأمس وذلك يوجب أن يكون وقت الظهر ووقت العصر واحداً فيما صلاهما في اليومين فإن قيل إنما أراد أنه ابتدأ العصر في وقت فراغه من الظهر من الأمس قيل له في حديث ابن مسعود إن جبريل أتاه حين صار ظل كل شيء مثله في اليوم الأول فقال قم فصل العصر وأنه أتاه في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله فقال قم فصل الظهر فأخبر أن مجيئه إليه وأمره إياه بالصلاة كان بعد المثل وهذا يسقط تأويل من تأوله وإذا كان ذلك كذلك وقد روى عبد الله بن عمر وأبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر وفي حديث أبي قتادة عن النبي ﷺ التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى ثبت بذلك أن ما في حديث ابن عباس وابن مسعود على النحو الذي ذكرنا منسوخ وأنه كان قبل الهجرة وعلى أنه لو كان ثابت الحكم لوجب أن يكون الفعل الآخر ناسخاً للأول وأن يكون الآخر منهما ثابتاً والآخر من الفعلين أنه فعل الظهر في اليوم الثاني بعد المثل وذلك يقتضي أن يكون ما بعد المثل من وقت الظهر وفي حديث أبي موسى عن النبي ﷺ حين سأله السائل عن مواقيت الصلاة أنه صلى العصر في اليوم الأول والشمس مرتفعة قبل أن تدخلها الصفرة وكذلك في حديث سليمان بن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ أنه صلى العصر في اليوم الأول والشمس بيضاء مرتفعة ولا يقال هذا فيمن صلاها حين يصير الظل مثله وقد ذكر أيضاً في حديث ابن مسعود أنه صلى العصر في اليوم الأول والشمس بيضاء مرتفعة رواه جماعة من كبار أصحاب الزهري عن عروة منهم

مالك والليث وشعيب ومعمر وغيرهم ورواه أيوب عن عتبة عن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن عروة فذكر فيه مقادير الفيء على نحو ما قدمنا لحديث ابن مسعود يروى على هذين الوجهين فذكر في أحدهما أنه جاءه جبريل عليه السلام حين صار ظل كل شيء مثله فقال قم فصل الظهر وفي اليوم الثاني جاءه حين صار ظل كل شيء مثليه فقال قم فصل العصر وحديث الزهري عن عروة لم يذكر فيه مقدار الفيء وذكر أنه صلى العصر في اليوم الأول والشمس بيضاء مرتفعة لم تدخلها صفرة ه وقد رويت أخبار في تعجيل العصر قد يحتج بها من يقول بالمثل وفيها احتمال لما قالوه ولغيره فلا تثبت بمثلها حجة في إثبات المثل دون غيره إذ لا حجة في المحتمل منها حديث أنس أن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر ثم يذهب الذاهب إلى العوالي فيجدهم لم يصلوا العصر قال الزهري والعوالي على الميلين والثلاثة وروى أبو واقد الليثي قال حدثنا أبو أروى قال كنت أصلي مع النبي ﷺ العصر بالمدينة ثم أمشي إلى ذي الحليفة قبل أن تغرب الشمس وفي حديث أسامة ابن زيد عن الزهري عن عروة عن بشير بن أبي مسعود عن أبيه قال كان رسول الله ﷺ يصلي العصر والشمس بيضاء مرتفعة يسير الرجل حين ينصرف منها إلى ذي الحليفة ستة أميال قبل غروب الشمس وروى عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل أن يظهر الفيء وفي لفظ آخر لم يبق الفيء بعده وليس في هذه الأخبار ذكر تحديد الوقت وما ذكر من المضي إلى العوالي وذي الحليفة فليس يمكن الوقوف منه على مقدار معلوم من الوقت لأنه على قدر الإبطاء والسرعة في المشي وقد كان شيخنا أبو الحسن رحمه الله تعالى يستدل بقوله ﷺ أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم على أن ما بعد المثل وقت للظهر لأن الإبراد لا يكون عند المثل بل أشد ما يكون الحر في الصيف عند ما يصير ظل كل شيء مثله ومن قال بالمثل يجيب عن ذلك بأن النبي ﷺ كان يصلي بالهجير عند الزوال والفيء قليل في ذلك الوقت فكان منهم من يصلي في الشمس أو بالقرب منها وكذلك قال خباب شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء فلم يشكنا ثم قال أبردوا بالظهر فأمرهم أن يصلوها بعد ما يفيء الفيء فهذا هو الإبراد المأمور به عند من قال بالمثل ه وأما ما حكى عن مالك أن وقت الظهر والعصر إلى غروب الشمس فإنه قول ترده الأخبار المروية في المواقيت لأن النبي ﷺ صلى في

اليومين فى حديث ابن عباس وابن مسعود وجابر وأبى سعيد وأبى موسى وغيرهم فى أول الوقت وآخره ثم قال ما بين هذين وقت وفى حديث عبد الله بن عمرو وأبى هريرة عن النبى ﷺ وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر وفى بعض ألفاظ حديث أبى هريرة وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر فغير جائز لأحد أن يجعل وقت العصر وقتاً للظهر مع إخبار النبى ﷺ أن آخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وقد نقل الناس عن النبى ﷺ هذه الأوقات عملا وقولا كما نقلوا وقت الفجر ووقت العشاء والمغرب وعقلوا بتوقيفه ﷺ أن كل صلاة منها مخصوصة بوقت غير وقت الأخرى وقال النبى ﷺ فى حديث أبى قتادة التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الآخرى ولا خلاف أن تارك الظهر لغير عذر حتى يدخل وقت العصر مفرط فثبت أن الظهر وقتاً مخصوصاً وكذلك العصر وإن وقت كل واحدة منهما غير وقت الأخرى ولو كان الوقتان جميعاً وقتاً للصلاتين لجاز أن يصلى العصر فى وقت الظهر من غير عذر ولما كان للجمع بعرفة خصوصية وفى امتناع جواز ذلك لغير عذر عند الجميع دلالة على أن كل واحدة من الصلاتين منفردة بوقتها ، فإن احتجوا بقوله تعالى | أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل | وأن الدلوك هو الزوال وجعل ذلك كله وقتاً للظهر إلى غروب الشمس لأنه روى فى غسق الليل عن جماعة من السلف أنه الغروب ، قيل له ظاهره يقتضى إباحة فعل هذه الصلاة من وقت الزوال إلى غسق الليل وقد اتفق الجميع على أن ذلك ليس بمراد وأنه غير مخير فى فعل الظهر من وقت الزوال إلى الليل فثبت أن المراد صلاة أخرى يفعلها وهى إما العصر وإما المغرب والمغرب أشبه بمعنى الآية لاتصال وقتها بغسق الليل الذى هو اجتماع الظلمة فيكون تقدير الآية أقم الصلاة لزوال الشمس وأقمها أيضاً إلى غسق الليل وهى صلاة أخرى غير الأولى فلا دلالة فى الآية على أن وقت الظهر إلى غروب الشمس ، وقد وافق الشافعى مالكا فى هذا المعنى أيضاً من وجه وذلك أنه يقول من أسلم قبل غروب الشمس لزمته الظهر والعصر جميعاً وكذلك الحائض إذا طهرت والصبى إذا بلغ وذهب إلى أنه وإن لم يكن وقت اختيار فهو وقت الضرورة والعذر لأنه يجوز على أصله الجمع بين الصلاتين فى السفر والمرض ونحوه بأن يؤخر الظهر إلى وقت العصر أو يجعل العصر فيصليها فى وقت الظهر معها فجعل من أجل ذلك الوقت

وقتاً لهما في حال العذر والضرورة فإن كان هذا اعتباراً صحيحاً فإنه يلزمه أن يقول في المرأة إذا حاضت في أول وقت الظهر أن تلزمها صلاة الظهر والعصر جميعاً كما أنها إذا طهرت في آخر وقت العصر لزمها صلاة الظهر والعصر جميعاً وقد أدركت هذه التي حاضت في وقت الظهر من الوقت ما يجوز لها فيه الجمع بين الصلاتين للعذر وهذا لا يقوله أحد فثبت بذلك أن وقت العصر غير وقت الظهر في سائر الأحوال وأنه لا تلزم أحداً صلاة الظهر بإدراكه وقت العصر دون وقت الظهر .

وقت العصر

قال أبو بكر أما أول وقت العصر فهو على ما ذكرنا من خروج وقت الظهر على اختلافهم فيه والصحيح من قولهم أنه ليس بين وقت الظهر ووقت العصر واسطة وقت من غيرهما وما روى عن أبي حنيفة من أن آخر وقت الظهر أن يصير الظل أقل قامتين وأول وقت العصر إذا صار الظل قامتين فهو رواية شاذة وهي أيضاً مخالفة للآثار الواردة في أن وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر وفي بعض ألفاظ حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وفي حديث أبي قتادة التفريط في الصلاة أن يتركها حتى يدخل وقت الأخرى والصحيح من مذهب أبي حنيفة أحد قولين إما المثلان وإما المثل وأن بخروج وقت الظهر يدخل وقت العصر ، واتفق فقهاء الأمصار أن آخر وقت العصر غروب الشمس ومن الناس من يقول إن آخر وقتها حين تصفر الشمس ويحتج فيه بنهي النبي ﷺ عن الصلاة عند غروب الشمس قال أبو بكر والدليل على أن آخر وقتها الغروب قول النبي ﷺ من فاته العصر حتى غابت الشمس فكأنما وتر أهله وماله فجعل فواتها بالغروب وروى أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك وهذا يدل على أن وقتها إلى الغروب فإن احتج محتج بحديث عبد الله بن عمر وأبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال آخر وقت العصر حين تصفر الشمس ، فإن هذا عندنا على كراهة التأخير وبيان الوقت المستحب كما روى في حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال آخر وقت العشاء الآخرة نصف الليل ومراده الوقت المستحب لأنه لا خلاف أن ما بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر من وقت العشاء الآخرة وأن مدركه بالاحتلام أو الإسلام

يلزمه فرضها وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إن الرجل ليصلى الصلاة ولما فاته من وقتها خير له من أهله وماله فقد يكون وقت يلزمه به مدركه الفرض ويكره له تأخيرها إليه ألا ترى أنه يكره الإسفار بصلاة الفجر بمزدلفة ولم تخرجه كراهة التأخير إليه من أن يكون وقتاً لها فكذلك الأخبار التي فيها تقدير آخر الوقت باصفرار الشمس واردة على فوات فضيلة الوقت الذي جعلها النبي ﷺ خيراً له من أهله وماله .

وقت المغرب

أول وقت المغرب من حين تغرب الشمس لا اختلاف بين الفقهاء في ذلك وقال الله عز وجل [أقم الصلوة لدلوك الشمس] وهو يقع على الغروب لما بيناه فيما سلف وقال تعالى [وزلفاً من الليل] وهو ما قرب منه من النهار وهو أول أوقاته والله أعلم وقال تعالى [فسبحان الله حين تمسون] قيل فيه إنه وقت المغرب وفي أخبار المواقيت عن النبي ﷺ من طريق ابن عباس وجابر وأبي سعيد وغيرهم أن النبي ﷺ صلى المغرب في اليومين جميعاً حين غابت الشمس وقال سلمة بن الأكوع كنا نصلى المغرب مع رسول الله ﷺ إذا توارت بالحجاب ، وقد ذهب شواذ من الناس إلى أن أول وقت المغرب حين يطلع النجم واحتجوا بما روى أبو تميم الجيشاني عن أبي بصرة الغفاري قال صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العصر فقال إن هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم فضيعوها فمن حافظ عليها منكم أوتى أجره مرتين ولا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد والشاهد النجم وهذا حديث شاذ لا تعارض به الأخبار المتواترة عن النبي ﷺ في أول وقت المغرب أنه حين تغيب الشمس وقد روى ذلك أيضاً عن جماعة من الصحابة منهم عمر وعبد الله وعثمان وأبي هريرة ، ويحتمل أن يكون خبر أبي بصرة في ذكر طلوع الشاهد غير مخالف لهذه الأخبار وذلك لأن النجم قد يرى في بعض الأوقات بعد غروب الشمس قبل اختلاط الظلام فلما كان الغالب في ذلك أنه لا يكاد يخلو من أن يرى بعض النجوم بعد غروب الشمس جعل ذلك عبارة عن غيبوبة الشمس وأيضاً فلو كان الاعتبار برؤية النجم لوجب أن تصلى قبل الغروب إذا رؤى النجم لأن بعض النجوم قد يرى في بعض الأوقات قبل الغروب ولا خلاف أنه غير جائز فعلها قبل

الغروب مع رؤية الشاهد فسقط بذلك اعتبار طلوع الشاهد ٠ وأما آخر وقت المغرب فإن أهل العلم مختلفون فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح للوقت المغرب أول وآخر كسائر الصلوات وقال الشافعي ليس للمغرب إلا وقت واحد ثم اختلف من قال بأن له أولا وآخراً في آخر وقتها فقال أصحابنا والثوري والحسن بن صالح آخر وقتها أن يغيب الشفق ثم اختلفوا في الشفق فقال أبو حنيفة الشفق البياض وقال أبو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى ومالك والثوري والحسن ابن صالح والشافعي الشفق الحمرة وقال مالك وقت المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر ٠ قال أبو بكر وقد اختلف السلف أيضاً في الشفق ما هو فقال بعضهم هو البياض وقال بعضهم الحمرة فمن قال أنه الحمرة ابن عباس وابن عمر وعبادة بن الصامت وشداد بن أوس ٠ وحدثنا أبو يعقوب يوسف بن شعيب المؤذن قال حدثنا أبو عمران موسى ابن القاسم العصار والحسين بن الفرج البزاز قالا حدثنا هشام بن عبيد الله قال حدثنا هياج عمن ذكر عن عطاء الخرساني عن ابن عباس قال الشفق الحمرة قال هشام وحدثنا أبو سفيان عن العمري عن نافع عن ابن عمر قال الشفق الحمرة ٠ قال هشام وحدثنا محمد بن الحسن عن ثور بن يزيد عن مكحول قال كان عبادة بن الصامت وشداد بن أوس يصليان العشاء إذا غابت الحمرة ويريانها الشفق فهؤلاء الذين روى عنهم الحمرة ومن روى عنه أن الشفق البياض عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعمر بن عبد العزيز حدثنا يوسف بن شعيب قال حدثنا موسى بن القاسم والحسين بن الفرج قالا حدثنا هشام بن عبيد الله قال حدثنا الوليد ابن مسلم قال حدثنا عنبسة بن سعيد الكلاعي قال حدثني قتادة عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب كتب إن أول وقت العشاء مغيب الشفق ومغيبه إذا اجتمع البياض من الأفق فينقطع فذلك أول وقتها قال هشام حدثنا أبو عثمان عن خالد بن يزيد عن إسماعيل بن عبيد الله عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل قال الشفق البياض ٠ قال هشام وحدثنا محمد بن الحسن عمن ذكر عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول الشفق البياض ٠

(فصل) وأما الدلالة على أن لوقت المغرب أولا وآخراً وأنه غير مقدر بفعل الصلاة فحسب قوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل] وقد ذكرنا من

قال من السلف أنه الغروب واحتمال اللفظ له فاقتضت الآية أن يكون لوقت المغرب أول وآخر لأن قوله تعالى [إلى غسق الليل] غاية وقد روى عن ابن عباس أن غسق الليل اجتماع الظلمة فثبت بدلالة الآية أن وقت المغرب من حين الغروب إلى اجتماع الظلمة وفى ذلك ما يقضى ببطلان قول من جعل لها وقتاً واحداً مقدراً بفعل الصلاة وروى الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال أول وقت المغرب حين تسقط الشمس وأن آخر وقتها حين يغيب الأفق وفى حديث أبى بكرة عن أبى موسى عن أبيه عن النبي ﷺ أن سائلا سأله عن مواقيت الصلاة فذكر الحديث وقال فيه وصلى المغرب فى اليوم الأول حين وقعت الشمس وآخرها فى اليوم الثانى حتى كان عند سقوط الشفق ثم قال الوقت فيما بين هذين وفى حديث علقمة بن مرثد عن سليمان ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ أن رجلا سأله عن وقت الصلاة فقال صل معنا فأقام المغرب حين غابت الشمس ثم صلى المغرب فى اليوم الثانى قبل أن يغيب الشفق وكذلك فى حديث جابر فثبت بذلك أن لوقت المغرب أولا وآخراً وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا همام عن قتادة عن أبى أيوب عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال وقت المغرب مالم يغب الشفق وروى عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله ﷺ يقرأ فى صلاة المغرب بأطول الطول وهى [المص] وهذا يدل على امتداد الوقت ولو كان الوقت مقدراً بفعل ثلاث ركعات لكان من قرأ [المص] قد أخرها عن وقتها فإن قيل روى فى حديث ابن عباس وأبى سعيد أن النبي ﷺ صلى المغرب فى اليومين جميعاً فى وقت واحد بعد غروب الشمس قيل له هذا لا يعارض ما ذكرنا لأنه جائز أن يكون فعله كذلك ليبين الوقت المستحب وفى الأخبار التى رويناها بيان أول الوقت وآخره وإخبار منه بأن ما بين هذين وقت فهو أولى لأن فيه استعمال الخبرين ومع ذلك فإن فعله لها فى اليومين فى وقت واحد لو انفرد عما يعارضه من الأخبار التى ذكرنا لم تكن فيه دلالة على أنه لا وقت لها غيره كما لم يدل فعله للعصر فى اليومين قبل اصفرار الشمس على أنه لا وقت لها غيره وكفعله للعشاء الآخرة فى اليومين قبل نصف الليل لم يدل على أن ما بعد نصف الليل ليس بوقت لها ومن جهة النظر أن سائر الصلوات المفروضات لما كان لأوقاتها أول وآخر ولم تكن أوقاتها

مقدرة بفعل الصلاة وجب أن يكون المغرب كذلك فقول من جعل الوقت مقدراً بفعل الصلاة خارج عن الأصول مخالف للأثر والنظر جميعاً ومما يلزم الشافعى فى هذا أنه يجيز الجمع بين المغرب والعشاء فى وقت واحد إما لمرض أو سفر كما يجيزه بين الظهر والعصر فلو كان بينهما وقت ليس منهما لما جاز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر إذ كان بينهما وقت ليس منهما فإن قيل ليست علة الجمع تجاور الوقتين لأنه لا يجمع المغرب إلى العصر مع تجاور الوقتين قيل له لم نلزمه أن يجعل تجاور الوقتين علة للجمع وإنما ألزمناه المنع من الجمع إذا لم يكن الوقتان متجاورين لأن كل صلاتين بينهما وقت ليس منهما لا يجوز الجمع بينهما والله أعلم بالصواب .

ذكر القول فى الشفق والاحتجاج له

قال أبو بكر لما اختلف الناس فى الشفق فقال منهم قائلون هو الحمرة وقال آخرون البياض علمنا أن الاسم يتناولهما ويقع عليهما فى اللغة لولا ذلك لما تأولوه عليهما إذ كانوا عالمين بمعانى الأسماء اللغوية والشرعية ألا ترى أنهم لما اختلفوا فى معنى القرء فتأوله بعضهم على الحيض وبعضهم على الطهر ثبت بذلك أن الاسم يقع عليهما وإنما نحتاج بعد ذلك إلى أن نستدل على المراد منهما بالآية وحدثنا أبو عمر غلام ثعلب قال سئل ثعلب عن الشفق ما هو فقال البياض فقال له السائل الشواهد على الحمرة أكثر فقال ثعلب إنما يحتاج إلى الشاهد ما خفى فأما البياض فهو أشهر فى اللغة من أن يحتاج إلى الشاهد قال أبو بكر ويقال إن أصل الشفق الرقة ومنه يقال ثوب شفق ومنه الشفقة وهى رقة القلب وإذا كان أصله كذلك فالبياض أخص به لأنه عبارة عن الأجزاء الرقيقة الباقية من ضياء الشمس وهو فى البياض أرق منه فى الحمرة ويشهد لمن قال بالحمرة قول أبى النجم .

حتى إذا الشمس اجتلاها المجتلى بين سماطى شفق مهول (١)

فهى على الأفق كعين الأحول

ومعلوم أنه أراد الحمرة لأنه وصفها عند الغروب ومما يحتج به للبياض قوله تعالى [فلا أقسم بالشفق] قال مجاهد هو النهار ويدل عليه قوله [والليل وما وسق] فأقسم

---

(١) قوله مهول هو الذى فيه تهاويل وهى الألوان المختلفة من حمرة وصفرة وغيرهما .

بالليل والنهار فهذا يوجب أن يكون الشفق البياض لأن أول النهار هو طلوع بياض الفجر وهذا يدل على أن الباقى من البياض بعد غروب الشمس هو الشفق ومما يستدل به على أن المراد البياض قوله تعالى [أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل] وقد بينا أن الدلوك هو اسم يقع على الغروب ثم جعل غسق الليل غايته وروى عن ابن عباس فى غسق الليل أنه اجتماع الظلمة وذلك لا يكون إلا مع غيبوبة البياض لأن البياض مادام باقياً فالظلمة متفرقة فى الأفق فثبت بذلك أن وقت المغرب إلى غيبوبة البياض فثبت أن المراد البياض فإن قيل روى عن ابن مسعود وأبى هريرة أن غسق الليل هو غروب الشمس قيل له المشهور عن ابن مسعود أن دلوك الشمس هو غروبها ومحال إذا كان الدلوك عنده الغروب أن يكون غسق الليل غروب الشمس أيضاً لأن الله تعالى قال [أقم الصلاة لدلوك الشمس] فجعل الدلوك أول الوقت وغسق الليل آخره ويستحيل أن يكون ما جعله ابتداء هو الذى جعله غاية وإذا كان ذلك كذلك فالراوى عن ابن مسعود أن غسق الليل هو غروب الشمس غالط فى روايته ومع ذلك فقد روى عن ابن مسعود رواية مشهورة أن دلوك الشمس غروبها وأن غسق الليل حين يغيب الشفق وهذه الرواية مستقيمة على ماثبت عنه من تأويل الآية وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عباس أن دلوك الشمس حين تزول إلى غسق الليل حين تجب الشمس وهذا غير بعيد على ماثبت عنه فى تأويل الدلوك أنه الزوال إلا أنه قد روى عنه مالك عن داود بن الحصين قال أخبرنى مخبر عن ابن عباس أنه كان يقول غسق الليل اجتماع الليل وظلمته وهذا ينفى أن يكون غسق الليل وقت الغروب من قبل أن وقت الغروب لا تكون ظلمة مجتمعة وقد روى عن أبى جعفر فى غسق الليل أنه انتصافه وعن إبراهيم غسق الليل العشاء الآخرة وأولى هذه المعانى بلفظ الآية اجتماع الظلمة وذهاب البياض وذلك لأنه لو كان غسق الليل هو غروب الشمس لكانت الغاية المذكورة للوقت هى وجود الليل فحسب فيصير تقدير الآية أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى الليل وتسقط منه فائدة ذكر الغسق مع الليل ولما وجب حمل كل لفظ منه على فائدة مجددة وجب أن يكون غسق الليل قد أفاد مالم يفدناه لو قال إلى الليل عارياً من اجتماعها ومما يستدل به على أن الشفق هو البياض حديث بشير ابن أبى مسعود عن أبيه أن النبى ﷺ صلى العشاء اليوم الأول حين اسود الأفق

وربما أخرها حتى يجتمع الناس فأخبر عن صلاة النبي ﷺ في أوائل أوقاتها وأخبر عنها في أواخرها وذكر في أول الوقت العشاء الآخرة اسوداد الأفق ومعلوم أن بقاء البياض يمنع إطلاق الاسم عليـــه بذلك فثبت أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة البياض ومن يأبى هذا القول يقول إن قوله حين اسود الأفق لا ينفي بقاء البياض لأنه إنما أخبر عن اسوداد أفق من الآفاق لا عن جميعها ولو أراد غيبوبة البياض لقال حين اسودت الآفاق وليس يمتنع أن يبقى البياض وتكون سائر الآفاق غير موضع البياض مسودة ويحتج القائلون بالبياض أيضاً بحديث الزهري عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان يصلي العشاء الآخرة حين يستوي الأفق وربما أخرها حتى يجتمع الناس وهذا اللفظ يحتمل من المعنى ما احتمله قوله في الحديث الأول حين اسود الأفق ومما يحتج به القائلون بالحمرة ماروى ثور بن يزيد عن سليمان بن موسى عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله قال سأل رجل نبي الله ﷺ عن وقت الصلاة فقال صل معي فصلى في اليوم الأول العشاء الآخرة قبل غيبوبة الشفق قالوا ومعلوم أنه لم يصلها قبل غيبوبة الحمرة فوجب أن يكون أراد البياض ولا تكون رواية من روى أنه صلاها بعد ماغاب الشفق معارضة لحديث جابر هذا من قبل ماغاب الشفق الذي هو الحمرة إذا كان الاسم يقع عليهما جميعاً ليتفق الحديثان ولا يتضادا ومن يجعل الشفق البياض يجعل خبر جابر منسوخاً على نحو ماروى في خبر ابن عباس في المواقيت أنه صلى الظهر في اليوم الثاني وقت العصر بالأمس ومما يحتج به القائلون بالحمرة ماروى عن النبي ﷺ أنه قال أول وقت المغرب إذا غربت الشمس وآخره غيبوبة الشفق وفي بعض أخبار عبد الله بن عمر إذا غابت الشمس فهو وقت المغرب إلى أن يغيب الشفق وفي لفظ آخر وقت المغرب مالم يسقط ثور الشفق[1] قالوا فالواجب حمله على أولها وهو الحمرة ومن يقول البياض يجيب عن هذا بأن ظاهر ذلك يقتضي غيبوبة جميعه وهو بالبياض فيدل ذلك على اعتبار البياض دون الحمرة لأنه غير جائز أن يقال قد غاب الشفق إلا بعد غيبوبة جميعه كما لا يقال غابت الشمس إلا بعد غيبوبة جميعها دون بعضها وإن قال بالحمرة أن يقول إن البياض والحمرة ليسا شفقاً واحداً بل هما شفقتان فيتناول الاسم أولها غيبوبة كما أن

---

(١) قوله ثور الشفق بالثاء المثلثة أي انتشاره وثورانه حمرته من ثار الشيء يثور إذا انتشر وارتفع في النهاية.

الفجر الأول والثاني هما فجران وليسا فجراً واحداً فيتناولهما إطلاق الاسم معاً كذلك الشفق ومما يحتج به القائلون بالبياض حديث النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ كان يصلي العشاء لسقوط القمر الليلة الثالثة وظاهر ذلك يقتضي غيبوبة البياض قال أبو بكر وهذا لا يعتمد عليه لأن ذلك يختلف في الصيف والشتاء ولا يمتنع بقاء البياض بعد سقوط القمر في الليلة الثالثة وجائز أن يكون قد غاب قبل سقوطه قال أبو بكر وحكى (١) ابن قتيبة عن الخليل بن أحمد قال راعيت البياض فرأيته لا يغيب البتة وإنما يستدير حتى يرجع إلى مطلع الفجر قال أبو بكر وهذا غلط والمحنة بيننا وبينهم وقد راعيته في البوادي في ليالي الصيف والجو نقي والسماء مصحية فإذا هو يغيب قبل أن يمضي من الليل ربعه بالتقريب ومن أراد أن يعرف ذلك فليجرب حتى يتبين له غلط هذا القول ومما يستدل به على أن المراد بالشفق البياض أنا وجدنا قبل طلوع الشمس حمرة وبياضاً قبلها وكان جميعاً من وقت صلاة واحدة إذ كانا جميعاً من ضياء الشمس دون ظهور جرمها كذلك يجب أن تكون الحمرة والبياض جميعاً بعد غروبها من وقت صلاة واحدة للعلة التي ذكرناها .

وقت العشاء الآخرة

وأول وقت العشاء الآخرة من حين يغيب الشفق على اختلافهم فيه إلى أن يذهب نصف الليل في الوقت المختار وفي رواية أخرى حتى يذهب ثلث الليل ويكره تأخيرها إلى بعد نصف الليل ولا تفوت إلا بطلوع الفجر الثاني وقال الثوري والحسن بن صالح وقت العشاء إذا سقط الشفق إلى ثلث الليل والنصف أبعده قال أبو بكر ويحتمل أن يكونا أرادا الوقت المستحب لأنه لا خلاف بين الفقهاء أنها لا تفوت إلا بطلوع الفجر

---

(١) قوله قال أبو بكر وحكى إلى آخره ذكر القرطبي في تفسير سورة الانشقاق عن الخليل بن أحمد أنه قال صعدت منارة الاسكندرية فرمقت البياض فرأيته يتردد من أفق إلى أفق ولم أره يغيب وقال ابن أبي أويس رأيته يتمادى إلى طلوع الفجر انتهى وهذا يدل على أن ما ذكره المصنف لا يدفع ما ذكره الخليل لأن الخليل صعده من مكان عال جداً وهو منارة الاسكندرية والمصنف رآه في أرض بوادي ولا يلزم من مغيبه عن نظر الرائي في أرض واطئة مغيبه عن نظر الرائي من تلك المنارة العالية فلا ينافي الحكاية من القائل لكثرة الارتفاع والانحطاط وقد نقل [illegible] الكشف [illegible] أن الخليل لا يعتمد على ما نقل عنه في منارة الاسكندرية ولا بد فيها من زمن طويل من الشدة .

وإن من أدرك أو أسلم قبل طلوع الفجر أنه تلزمه العشاء الآخرة وكذلك المرأة إذا طهرت من الحيض قوله تعالى [ولا تهنوا فى ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون] الآية هو حث على الجهاد وأمر به ونهى عن الضعف عن طلبهم وقتالهم لأن الابتغاء هو الطلب يقال بغيت وابتغيت إذا طلبت والوهن ضعف القلب والجبن الذى يستشعره الإنسان عند لقاء العدو واستدعاهم إلى نفى ذلك واستشعار الجرأة والإقدام عليهم بقوله [إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون] فأخبر أنهم يساوونكم فيما يلحق من الألم بالقتال وإنكم تفضلونهم فإنكم ترجون من الله ما لا يرجون فأنتم أولى بالإقدام والصبر على ألم الجراح منهم إذ ليس لهم هذا الرجاء وهذه الفضيلة قوله تعالى [وترجون من الله ما لا يرجون] قيل فيه وجهان أحدهما ما وعدكم الله من النصر إذا نصرتم دينه والآخر ثواب الآخرة ونعيم الجنة فدواعى المسلمين على الصبر على القتال واحتمال ألم الجراح أكثر من دواعى الكفار وقيل فيه [ترجون من الله ما لا يرجون] تؤملون من ثواب الله ما لا يؤملون روى ذلك عن الحسن وقتادة وابن جريج وقال آخرون وتخافون من الله ما لا يخافون كما قال تعالى [ما لكم لا ترجون لله وقارا] يعنى لا تخافون لله عظمة وبعض أهل اللغة يقول لا يكون الرجاء بمعنى الخوف إلا مع النفى وذلك حكم لا يقبل إلا بدلالة قوله تعالى [إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله] الآية فيه إخبار أنه أنزل الكتاب ليحكم بين الناس بما عرفه الله من الأحكام والتعبد ه قوله تعالى [ولا تكن للخائنين خصيما] روى أنه أنزل فى رجل سرق درعا فلما خاف أن تظهر عليه رمى بها فى دار يهودى فلما وجدت الدرع أنكر اليهودى أن يكون أخذها وذكر السارق أن اليهودى أخذها فأعان قوم من المسلمين هذا الآخذ على اليهودى فمال رسول الله ﷺ إلى قولهم فأطلعه الله على الآخذ وبرأ اليهودى منه ونهاه عن مخاصمة اليهودى وأمره بالاستغفار مما كان منه من معاونته الذين كانوا يتكلمون عن السارق ه وهذا يدل على أنه غير جائز لأحد أن يخاصم عن غيره فى إثبات حق أو نفيه وهو غير عالم بحقيقة أمره لأن الله تعالى قد عاتب نبيه على مثله وأمره بالاستغفار منه وهذه الآية وما بعدها من النهى عن المجادلة عن الخونة إلى آخر ما ذكر كله تأكيد للنهى عن معونة من لا يعلمه محقاً ه وقوله تعالى [لتحكم بين الناس بما أراك الله] ربما احتج

به من يقول أن النبي ﷺ لم يكن يقول شيئاً من طريق الاجتهاد وأن أقواله وأفعاله كلها كانت تصدر عن النصوص وأنه كقوله تعالى [وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى] وليس فى الآيتين دليل على أن النبي ﷺ لم يكن يقول شيئاً من طريق الاجتهاد وذلك لأنا نقول ماصدر عن اجتهاد فهو مما أراه الله وعرفه إياه ومما أوحى به إليه أن يفعله فليس فى الآية دلالة على نفى الاجتهاد من النبي ﷺ فى الأحكام وقد قيل فى قوله تعالى [ولا تكن للخائنين خصيماً] أنه جائز أن يكون النبي ﷺ دفع عنهم وجائز أن يكون هم بالدفع عنهم ميلا منه إلى المسلمين دون اليهودى إذ لم يكن عنده أنهم غير محقين وإذا كان ظاهر الحال وجود الدرع عند اليهودى فكان اليهودى أولى بالتهمة والمسلم أولى ببراءة الساحة فأمره الله تعالى بترك الميل إلى أحد الخصمين والدفع عنه وإن كان مسلماً والآخر يهودياً فصار ذلك أصلا فى أن الحاكم لا يكون له ميل إلى أحد الخصمين على الآخر وإن كان أحدهما ذا حرمة له والآخر على خلافه وهذا يدل أيضاً على أن وجود السرقة فى يد إنسان لا يوجب الحكم عليه بها لأن الله تعالى نهاه عن الحكم على اليهودى بوجود السرقة عنده إذ كان جاحداً أن يكون هو الآخذ وليس ذلك مثل مافعله يوسف عليه السلام حين جعل الصاع فى رحل أخيه ثم أخذه بالصاع واحتبسه عنده لأنه إنما حكم عليهم بما كان عندهم أنه جائز وكانوا يسترقون السارق فاحتبسه عنده وكان له أن يتوصل إلى ذلك ولم يسترقه ولا قال أنه سرق وإنما قال ذلك رجل غيره ظنه سارقاً وقد نهى الله عن الحكم بالظن والهوى بقوله [اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم] وقال النبي ﷺ إياكم والظن فإنه أكذب الحديث وقوله [ولا تكن للخائنين خصيماً] وقوله [ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم] جائز أن يكون صادف ميلا من النبي ﷺ على اليهودى بوجود الدرع المسروقة فى داره وجائز أن يكون هم بذلك فأعلمه الله براءة ساحة اليهودى ونهاه عن مجادلته عن المسلمين الذين كانوا يجادلون عن السارق وقد كانت هذه الطائفة شاهدة للخائن بالبراءة سائلة للنبي ﷺ أن يقوم بعذره فى أصحابه وأن ينكر ذلك على من ادعى عليه فجائز أن يكون النبي ﷺ أظهر معاونته لما ظهر من الطائفة من الشهادة ببراءته وأنه ليس ممن يتهم بمثله فأعلمه الله باطن أمورهم بقوله [ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك] بمسئلتهم معونة هذا الخائن وقد قيل

أن هذه الطائفة التي سألت النبي ﷺ ذلك وأعانوا الخائن كانوا مسلمين ولم يكونوا أيضاً على يقين من أمر الخائن وسرقته ولكنه لم يكن لهم الحكم جائزاً على اليهودي بالسرقة لأجل وجود الدرع في داره ه فإن قيل كيف يكون الحكم على ظاهر الحال ضلالا إذا كان في الباطن خلافه وإنما على الحاكم الحكم بالظاهر دون الباطن ه قيل له لا يكون الحكم بظاهر الحال ضلال وإنما الضلال إبراء الخائن من غير حقيقة علم فإنما اجتهدوا أن يضلوه عن هذا المعنى ه قوله تعالى [ومن يكسب خطيئة أو إثما] فإنه قد قيل في الفرق بين الخطيئة[1] والإثم أن الخطيئة قد تكون من غير تعمد والإثم ما كان عن عمد فذكرهما جميعاً ليبين حكمهما وأنه سواء كان تعمد أو غير تعمد فإنه إذا رمى به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً إذ غير جائز له رمي غيره بما لا يعلمه منه ه قوله تعالى [لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة] الآية قال أهل اللغة النجوى هو الإسرار فأبان تعالى أنه لا خير في كثير مما يتسارون به إلا أن يكون ذلك أمراً بصدقة أو أمراً بمعروف أو إصلاح بين الناس وكل أعمال البر معروف لاعتراف العقول بها لأن العقول تعترف بالحق من جهة إقرارها به والتزامها له وتنكر الباطل من جهة زجرها عنه وتبريها منه ومن جهة أخرى سمى أعمال البر معروفا وهو أن أهل الفضل والدين يعرفون الخير لملابستهم إياه وعلمهم به ولا يعرفون الشر بمثل معرفتهم بالخير لأنهم لا يلابسونه ولا يعلمون به فسمى أعمال البر معروفا والشر منكراً ه حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا سهل بن بكار قال حدثنا عبد السلام أبو الخليل عن عبيدة الهجيمي قال قال أبو جري[2] جابر بن سليم ركبت قعودي ثم انطلقت إلى مكة فأنخت قعودي بباب المسجد فإذا النبي ﷺ جالس عليه بردان من صوف فيها طرائق حمر فقلت السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك السلام قلت إنا معشر أهل البادية فينا الجفاء فعلمني كلمات ينفعني الله بها فقال أدن ثلاثا فدنوت فقال أعد علي فأعدت عليه فقال اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك بوجه منبسط وأن تفرغ من فضل

---

(١) قوله في الفرق بين الخطيئة إلى آخره ذكر في الكشاف فيه هنا تفسير الخطيئة بالصغيرة والإثم بالكبيرة ه

(٢) قوله أبو جري بضم الجيم وفتح الراء وتشديد الياء مصغراً جابر بن سليم ه

دلوك فى إناء المستسقى وإن امرؤ سبك بما يعلم منك (١) فلا تسبه بما تعلم منه فإن الله جاعل لك أجراً وعليه وزراً ولا تسبن شيئاً مما خولك الله قال أبو جرى والذى ذهب بنفسه ماسببت بعده شيئاً لا شاة ولا بعيراً . وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد ابن محمد المسلم الدقاق قال حدثنا هارون بن معروف قال حدثنا سعيد بن مسلمة عن جعفر عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ اصنع المعروف إلى من هو أهله وإلى من ليس أهله فإن أصبت أهله فهو أهله وإن لم تصب أهله فأنت أهله . وحدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا أبو زكريا يحيى بن محمد الحنائى والحسين بن إسحاق قالا حدثنا شيبان قال حدثنا عيسى بن شعيب قال حدثنا حفص بن سليمان عن يزيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى أمامة قال قال رسول الله ﷺ كل معروف صدقة وأول أهل الجنة دخولا أهل المعروف صنائع المعروف تقى مصارع السوء . وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى وسعيد بن محمد الأعرابى قالا حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان الثورى عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى يعنى عبد الله عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق وأما الصدقة فلها وجوه منها الصدقة بالمال على الفقراء فرضاً تارة ونفلا أخرى ومنها معونة المسلم بالجاه والقول كما روى عن النبى ﷺ أنه قال كل معروف صدقة وقال ﷺ على كل سلامى من ابن آدم صدقة وقال النبى ﷺ أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبى ضمضم قالوا ومن أبو ضمضم قال رجل ممن كان قبلكم كان إذا خرج من بيته قال اللهم أنى قد تصدقت بعرضى على من شتمه فجعل احتماله أذى الناس صدقة بعرضه عليهم . قوله عز وجل [أو إصلاح بين الناس] هو نظير قوله تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما] وقوله [فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين] وقال [فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير] وقال تعالى [إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما] وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن العلاء قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن سالم عن أم الدرداء عن أبى الدرداء قال قال

---

(١) قوله بما يعلم منك ذكره السيوطى فى الجامع الصغير بلفظ هو فيك وفى نسخة شرح عليها المناوى بأمر ليس فيك قال العزيزى وهو أبلغ .

رسول الله ﷺ ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا بلى يا رسول الله قال إصلاح ذات البين وفساد ذات البين الحالقة . وإنما قيد الكلام بشرط فعله ابتغاء مرضاة الله لئلا يتوهم أن من فعله للترأس على الناس والتأمر عليهم يدخل في هذا الوعد قوله تعالى [ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى] الآية فإن مشاقة رسول الله ﷺ مباينته ومعاداته بأن يصير في شق غير الشق الذي هو فيه وكذلك قوله تعالى [إن الذين يحادون الله ورسوله] هو أن يصير في حد غير حد الرسول وهو يعني مباينته في الاعتقاد والديانة وقال [من بعد ما تبين له الهدى] تغليظاً في الزجر عنه وتقبيحاً لحاله وتبيينا للوعيد فيه إذ كان معانداً بعد ظهور الآيات والمعجزات الدالة على صدق الرسول ﷺ وقرن اتباع غير سبيل المؤمنين إلى مباينة الرسول فيما ذكر له من الوعيد فدل على صحة إجماع الأمة لإلحاقه الوعيد بمن اتبع غير سبيلهم وقوله [نوله ما تولى] إخبار عن براءة الله منه وأنه يكله إلى ما تولى من الأوثان واعتضد به ولا يتولى الله نصره ومعونته قوله تعالى [ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام] التبتيك التقطيع يقال بتكه يبتكه تبتيكا والمراد به في هذا الموضع شق أذن البحيرة روى ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي وقوله [ولأمنينهم] يعني والله أعلم أنه يمنيهم طول البقاء في الدنيا ونيل نعيمها ولذاتها ليركنوا إلى ذلك ويحرصوا عليه ويؤثروا الدنيا على الآخرة ويأمرهم أن يشقوا آذان الأنعام ويحرموا على أنفسهم وعلى الناس بذلك أكلها وهي البحيرة التي كانت العرب تحرم أكلها وقوله [ولآمرنهم فليغيرن خلق الله] فإنه روى فيه ثلاثة أوجه أحدها عن ابن عباس رواية إبراهيم ومجاهد والحسن والضحاك والسدي دين الله بتحريم الحلال وتحليل الحرام ويشهد له قوله تعالى [لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم] والثاني ما روى عن أنس وابن عباس رواية شهر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح أنه الخصاء والثالث ما روى عن عبد الله والحسن أنه الوشم وروى قتادة عن الحسن أنه كان لا يرى بأساً بإخصاء الدابة وعن طاوس وعروة مثله وروى عن ابن عمر أنه نهى عن الإخصاء وقال ما أنمى إلا في الذكور وقال ابن عباس إخصاء البهيمة مثلة ثم قرأ [ولآمرنهم فليغيرن خلق الله] وروى عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن إخصاء الجمل قوله تعالى [واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم خليلا] هو نظير قوله [ثم أوحينا

إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وهذا يوجب أن كل ماثبت من ملة إبراهيم عليه السلام فعلينا اتباعه فإن قيل فواجب أن تكون شريعة النبي ﷺ هي شريعة إبراهيم عليه السلام قيل له إن ملة إبراهيم داخلة في ملة النبي ﷺ وفي ملة نبينا ﷺ زيادة على ملة إبراهيم فوجب من أجل ذلك اتباع ملة إبراهيم إذ كانت داخلة في ملة النبي ﷺ فكان متبع ملة النبي ﷺ متبعاً لملة إبراهيم وقيل في الحنيف أنه المستقيم فمن سلك طريق الاستقامة فهو على الحنيفية وإنما قيل للعوج الرجل أحنف تفاؤلا كما قيل للمهلكة مفازة وللديغ سليماً وقوله [واتخذ الله إبراهيم خليلا] فإنه قد قيل فيه وجهان أحدهما الاصطفاء بالمحبة والاختصاص بالأسرار دون من ليس له تلك المنزلة والثاني أنه من الخلة وهي الحاجة فخليل الله المحتاج إليه المنقطع إليه بحوائجه فإذا أريد به الوجه الأول جاز أن يقال إن إبراهيم خليل الله والله تعالى خليل إبراهيم وإذا أريد به الوجه الثاني لم يجز أن يوصف الله بأنه خليل إبراهيم وجاز أن يوصف إبراهيم بأنه خليل الله وقوله تعالى [ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن] قال أبو بكر روى أنها نزلت في اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في صداقها فنهوا أن ينكحوهن أو يبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق . وقوله تعالى [وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء] يعني به ماذكر في أول السورة من قوله تعالى [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء] وقد بيناه في مواضعه والله الموفق .

باب مصالحة المرأة وزوجها

قال الله تعالى [وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً] قيل في معنى النشوز أنه الترفع عليها لبغضه إياها مأخوذ من نشز الأرض وهي المرتفعة وقوله [أو إعراضاً] يعني لموجدة أو أثرة فأباح الله لهما الصلح فروى عن علي وابن عباس أنه أجاز لهما أن يصطلحا على ترك بعض مهرها أو بعض أيامها بأن تجعله لغيرها وقال عمر مااصطلحا عليه من شيء فهو جائز وروى سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال خشيت سودة أن يطلقها النبي ﷺ فقالت يا رسول الله لا تطلقني وامسكني واجعل يومي لعائشة ففعل فنزلت هذه الآية [وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً] الآية فما اصطلحا عليه من شيء فهو جائز وقال هشام

ابن عروة عن أبيه عن عائشة أنها نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد طلاقها ويتزوج غيرها فتقول أمسكني ولا تطلقني ثم تزوج وأنت في حل من النفقة والقسمة لي فذلك قوله تعالى [فلا جناح عليهما] إلى قوله تعالى [والصلح خير] وعن عائشة من طرق كثيرة أن سودة وهبت يومها لعائشة فكان النبي ﷺ يقسم به لها قال أبو بكر فهذه الآية دالة على وجوب القسم بين النساء إذا كان تحته جماعة وعلى وجوب الكون عندها إذا لم تكن عنده إلا واحدة وقضى كعب بن سور بأن لها يوما من أربعة أيام بحضرة عمر فاستحسنه عمر وولاه قضاء البصرة وأباح الله أن تترك حقها من القسم وأن تجعله لغيرها من نسائه وعموم الآية يقتضي جواز اصطلاحهما على ترك المهر والنفقة والقسم وسائر ما يجب لها بحق الزوجية إلا أنه إنما يجوز لها إسقاط ما وجب من النفقة للماضي فأما المستقبل فلا تصح البراءة منه وكذلك لو أبرأت من الوطء لم يصح إبراؤها وكان لها المطالبة بحقها منه وإنما يجوز بطيب نفسها بترك المطالبة بالنفقة وبالكون عندها فأما أن تسقط ذلك في المستقبل بالبراءة منه فلا ولا يجوز أيضاً أن يعطيها عوضاً على ترك حقها من القسم أو الوطء لأن ذلك أكل مال بالباطل أو ذلك حق لا يجوز أخذ العوض عنه لأنه لا يسقط مع وجوب السبب الموجب له وهو عقد النكاح وهو مثل أن تبرىء الرجل من تسليم العبد المهر فلا يصح لوجود ما يوجبه وهو العقد فإن قيل فقد أجاز أصحابنا أن يخلعها على نفقة عدتها فقد أجازوا البراءة من نفقة لم تجب بعد مع وجود السبب الموجب لها وهي العدة قيل له لم يجيزوا البراءة من النفقة ولا فرق بين المختلعة والزوجة في امتناع وقوع البراءة من نفقة لم تجب بعد ولكنه إذا خالعها على نفقة العدة فإنما جعل الجعل مقدار نفقة العدة والجعل في الخلع يجوز فيه هذا المقدار من الجهالة فصار ذلك في ضمانها بعقد الخلع ثم ما يجب لها بعد من نفقة العدة في المستقبل يصير قصاصاً بماله عليها وقد دلت الآية على جواز اصطلاحهما من المهر على ترك جميعه أو بعضه أو على الزيادة عليه لأن الآية لم تفرق بين شيء من ذلك وأجازت الصلح في سائر الوجوه وقوله تعالى [والصلح خير] قال بعض أهل العلم يعني خير من الإعراض والنشوز وقال آخرون من الفرقة وجائز أن يكون عموما في جواز الصلح في سائر الأشياء إلا ما خصه الدليل ويدل على جواز الصلح من إنكار والصلح من

المجهول وقوله تعالى [وأحضرت الأنفس الشح] قال ابن عباس وسعيد بن جبير الشح على أنصبائهن من أزواجهن وأموالهن وقال الحسن تشح نفس كل واحد من الرجل والمرأة بحقه قبل صاحبه والشح البخل وهو الحرص على منع الخير قوله تعالى [ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم] الآية روى عن أبي عبيدة قال يعني المودة وميل الطباع وكذلك روى عن ابن عباس والحسن وقتادة ، وقوله تعالى [فلا تميلوا كل الميل] يعني والله أعلم إظهاره بالفعل حتى ينصرف عنها إلى غيرها يدل عليه قوله [فتذروها كالمعلقة] قال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتادة لا أيم ولا ذات زوج وقد روى قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من كانت له امرأتان يميل مع إحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة وأحد شقيه ساقط وهذا الخبر يدل أيضاً على وجوب القسم بينهما بالعدل وأنه إذا لم يعدل فالفرقة أولى لقوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] فقال تعالى بعد ذكره ما يجب لها من العدل في القسم وترك إظهار الميل عنها إلى غيرها [وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته] تسلية لكل واحد منهما عن الآخر وأن كل واحد منهما سيغنيه الله عن الآخر إذا قصدا الفرقة تخوفاً من ترك حقوق الله التي أوجبها وأخبر أن رزق العباد كلهم على الله وأن ما يجريه منه على أيدي عباده فهو المسبب له والمستحق للحمد عليه وبالله التوفيق .

باب مایجب علی الحاکم من العدل بین الخصوم

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم] الآية روى قابوس عن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس في قوله [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله] قال هو الرجلان يجلسان إلى القاضي فيكون لي القاضي وإعراضه عن الآخر وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله بن مهران الدينوري قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا زهير قال حدثنا عباد بن كثير ابن أبي عبد الله عن عطاء بن يسار عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعده ولا يرفع صوته على أحد الخصمين ما لم يرفع على الآخر قال أبو بكر قوله تعالى [كونوا قوامين بالقسط] فيه

أفاد الأمر بالقيام بالحق والعدل وذلك موجب على كل أحد إنصاف الناس من نفسه فيما يلزمه لهم وإنصاف المظلوم من ظالمه ومنع الظالم من ظلمه لأن جميع ذلك من القيام بالقسط ثم أكد ذلك بقوله [شهداء لله] يعني والله أعلم فيما إذا كان الوصول إلى القسط من طريق الشهادة فتضمن ذلك الأمر بإقامة الشهادة على الظالم المانع من الحق للمظلوم صاحب الحق لاستخراج حقه منه وإيصاله إليه وهو مثل قوله تعالى [ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه] وتضمن أيضاً الأمر بالاعتراف والإقرار لصاحب الحق بحقه بقوله تعالى [ولو على أنفسكم] لأن شهادته على نفسه هو إقراره بما عنده لخصمه فدل ذلك على جواز إقرار المقر على نفسه لغيره وأنه واجب عليه أن يقر إذا طالبه صاحب الحق وقوله تعالى [أو الوالدين والأقربين] فيه أمر بإقامة الشهادة على الوالدين والأقربين ودل على جواز شهادة الإنسان على والديه وعلى سائر أقربائه لأنهم والأجنبيين في هذا الموضع بمنزلة وإن كان الوالدان إذا شهد عليهما أولادهما ربما أوجب ذلك حبسهما وأن ذلك ليس بعقوق ولا يجب أن يمتنع من الشهادة عليهما لكراهتهما لذلك لأن ذلك منع لهما من الظلم وهو نصرة لهما كما قال ﷺ انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فقيل يارسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً قال ترده عن الظلم فذلك نصر منك إياه وهو مثل قوله ﷺ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وهذا يدل على أنه إنما تجب عليه طاعة الأبوين فيما يحل ويجوز وأنه لا يجوز له أن يطيعهما في معصية الله تعالى لأن الله قد أمره بإقامة الشهادة عليهما مع كراهتهما لذلك * وقوله تعالى [إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما] أمر لنا بأن لا ننظر إلى فقر المشهود عليه بذلك إشفاقاً منا عليه فإن الله أولى بحسن النظر لكل أحد من الأغنياء والفقراء وأعلم بمصالح الجميع فعليكم إقامة الشهادة عليهم بما عندكم * وقوله تعالى [فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا] يعني لا تتركوا العدل اتباعاً للهوى والميل إلى الأقرباء وهو نظير قوله تعالى [إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى] وفي ذلك دليل على أن على الشاهد إقامة الشهادة على الذي عليه الحق وإن كان عالماً بفقره وأنه لا يجوز له الامتناع من إقامتها خوفاً من أن يحبسه القاضي لفقد علمه بعدمه * وقوله تعالى [وإن تلووا أو تعرضوا] فإنه يحتمل ما روي عن ابن عباس أنه في القاضي يتقدم إليه الخصمان فيكون

ليه وإعراضه على أحدهما والملى هو الدفع ومنه قوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته يعنى مطله ودفع الطالب عن حقه فإذا أريد به القاضي كان معناه دفعه الخصم عما يجب له من العدل والتسوية ويحتمل أن يريد به الشاهد فى أنه مأمور بإقامة الشهادة وأن لا يدفع صاحب الحق عنها ويمطله بها ويعرض عنه إذا طالبه بإقامتها وليس يمتنع أن يكون أمراً للحاكم والشاهد جميعاً لاحتمال اللفظ لهما فيفيد ذلك الأمر بالتسوية بين الخصوم فى المجلس والنظر والكلام وترك إسرار أحدهما والخلوة به كما روى عن علي كرم الله وجهه قال نهانا رسول الله ﷺ أن نضيف أحد الخصمين دون الآخر ، وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله] قيل فيه يا أيها الذين آمنوا بمن قبل محمد من الأنبياء آمنوا بالله وبمحمد وما أتى به من عند الله لأنهم من حيث آمنوا بالمتقدمين من الأنبياء لما كان معهم من الآيات فقد لزمهم الإيمان بمحمد ﷺ لهذه العلة بعينها ومن جهة أخرى أن فى كتب الأنبياء المتقدمين البشارة بمحمد ﷺ فمن حيث آمنوا بهم وصدقوا بما أخبروا به عن الله تعالى وقد أخبروهم بنبوة محمد ﷺ فعليهم الإيمان به وهم محجوجون بذلك وقيل إنه خطاب للمؤمنين بمحمد ﷺ وأمر لهم بالمداومة على الإيمان والثبات عليه والله أعلم .

باب استتابة المرتد

قال الله تعالى [إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً] قال قتادة يعنى به أهل الكتابين من اليهود والنصارى آمن اليهود بالتوراة ثم كفروا بمخالفتها وكذلك آمنوا بموسى عليه السلام ثم كفروا بمخالفته وآمن النصارى بالإنجيل ثم كفروا بمخالفته وكذلك آمنوا بعيسى عليه السلام ثم كفروا بمخالفته ثم ازدادوا كفراً بمخالفة الفرقان ومحمد ﷺ وقال مجاهد هى فى المنافقين آمنوا ثم ارتدوا ثم ماتوا على كفرهم وقال آخرون هم طائفة من أهل الكتاب قصدت تشكيك أهل الإسلام وكانوا يظهرون الإيمان به والكفر به وقد بين الله أمرهم فى قوله [وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخرهم لعلهم يرجعون] قال أبو بكر هذا يدل على أن المرتد متى تاب تقبل توبته وإن توبة الزنديق مقبولة إذ لم تفرق بين الزنديق وغيره من الكفار وقبول توبته بعد الكفر مرة بعد

أخرى والحكم بإيمانه متى أظهر الإيمان واختلف الفقهاء في استتابة المرتد والزنديق فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر في الأصل لا يقتل المرتد حتى يستتاب ومن قتل مرتداً قبل أن يستتاب فلا ضمان عليه وذكر بشر بن الوليد عن أبي يوسف في الزنديق الذي يظهر الإيمان قال أبو حنيفة استتيبه كالمرتد فإن أسلم خليت سبيله وإن أبي قتلته وقال أبو يوسف كذلك زمانا فلما رأى مايصنع الزنادقة ويعودون قال أرى إذا أتيت بزنديق آمر بضرب عنقه ولا أستتيبه فإن تاب قبل أن أقتله خليته وذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف قال إذا زعم الزنديق أنه قد تاب حبسته حتى أعلم توبته وذكر محمد في السير عن أبي يوسف عن أبي حنيفة إن المرتد يعرض عليه السلام فإن أسلم وإلا قتل مكانه إلا أن يطلب أن يؤجل فإن طلب ذلك أجل ثلاثة أيام ولم يحك خلافاً ه قال أبو جعفر الطحاوى وحدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف في نوادر ذكرها عنه أدخلها في أماليه عليهم قال قال أبو حنيفة أقتل الزنديق سراً فإن توبته لا تعرف ولم يحك أبو يوسف خلافه وقال ابن القاسم عن مالك المرتد يعرض عليه الإسلام ثلاثاً فإن أسلم وإلا قتل وإن ارتد سراً قتل ولم يستتب كما يقتل الزنادقة وإنما يستتاب من أظهر دينه الذي ارتد إليه قال مالك يقتل الزنادقة ولا يستتابون فقيل لمالك فكيف يستتاب القدرية قال يقال لهم اتركوا ما أنتم عليه فإن فعلوا وإلا قتلوا وإن أقر القدرية بالعلم لم يقتلوا ه وروى مالك عن زيد بن أسلم قال قال النبي ﷺ من غير دينه فاضربوا عنقه قال مالك هذا فيمن ترك الإسلام ولم يقر به لا فيمن خرج من اليهودية إلى النصرانية ولا من النصرانية إلى اليهودية قال مالك وإذا رجع المرتد إلى الإسلام فلا ضرب عليه وحسن أن يترك المرتد ثلاثة أيام ويعجبني وقال الحسن بن صالح يستتاب المرتد وإن تاب مائة مرة وقال الليث الناس لا يستتيبون من ولد في الإسلام إذا شهد عليه بالردة ولكنه يقتل تاب من ذلك أو لم يتب إذا قامت البينة العادلة وقال الشافعي يستتاب المرتد ظاهراً والزنديق وإن لم يتب قتل وفي الاستتابة ثلاثاً قولان أحدهما حديث عمر والآخر أنه لا يؤخر لأن النبي ﷺ لم يأمر فيه بأناة وهذا ظاهر الخبر قال أبو بكر روى سفيان عن جابر عن الشعبي قال يستتاب المرتد ثلاثاً ثم قرأ [إن الذين آمنوا ثم كفروا] الآية وروى

عن عمر أنه أمر باستتابته ثلاثاً وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال من بدل دينه فاقتلوه ولم يذكر فيه استتابته إلا أنه يجوز أن يكون محمولا على أنه قد استحق القتل وذلك لا يمنع دعاءه إلى الإسلام والتوبة لقوله تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة] الآية وقال تعالى [قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني] فأمر بالدعاء إلى دين الله تعالى ولم يفرق بين المرتد وبين غيره فظاهره يقتضي دعاء المرتد إلى الإسلام كدعاء سائر الكفار ودعاؤه إلى الإسلام هو الاستتابة وقال تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وقد تضمن ذلك الدعاء إلى الإيمان ويحتج بذلك أيضاً في استتابة الزنديق لاقتضاء عموم اللفظ له وكذلك قوله [إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا] لم يفرق فيه بين الزنديق وغيره فظاهره يقتضي قبول إسلامه فإن قيل قوله تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] لا دلالة فيه على زوال القتل عنه لأنا نقول هو مغفور له ذنوبه ويجب مع ذلك قتله كما يقتل الزاني المحصن وإن كان تائباً ويقتل قاتل النفس مع التوبة ـ قيل له قوله تعالى [إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] يقتضي غفران ذنوبه وقبول توبته لو لم تكن مقبولة لما كانت ذنوبه مغفورة وفي ذلك دليل على صحة استتابته وقبولها منه في أحكام الدنيا والآخرة وأيضاً فإن قتل الكافر إنما هو مستحق بإقامته على الكفر فإذا انتقل عنه إلى الإيمان فقد زال المعنى الذي من أجله وجب قتله وعاد إلى حظر دمه ألا ترى أن المرتد ظاهراً متى أظهر الإسلام حقن دمه كذلك الزنديق وقد روى عن ابن عباس في المرتد الذي لحق بمكة وكتب إلى قومه سلوا رسول الله ﷺ هل لي من توبة فأنزل الله [كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم ـ إلى قوله تعالى ـ إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا] فكتبوا بها إليه فرجع فأسلم فحكم له بالتوبة بما ظهر من قوله فوجب استعمال ذلك والحكم له بما يظهر منه دون ما في قلبه ـ وقول من قال إني لا أعرف توبته إذا كفر سراً فإنا لا نؤاخذ باعتبار حقيقة اعتقاده لأن ذلك لا نصل إليه وقد حظر الله علينا الحكم بالظن بقوله تعالى [اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم] وقال النبي ﷺ إياكم والظن فإنه أكذب الحديث وقال تعالى [ولا تقف ما ليس لك به علم] وقال [إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن] ومعلوم أنه لم يرد حقيقة العلم بضمائرهن

واعتقادهن وإنما أراد ما ظهر من إيمانهن بالقول وجعل ذلك علماً فدل على أنه لا اعتبار بالضمير في أحكام الدنيا وإنما الاعتبار بما يظهر من القول وقال تعالى [ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً] وذلك عموم في جميع الكفار وقال النبي ﷺ لأسامة ابن زيد حين قتل الرجل الذي قال لا إله إلا الله فقال إنما قالها متعوذاً قال هلا شققت عن قلبه * وروى الثوري عن أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب أنه أتى عبد الله فقال ما بيني وبين أحد من العرب أحنة وأني مررت بمسجد بني حنيفة فإذا هم يؤمنون بمسيلمة فأرسل إليهم عبد الله فجاء بهم واستتابهم غير ابن النواحة قال له سمعت رسول الله ﷺ يقول لولا أنك رسول لضربت عنقك فأنت اليوم لست برسول أين ما كنت تظهر من الإسلام قال كنت أتقيكم به فأمر به قرظة بن كعب فضرب عنقه بالسوق ثم قال من أراد أن ينظر إلى ابن النواحة قتيلا بالسوق فهذا مما يحتج به من لم يقبل توبة الزنديق وذلك لأنه استتاب القوم وقد كانوا مظهرين لكفرهم وأما ابن النواحة فلم يستتبه لأنه أقر أنه كان مسراً للكفر مظهراً للإيمان على وجه التقية وقد كان قتله إياه بحضرة الصحابة لأن في الحديث أنه شاور الصحابة فيهم وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله قال أخذ بالكوفة رجال يؤمنون بمسيلمة الكذاب فكتب فيهم إلى عثمان فكتب عثمان أعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ﷺ فمن قالها وتبرأ من دين مسيلمة فلا تقتلوه ومن لزم دين مسيلمة فاقتله فقبلها رجال منهم ولزم دين مسيلمة رجال فقتلوا * قوله تعالى [بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليما الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين] قيل في معنى قوله [أولياء من دون المؤمنين] أنهم اتخذوهم أنصاراً واعتضاداً لتوهمهم أن لهم القوة والمنعة بعداوتهم للمسلمين بالمخالفة جهلا منهم بدين الله وهذا من صفة المنافقين المذكورين في الآية وهذا يدل على أنه غير جائز للمؤمنين الاستنصار بالكفار على غيرهم من الكفار إذ كانوا متى غلبوا كان حكم الكفر هو الغالب وبذلك قال أصحابنا * وقوله [أيبتغون عندهم العزة] يدل على صحة هذا الاعتبار وأن الاستعانة بالكفار لا تجوز إذ كانوا متى غلبوا كان الغلبة والظهور للكفار وكان حكم الكفر هو الغالب * فإن قيل إذا كانت الآية في شأن المنافقين وهم كفار فكيف يجوز الاستدلال به على المؤمنين قيل له لأنه قد ثبت أن هذا الفعل محظور فلا يختلف

حكمه بعد ذلك أن يكون من المؤمنين أو من غيرهم لأن الله تعالى متى ذم قوما على فعل فذلك الفعل قبيح لا يجوز لأحد من الناس فعله إلا أن تقوم الدلالة عليه وقيل إن أصل العزة هو الشدة ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة عزاز وقيل قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه ومنه قول القائل عز على كذا إذا اشتد عليه وعز الشيء إذا قل لأنه يشتد مطلبه وعازه فى الأمر إذا شاده فيه وشاة عزوز إذا كانت تحلب بشدة لضيق أحاليلها والعزة القوة منقولة عن الشدة والعزيز القوى المنيع فتضمنت الآية النهى عن اتخاذ الكفار أولياء وأنصار أو الاعتزاز بهم والالتجاء إليهم للتعزز بهم * وقد حدثنا من لا أتهم قال حدثنا عبد الله بن إسحاق بن إبراهيم الدورى قال حدثنا يعقوب بن حميد ابن كاسب قال حدثنا عبد الله بن عبد الله الأموى عن الحسن بن الحر عن يعقوب بن عتبة عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ أنه قال من اعتز بالعبيد أذله الله تعالى وهذا محمول على معنى الآية فيمن اعتز بالكفار والفساق ونحوهم فأما أن يعتز بالمؤمنين فذلك غير مذموم قال الله تعالى [ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين] وقوله تعالى [أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً] تأكيد للنهى عن الاعتزاز بالكفار وإخبار بأن العزة لله دونهم وذلك منصرف على وجوه أحدها امتناع إطلاق العزة لله عز وجل لأنه لا يعتد بعزة أحد مع عزته لصغرها واحتقارها فى صفة عزته والآخر أنه المقوى لمن له القوة من جميع خلقه فجميع العزة له إذ كان عزيزاً لنفسه معزاً لكل من نسب إليه شيء من العزة والآخر أن الكفار أذلاء فى حكم الله فانتفت عنهم صفة العزة وكانت لله ومن جعلها له فى الحكم وهم المؤمنون فالكفار وإن حصل لهم ضرب من القوة والمنعة فغير مستحق لإطلاق اسم العزة لهم * قوله تعالى [وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها] فيه نهى عن مجالسة من يظهر الكفر والاستهزاء بآيات الله فقال تعالى [فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره] وحتى ههنا تحتمل معنيين أحدهما أنها تصير غاية لحظر القعود معهم حتى إذا تركوا إظهار الكفر والاستهزاء بآيات الله زال الحظر عن مجالستهم والثانى أنهم كانوا إذا رأوا هؤلاء أظهروا الكفر والاستهزاء بآيات الله فقال لا تقعدوا معهم لئلا يظهروا ذلك ويزدادوا كفراً واستهزاء بمجالستكم لهم والأول أظهر وروى عن الحسن أن ما اقتضته الآية من

إباحة المجالسة إذا خاضوا في حديث غيره منسوخ بقوله [فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين] قيل إنه يعني مشركي العرب وقيل أراد به المنافقين الذين ذكروا في هذه الآية وقيل بل هي عامة في سائر الظالمين * وقوله [إنكم إذاً مثلهم] قد قيل فيه وجهان أحدهما في العصيان وإن لم تبلغ معصيتهم منزلة الكفر والثاني إنكم مثلهم في الرضى بحالهم في ظاهر أمركم والرضى بالكفر والاستهزاء بآيات الله تعالى كفر ولكن من قعد معهم ساخطاً لتلك الحال منهم لم يكفر وإن كان غير موسع عليه في القعود معهم وفي هذه الآية دلالة على وجوب إنكار المنكر على فاعله وأن من إنكاره إظهار الكراهة إذا لم يمكنه إزالته وترك مجالسة فاعله والقيام عنه حتى ينتهي ويصير إلى حال غيرها فإن قيل فهل يلزم من كان بحضرته منكر أن يتباعد عنه وأن يصير بحيث لا يراه ولا يسمعه قيل له قد قيل في هذا أنه ينبغي له أن يفعل ذلك إذا لم يكن في تباعده وترك سماعه ترك الحق عليه من نحو ترك الصلاة في الجماعة لأجل ما يسمع من صوت الغناء والملاهي وترك حضور الجنازة لما معها من النوح وترك حضور الوليمة لما هناك من اللهو واللعب فإذا لم يكن هناك شيء من ذلك فالتباعد عنهم أولى وإذا كان هناك حق يقوم به ولم يلتفت إلى ما هناك من المنكر وقام بما هو مندوب إليه من حق بعد إظهاره لإنكاره وكراهته وقال قائلون إنما نهى الله عن مجالسة هؤلاء المنافقين ومن يظهر الكفر والاستهزاء بآيات الله لأن في مجالستهم تأنيساً لهم ومشاركتهم فيما يجري في مجلسهم وقد قال أبو حنيفة في رجل يكون في الوليمة فيحضر هناك اللهو واللعب أنه لا ينبغي له أن يخرج وقال لقد ابتليت به مرة وروى عن الحسن أنه حضر هو وابن سيرين جنازة وهناك نوح فانصرف ابن سيرين فذكر ذلك للحسن فقال إنا كنا متى رأينا باطلاً وتركنا حقاً أسرع ذلك في ديننا لم نرجع وإنما لم ينصرف لأن شهود الجنازة حق قد ندب إليه وأمر به فلا يتركه لأجل معصية غيره وكذلك حضور الوليمة قد ندب إليها النبي ﷺ فلم يجز أن يترك لأجل المنكر الذي يفعله غيره إذا كان كارهاً له وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عبد الله الغداني قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن نافع قال سمع ابن عمر مزماراً فوضع أصبعيه في أذنيه ونأى عن الطريق وقال لي يا نافع هل تسمع شيئاً فقلت لا فرفع أصبعيه من أذنيه وقال كنت مع النبي ﷺ فسمع

مثل هذا فصنع مثل هذا وهذا هو الاختيار لئلا تساكنه نفسه ولا تعتاد سماعه فيهون عنده أمره فأما أن يكون واجباً فلا قوله تعالى [ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا] روى عن علي وابن عباس قالا سبيلا في الآخرة وعن السدي ولن يجعل الله لهم عليهم حجة يعني فيما فعلوا بهم من قتلهم وإخراجهم من ديارهم فهم في ذلك ظالمون لا حجة لهم فيه ويحتج بظاهره في وقوع الفرقة بين الزوجين بردة الزوج لأن عقد النكاح يثبت عليها للزوج سبيلا في إمساكها في بيته وتأديبها ومنعها من الخروج وعليها طاعته فيما يقتضيه عقد النكاح كما قال تعالى [الرجال قوامون على النساء] فاقتضى قوله تعالى [ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا] وقوع الفرقة بردة الزوج وزوال سبيله عليها لأنه ما دام النكاح باقياً فحقوقه ثابتة وسبيله باق عليها ، فإن قيل إنما قال [على المؤمنين] فلا تدخل النساء فيه ، قيل له إطلاق لفظ التذكير يشتمل على المؤنث والمذكر كقوله [إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] وقد أريد به الرجال والنساء وكذلك قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله] ونحوه من الألفاظ ويحتج بظاهره أيضاً في الكافر الذمي إذا أسلمت امرأته أنه يفرق بينهما إن لم يسلم وفي الحربي كذلك أيضاً فإنه لا يجوز إقرارها تحته أبداً ويحتج به أصحاب الشافعي في إبطال شرى الذمي للعبد المسلم لأنه بالملك يستحق السبيل عليه وليس ذلك كما قالوا لأن الشرى ليس هو المنفي بالآية لأن الشرى ليس هو الملك والملك إنما يتعقب الشرى وحينئذ يملك السبيل عليه فإذاً ليس في الآية نفي الشرى وإنما فيها نفي السبيل ، فإن قيل إذا كان الشرى هو المؤدي إلى حصول السبيل وجب أن يكون منتفياً كما كان السبيل منتفياً قيل له ليس الأمر كذلك لأنه ليس يمتنع أن يكون السبيل عليه منتفياً ويكون الشرى المؤدي إلى حصول السبيل جائزاً وإنما أردت نفي الشرى بالآية نفسها فإن ضممت إلى الآية معنى آخر في نفي الشرى فقد عدلت عن الاحتجاج بها وثبت بذلك أن الآية غير مانعة صحة الشرى وأيضاً فإنه لا يستحق بصحة الشرى السبيل عليه لأنه ممنوع من استخدامه والتصرف فيه إلا بالبيع وإخراجه عن ملكه فلم يحصل له ههنا سبيل عليه وقوله تعالى [إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم] قيل فيه وجهان أحدهما يخادعون نبي الله والمؤمنين بما يظهرون من الإيمان لحقن دمائهم ومشاركة المسلمين في غنائمهم والله تعالى يخادعهم بالعقاب على خداعهم فسمى الجزاء

على الفعل باسمه على مزاوجة الكلام كقوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] والآخر أنهم يعملون عمل المخادع لمالكه بما يظهرون من الإيمان ويبطنون خلافه وهو يمص عمل المخادع بما أمر به من قبول إيمانهم من علمهم بأن الله عليم بما يبطنون من كفرهم . وقوله تعالى [ولا يذكرون الله إلا قليلا] قيل فيه إنما سماه قليلا لأنه لغير وجهه فهو قليل فى المعنى وإن كثر الفعل منهم وقال قتادة إنما سماه قليلا لأنه على وجه الرياء فهو حقير غير متقبل منهم بل هو وبال عليهم وقيل إنه أراد إلا يسيراً من الذكر نحو مايظهرونه للناس دون ما أمروا به من ذكر الله فى كل حال أمر به المؤمنين فى قوله تعالى [فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم] وأخبر أيضاً أنهم يقومون إلى الصلاة كسالى مراآة للناس والكسل هو التثاقل عن الشيء المشقة فيه مع ضعف الدواعى إليه فلما لم يكونوا معتقدين للإيمان لم يكن لهم داع إلى الصلاة إلا مراآة للناس خوفاً منهم .

قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين] فإن الولى هو الذى يتولى صاحبه بما يجعل له من النصرة والمعونة على أمره والمؤمن ولى الله بما يتولى من إخلاص طاعته والله ولى المؤمنين بما يتولى من جزائهم على طاعته واقتضت الآية النهى عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون إليهم والثقة بهم وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه ولداً كان أو غيره ويدل على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة فى الأمور التى تتعلق بها التصرف والولاية وهو نظير قوله [لا تتخذوا بطانة من دونكم] وقد كره أصحابنا توكيل الذمى فى الشرى والبيع ودفع المال إليه مضاربة وهذه الآية دالة على صحة هذا القول . قوله تعالى [وأخلصوا دينهم لله] يدل على أن كل ما كان من أمر الدين على منهاج القرب فسبيله أن يكون خالصاً لله سالماً من شوب الرياء أو طلب عرض من الدنيا أو ما يحبطه من المعاصى وهذا يدل على امتناع جواز أخذ شىء من أعراض الدنيا على ما سبيله أن لا يفعل إلا على وجه القربة من نحو الصلاة والأذان والحج . قوله عز وجل [لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم] قال ابن عباس وقتادة إلا أن يدعو على ظالمه وعن مجاهد رواية إلا أن يخبر بظلم ظالمه له وقال الحسن والسدى إلا أن ينتصر من ظالمه وذكر الفرات بن سليمان قال سئل عبد الكريم عن قول الله [لا يحب الله الجهر

بالسوء من القول إلا من ظلم] قال هو الرجل يشتمك فتشتمه ولكن إن افترى عليك فلا تفتري عليه وهو مثل قوله [ولمن انتصر بعد ظلمه] وروى ابن عيينة عن أبي نجيح عن إبراهيم بن أبي بكر عن مجاهد في قوله [لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم] قال ذاك في الضيافة إذا جئت الرجل فلم يضفك فقد رخص أن تقول فيه * قال أبو بكر إن كان التأويل كما ذكر فقد يجوز أن يكون ذلك في وقت كانت الضيافة واجبة وقد روي عن النبي ﷺ الضيافة ثلاثة أيام فما زاد فهو صدقة وجائز أن يكون فيمن لا يجد ما يأكل فيستضيف غيره فلا يضيفه فهذا مذموم يجوز أن يشكى وفي هذه الآية دلالة على وجوب الإنكار على من تكلم بسوء فيمن كان ظاهره الستر والصلاح لأن الله تعالى قد أخبر أنه لا يحب ذلك وما لا يحبه فهو الذي لا يريده فعلينا أن نكرهه وننكره وقال [إلا من ظلم] فما لم يظهر لنا ظلمه فعلينا إنكار سوء القول فيه * وقوله تعالى [فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم] قال قتادة عوقبوا على ظلمهم وبغيهم بتحريم أشياء عليهم وفي ذلك دليل على جواز تغليظ المحنة عليهم بالتحريم الشرعي عقوبة لهم على ظلمهم لأن الله تعالى قد أخبر في هذه الآية أنه حرم عليهم طيبات بظلمهم وصدهم عن سبيل الله والذي حرم عليهم ما بينه تعالى في قوله [وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم] وقوله [وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل] يدل على أن الكفار مخاطبون بالشرائع مكلفون بها مستحقون للعقاب على تركها لأن الله تعالى قد ذمهم على أكل الربا وأخبر أنه عاقبهم عليه * قوله تعالى [لكن الراسخون في العلم منهم] روي عن قتادة أن لكن ههنا استثناء وقيل أن لا ولكن قد تتفقان في الإيجاب بعد النفي أو النفي بعد الإيجاب وتطلق إلا ويراد بها لكن كقوله تعالى [وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ] ومعناه لكن إن قتله خطأ فتحرير رقبة فأقيمت إلا في هذا الموضع مقام لكن وتنفصل لكن من إلا بأن إلا لإخراج بعض من كل ولكن قد تكون بعد الواحد نحو قولك ما جاءني زيد لكن عمرو وحقيقة لكن الاستدراك ولا للتخصيص قوله تعالى [يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم] روي عن الحسن أنه خطاب لليهود والنصارى لأن النصارى غلت

فى المسيح فجاوزوا به منزلة الأنبياء حتى اتخذوه إلها واليهود غلت فيه فجعلوه لغير رشدة فغلا الفريقان جميعاً فى أمره والغلو فى الدين هو مجاوزة حد الحق فيه وروى عن ابن عباس أن النبي ﷺ سأله أن يناوله حصيات لرمى الجمار قال فناولته إياها مثل حصا الخذف(١) فجعل يقلبهن بيده ويقول بمثلهن بمثلهن إياكم والغلو فى الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو فى دينهم ولذلك قيل دين الله بين المقصر والغالى * قوله تعالى [وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه] قيل فى وصف المسيح بأنه كلمة الله ثلاثة أوجه أحدها ماروى عن الحسن وقتادة أنه كان عيسى بكلمة الله وهو قوله [كن فيكون] لا على سبيل ما أجرى العادة به من حدوثه من الذكر والأنثى جميعاً والثانى أنه يهتدى به كما يهتدى بكلمة الله والثالث ما تقدم من البشارة به فى الكتب المتقدمة التى أنزلها الله تعالى على أنبيائه * وأما قوله تعالى [وروح منه] فلأنه كان بنفخة جبريل بإذن الله والنفخ يسمى روحا كقول ذى الرمة :

فقلت له ارفعها إليك وأحيها   بروحك واقتته لها قيتة قدرا

أى بنفخك وقيل إنما سماه روحا لأنه يحيي الناس به كما يحيون بالأرواح ولهذا المعنى سمى القرآن روحا فى قوله [وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا] وقيل لأنه روح من الأرواح كسائر أرواح الناس وأضافه الله تعالى إليه تشريفاً له كما يقال بيت الله وسماء الله * قوله [يبين الله لكم أن تضلوا] قيل فيه إنه بمعنى لئلا تضلوا فحذف لا كما تحذف مع القسم فى قولك والله أبرح قاعداً أى لا أبرح قال الشاعر :

تالله يبقى على الأيام ذو حيد(٢)

معناه لا يبقى وقيل يبين الله لكم كراهة أن تضلوا كقوله [واسئل القرية] يعنى أهل القرية .

سورة المائدة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود] روى عن ابن عباس ومجاهد ومطرف

---

(١) قوله الخذف بالخاء والذال المعجمتين هو أن تجعل حصاة أو نواة بين السبابتين وترمى بها كما ذكره فى النهاية .
(٢) قوله ذو حيد هو الثور الوحشي والحيد بكسر وفتح جمع حيدة بفتح وسكون وهو ما التوى من القرن .

والربيع والضحاك والسدى وابن جريج والثورى قالوا العقود فى هذا الموضع أراد بها العهود وروى معمر عن قتادة قال هى عقود الجاهلية الحلف وروى جبير بن مطعم عن النبى ﷺ أنه قال لا حلف فى الإسلام وأما حلف الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة وروى ابن عيينة عن عاصم الأحول قال سمعت أنس بن مالك يقول حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار فى دارنا فقيل له قد قال رسول الله ﷺ لا حلف فى الإسلام وما كان فى الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة فقال حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار فى دارنا قال ابن عيينة إنما آخى بين المهاجرين والأنصار قال أبو بكر قال الله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] فلم يختلف المفسرون أنهم فى أول الإسلام قد كانوا يتوارثون بالحلف دون النسب وهو معنى قوله [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] إلى أن جعل الله ذوى الأرحام أولى من الحليف بقوله [وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين] فقد كان حلف الإسلام على التناصر والتوارث ثابتاً صحيحاً وأما قوله لا حلف فى الإسلام فإنه جائز أن يريد به الحلف على الوجوه التى كان عليها الحلف فى الجاهلية وكان هذا القول منه بعد نسخ التوارث بالحلف وقد كان حلف الجاهلية على وجوه منها الحلف فى التناصر فيقول أحدهما لصاحبه إذا حالفه دمى دمك وهدمى هدمك وترثنى وأرثك فيتعاقدان الحلف على أن ينصر كل واحد منهم صاحبه فيدفع عنه ويحميه بحق كان ذلك أو بباطل ومثله لا يجوز فى الإسلام لأنه لا يجوز أن يتعاقدا الحلف على أن ينصره على الباطل ولا أن يزوى ميراثه عن ذى أرحامه ويجعله لحليفه فهذا أحد وجوه الحلف الذى لا يجوز مثله فى الإسلام وقد كانوا يتعاقدون الحلف للحماية والدفع وكانوا يدفعون إلى ضرورة لأنهم كانوا نشراً لا سلطان عليهم ينصف المظلوم من الظالم ويمنع القوى عن الضعيف فكانت الضرورة تؤديهم إلى التحالف فيمتنع به بعضهم من بعض وكان ذلك معظم ما يراد الحلف من أجله ومن أجل ذلك كانوا يحتاجون إلى الجوار وهو أن يجير الرجل أو الجماعة أو العير على قبيلة ويؤمنهم فلا ينداه[1] مكروه منهم فجائز أن يكون أراد بقوله لا حلف فى الإسلام هذا الضرب من الحلف وكانوا يحتاجون إلى الحلف فى أول الإسلام

---

(١) قوله فلا ينداه مضارع ندى من باب تعب يقال ما نديني من فلان مكروه أي ما أصابني .

لكثرة أعدائهم من سائر المشركين ومن يهود المدينة ومن المنافقين فلما أعز الله الإسلام وكثر أهله وامتنعوا بأنفسهم وظهروا على أعدائهم أخبر النبي ﷺ باستغنائهم عن التحالف لأنهم قد صاروا كلهم يداً واحدة على أعدائهم من الكفار بما أوجب الله عليهم من التناصر والموالاة بقوله تعالى [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] وقال النبي ﷺ المؤمنون يد على من سواهم وقال ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن إخلاص العمل لله والنصيحة لولاة الأمر ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم فزال التناصر بالحلف وزال الجوار ولذلك قال النبي ﷺ لعدي بن حاتم ولعلك أن تعيش حتى ترى المرأة تخرج من القادسية إلى اليمن بغير جوار ولذلك قال النبي ﷺ لا حلف في الإسلام وأما قوله وما كان من حلف في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة فإنما يعني به الوفاء بالعهد مما هو يجوز في العقول مستحسن فيها نحو الحلف الذي عقده الزبير بن عبد المطلب قال النبي ﷺ ما أحب أن لي بحلف حضرته حمر النعم في دار ابن جدعان وإني أغدر به هاشم وزهرة وتيم تحالفوا أن يكونوا مع المظلوم ما بل بحر صوفه ولو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت وهو حلف الفضول وقيل إن الحلف كان على منع المظلوم وعلى التأسي في المعاش فأخبر النبي ﷺ أنه حضر هذا الحلف قبل النبوة وأنه لو دعي إلى مثله في الإسلام لأجاب لأن الله تعالى قد أمر المؤمنين بذلك وهو شيء مستحسن في العقول بل واجب فيها قبل ورود الشرع فعلمنا أن قوله لا حلف في الإسلام إنما أراد به الذي لا تجوزه العقول ولا تبيحه الشريعة وقد روي عنه ﷺ أنه قال حضرت حلف المطيبين وأنا غلام وما أحب أن أنكثه وأن لي حمر النعم وقد كان حلف المطيبين بين قريش على أن يدفعوا عن الحرم من أراد انتهاك حرمته بالقتال فيه وأما قوله وما كان في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة فهو نحو حلف المطيبين وحلف الفضول وكل ما يلزم الوفاء به من المعاقدة دون ما كان منه معصية لا تجوزه الشريعة والعقد في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل إذا شددته واليمين على المستقبل تسمى عقداً قال الله تعالى [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان] والحلف يسمى عقداً قال الله تعالى [والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] وقال أبو عبيدة في قوله [أوفوا بالعقود] قال هي العهود والأيمان وروى عن

جابر فى قوله [أوفوا بالعقود] قال هى عقدة النكاح والبيع والحلف والعهد وزاد زيد ابن أسلم من قبله وعقد الشركة وعقد اليمين وروى وكيع عن موسى بن عبيدة عن أخيه عبد الله بن عبيدة قال العقود ستة عقد الأيمان وعقد النكاح وعقدة العهد وعقدة الشرى والبيع وعقدة الحلف قال أبو بكر العقد مايعقده العاقد على أمر يفعله هو أو يعقد على غيره فعله على وجه إلزامه إياه لأن العقد إذا كان فى أصل اللغة الشد ثم نقل إلى الأيمان والعقود عقود المبايعات ونحوها فإنما أريد به إلزام الوفاء بما ذكره وإيجابه عليه وهذا إنما يتناول منه ماكان منتظراً مراعى فى المستقبل من الأوقات فيسمى البيع والنكاح والإجارة وسائر عقود المعاوضات عقوداً لأن كل واحد منهما قد ألزم نفسه التمام عليه والوفاء به وسمى اليمين على المستقبل عقداً لأن الحالف قد ألزم نفسه الوفاء بما حلف عليه من فعل أو ترك والشركة والمضاربة ونحوها تسمى أيضاً عقوداً لما وصفنا من اقتضائه الوفاء بما شرطه على كل واحد من الربح والعمل لصاحبه وألزمه نفسه وكذلك العهد والأمان لأن معطيها قد ألزم نفسه الوفاء بها وكذلك كل شرط شرطه إنسان على نفسه فى شيء يفعله فى المستقبل فهو عقد وكذلك النذور وإيجاب القرب وما جرى مجرى ذلك وما لا تعلق له بمعنى فى المستقبل ينتظر وقوعه وإنما هو على شيء ماض قد وقع فإنه لا يسمى عقداً ألا ترى أن من طلق امرأته فإنه لا يسمى طلاقه عقداً ولو قال لها إذا دخلت الدار فأنت طالق كان ذلك عقداً ليمين ولو قال والله لقد دخلت الدار أمس لم يكن عاقداً لشيء ولو قال لأدخلنها غداً كان عاقداً ويدلك على ذلك أنه لا يصح إيجابه فى الماضى ويصح فى المستقبل لو قال على أن أدخل الدار أمس كان لغواً من الكلام مستحيلا ولو قال على أن أدخلها غداً كان إيجاباً مفعولا فالعقد مايلزم به حكم فى المستقبل واليمين على المستقبل إنما كانت عقداً لأن الحالف قد أكد على نفسه أن يفعل ماحلف عليه بذلك وذلك معدوم فى الماضى ألا ترى أن من قال والله لأكلمن زيداً فهو مؤكد على نفسه بذلك كلامه وكذلك لو قال والله لا كلمت زيداً كان مؤكداً به نفى كلامه ملزماً نفسه به ما حلف عليه من نفى أو إثبات فسمى من أجل التأكيد الذى فى اللفظ عقداً تشبيهاً بعقد الحبل الذى هو يبده والإستيثاق به ومن أجله كان النذر عقداً ويميناً لأن الناذر ملزم نفسه مانذره ومؤكد على نفسه ماندره ومؤكد على نفسه أن يفعله أو يتركه

ومتى صرف الخبر إلى الماضى لم يكن ذلك عقداً كما لا يكون ذلك إيجاباً وإلزاماً ونذراً وهـــذا يبين معنى ما ذكرنا من العقد على وجه التأكيد والإلزام . ومما يدل على أن العقد هو ما تعلق بمعنى مستقبل دون الماضى أن ضد العقد هو الحل ومعلوم أن ما قد وقع لا يتوهم له حل عما وقع عليه بل يستحيل ذلك فيه فلما لم يكن الحل ضداً لما وقع فى الماضى علم أنه ليس بعقد لأنه لو كان عقداً لكان له ضد من الحل يوصف به كالعقد على المستقبل . فإن قيل قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وأنت إذا جاء غد هو عقد ولا يلحقه الانتقاض والفسخ . قيل له جائز أن لا يقع ذلك بموتها قبل وجود الشرط فهو مما يوصف بضده من الحل ولذلك قال أبو حنيفة فيمن قال إن لم أشرب الماء الذى فى هذا الكوز فعبدى حر وليس فى الكوز ماء أن يمينه لا تنعقد ولم يكن ذلك عقداً لأنه ليس له نقيض من الحل ولو قال إن لم أصعد السماء فعبدى حر حنث بعد انعقاد يمينه لأن لهذا العقد نقيضاً من الحل وإن كنا قد علمنا أنه لا يبر فيه لأنه عقد اليمين على معنى متوهم معقول إذ كان صعود السماء معنى متوهما معقولا وكذلك تركه معقول جائز وشرب ما ليس بموجود مستحيل توهمه فلم يكن ذلك عقداً . وقد اشتمل قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود] على إلزام الوفاء بالعهود والذمم التى نعقدها لأهل الحرب وأهل الذمة والخوارج وغيرهم من سائر الناس وعلى إلزام الوفاء بالنذور والأيمان وهو نظير قوله تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها] وقوله تعالى [وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم] وعهد الله تعالى أوامره ونواهيه وقد روى عن ابن عباس فى قوله تعالى [أوفوا بالعقود] أى بعقود الله فيما حرم وحلل . وعن الحسن قال يعنى عقود الدين واقتضى أيضاً الوفاء بعقود البياعات والإجارات والنكاحات وجميع ما يتناوله اسم العقود فمتى اختلفنا فى جواز عقد أو فساده وفى صحة نذر ولزومه صح الاحتجاج بقوله تعالى [أوفوا بالعقود] لاقتضاء عمومه جواز جميعها من الكفالات والإجارات والبيوع وغيرها ويجوز الاحتجاج به فى جواز الكفالة بالنفس وبالمال وجواز تعلقها على الأخطار لأن الآية لم تفرق بين شىء منها وقوله ﷺ المسلمون عند شروطهم فى معنى قول الله تعالى [أوفوا بالعقود] وهو عموم فى إيجاب الوفاء بجميع ما يشرط الإنسان على نفسه ما لم تقم دلالة

تخصصه ، فإن قيل هل يجب على كل من عقد على نفسه يميناً أو نذراً أو شرطاً لغيره الوفاء بشرطه ويكون عقده لذلك على نفسه يلزمه ماشرطه وأوجبه قيل له أما النذور فهي على ثلاثة أنحاء منها نذر قربة فيصير واجباً بنذره بعد أن كان فعله قربة غير واجب لقوله تعالى [أوفوا بالعقود] وقوله تعالى [أوفوا بعهد الله إذا عاهدتم] وقوله تعالى [يوفون بالنذر] وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون] وقوله تعالى [ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون] فذمهم على ترك الوفاء بالمنذور نفسه وقول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب أوف بنذرك حين نذر أن يعتكف يوما في الجاهلية وقوله ﷺ من نذر نذراً سماه فعليه أن يفي به ومن نذر نذراً ولم يسمه فعليه كفارة يمين فهذا حكم ما كان قربة من المنذور في لزوم الوفاء بعينه وقسم آخر وهو ما كان مباحا غير قربة فمتى نذره لا يصير واجباً ولا يلزمه فعله فإذا أراد به يميناً فعليه كفارة يمين إذا لم يفعله مثل قوله لله على أن أكلم زيداً وأدخل هذه الدار وأمشي إلى السوق فهذه أمور مباحة لا تلزم بالنذر لأن ما ليس له أصل في القرب لا يصير قربة بالإيجاب كما أن ما ليس له أصل في الوجوب لا يصير واجباً بالنذر فإن أراد به اليمين كان يميناً وعليه الكفارة إذا حنث والقسم الثالث ما نذر المعصية نحو أن يقول لله على أن أقتل فلاناً أو أشرب الخمر أو أغصب فلاناً ماله فهذه أمور هي معاص لله تعالى لا يجوز له الإقدام عليها لأجل النذور وهي باقية على ما كانت عليه من الحظر وهذا يدل على ما ذكرناه في إيجاب ما ليس بقربة من المباحات أنها لا تصير واجبة بالنذور كما أن ما كان محظوراً لا يصير مباحا ولا واجباً بالنذر وتجب فيه كفارة يمين إذا أراد يميناً وحنث لقوله ﷺ لا نذر في معصية الله وكفارته كفارة يمين فالنذر ينقسم إلى هذه الأنحاء وأما الأيمان فإنها تعقد على هذه الأمور من قربة أو مباح أو معصية فإذا عقدها على قربة لم تصر واجبة باليمين ولكنه يؤمر بالوفاء به فإن لم يف به وحنث لزمته الكفارة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال لعبد الله بن عمر بلغني أنك قلت والله لأصوم الدهر فقال نعم قال فلا تفعل ولكن صم من كل شهر ثلاثة أيام فقال إني أطيق أكثر من ذلك إلى أن ورده إلى أن يصوم يوما ويفطر

يوما فلم يلزمه صوم الدهر باليمين فدل ذلك على أن اليمين لا يلزم بها المحلوف عليه ولذلك قال أصحابنا فيمن قال والله لأصوم من غداً ثم لم يصمه فلا قضاء عليه وعليه كفارة يمين والقسم الآخر من الأيمان هو أن يحلف على مباح أن يفعله فلا يلزمه فعله كما لا يلزمه فعل القربة المحلوف عليها فإن شاء فعل المحلوف عليه وإن شاء ترك حنث لزمته الكفارة والقسم الثالث أن يحلف على معصية فلا يجوز له أن يفعلها بل عليه أن يحنث فى يمينه ويكفر عنها لقوله ﷺ من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه وقال أنى لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذى هو خير وكفرت عن يميني وقال الله تعالى [ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم] روى أنها نزلت فى أبى بكر الصديق حين حلف أن لا ينفق على مسطح ابن أثاثة لما كان منه من الخوض فى أمر عائشة رضى الله عنها فأمره الله تعالى بالرجوع إلى الإنفاق عليه قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام] قيل فى الأنعام أنها الإبل والبقر والغنم وقال بعضهم الإطلاق يتناول الإبل وإن كانت منفردة وتتناول البقر والغنم إذا كانت مع الإبل ولا تتناولها منفردة عن الإبل وقد روى عن الحسن القول الأول وقيل إن الأنعام تقع على هذه الأصناف الثلاثة وعلى الظباء وبقر الوحش ولا يدخل فيها الحافر لأنه أخذ من نعومة الوطء ويدل على هذا القول استثناؤه الصيد منها بقوله فى نسق التلاوة [غير محلى الصيد وأنتم حرم] ويدل على أن الحافر غير داخل فى الأنعام قوله تعالى [والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون] ثم عطف عليه قوله تعالى [والخيل والبغال والحمير لتركبوها] فلما استأنف ذكرها وعطفها على الأنعام دل على أنها ليست منها وقد روى عن ابن عباس أنه قال فى جنين البقرة أنها بهيمة الأنعام وهو كذلك لأن البقرة من الأنعام وإنما قال بهيمة الأنعام وإن كانت الأنعام كلها من البهائم لأنه بمنزلة قوله أحل لكم البهيمة التى هى الأنعام فأضاف البهيمة إلى الأنعام وإن كانت هى كما تقول نفس الإنسان * ومن الناس من يظن أن هذه الإباحة معقودة بشرط الوفاء بالعقود المذكورة فى الآية وليس كذلك لأنه لم يجعل الوفاء بالعقود شرطاً للإباحة ولا أخرجه مخرج المجازاة ولكنه وجه الخطاب إلينا بلفظ الأيمان فى قوله

تعالى [يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود] ولا يوجب ذلك الاقتصار بالإباحة على المؤمنين دون غيرهم بل الإباحة عامة لجميع المكلفين كفاراً كانوا أو مؤمنين كما قال تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] وهو حكم عام فى المؤمنين والكفار مع ورود اللفظ خاصاً بخطاب المؤمنين وكذلك كل ما أباحه الله تعالى للمؤمنين فهو مباح لسائر المكلفين كما أن كل ما أوجبه وفرضه فهو فرض على جميع المكلفين إلا أن يخص بعضهم دليل وكذلك قلنا إن الكفار مستحقون العقاب على ترك الشرائع كما يستحقون على ترك الإيمان .

فإن قيل إذا كان ذبح البهائم محظوراً إلا بعد ورود السمع به فمن لم يعتقد نبوة النبي ﷺ واستباحته من طريق الشرع فحكمه فى حظره عليه باق على الأصل وقائل هذا القول يقول إن ذبح البهائم محظور على الكفار أهل الكتاب منهم وغيرهم وهم عصاة فى ذبحها وإن كان أكل ماذبحه أهل الكتاب مباحا لنا وزعم هذا القول أن الملحد أن يأكل بعد الذبح وليس له أن يذبح وليس هذا عند سائر أهل العلم كذلك لأنه لو كان أهل الكتاب عصاة بذبحهم لأجل ديانتهم لوجب أن تكون ذبائحهم غير مذكاة مثل المجوسي لما كان ممنوعا من الذبح لأجل اعتقاده لم يكن ذبحه ذكاة وفى ذلك دليل على أن الكتابي غير عاص فى ذبح البهائم وأنه مباح له كهو لنا وأما قوله إنه إذا لم يعتقد صحة نبوة النبي ﷺ واستباحته من طريق الشرع فحكم حظر الذبح قائم عليه فليس كذلك لأن اليهود والنصارى قد قامت عليهم حجة السمع بكتب الأنبياء المتقدمين فى إباحة ذبح البهائم وأيضاً فإن ذلك لا يمنع صحة ذكاته لأن رجلا لو ترك التسمية على الذبيحة عامداً لكان عندنا عاصياً بذلك وكان لمن يعتقد جواز ترك التسمية عليها أن يأكلها ولم يكن كون الذابح عاصياً مانعاً صحة ذكاته قوله عز وجل [إلا ما يتلى عليكم] روى عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسدى [إلا ما يتلى عليكم] يعنى قوله [حرمت عليكم الميتة والدم] وسائر ما حرم فى القرآن وقال آخرون إلا ما يتلى عليكم من أكل الصيد وأنتم حرم فكأنه قال على هذا التأويل إلا ما يتلى عليكم فى نسق هذا الخطاب قال أبو بكر يحتمل قوله [إلا ما يتلى عليكم] ما قد حصل تحريمه ماروى عن ابن عباس فإذا أريد به ذلك لم يكن اللفظ مجملا لأن ما قد حصل تحريمه قبل ذلك هو معلوم فيكون قوله [أحلت

لكم بهيمة الأنعام] عموماً في إباحة جميعها إلا ما خصه الآى التى فيها تحريم ما حرم منها ويجوز هذه الإباحة مرتبة على آى الحظر وهو قوله [حرمت عليكم الميتة والدم] ويحتمل أن يريد بقوله [إلا ما يتلى عليكم] إلا ما يبين حرمته فيكون مؤذناً بتحريم بعضها علينا فى وقت ثان فلا يسلب ذلك الآية حكم العموم أيضاً ويحتمل أن يريد أن بعض بهيمة الأنعام محرم عليكم الآن تحريماً يرد بيانه فى الثانى فهذا يوجب إجمال قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام] لاستثنائه بعضها فهو مجهول المعنى عندنا فيكون اللفظ مشتملاً على إباحة وحظر على وجه الإجمال ويكون حكمه موقوفاً على البيان وأولى الأشياء بنا إذا كان فى اللفظ احتمال لما وصفنا من الإجمال والعموم حمله على معنى العموم لإمكان استعماله فيكون المستثنى منه ما ذكر تحريمه فى القرآن من الميتة ونحوها . فإن قيل قوله تعالى [إلا ما يتلى عليكم] يقتضى تلاوة مستقبلة لا تلاوة ماضية وما قد حصل تحريمه قبل ذلك فقد تلا علينا فوجب حمله على تلاوة ترد فى الثانى . قيل له يجوز أن يريد به ما قد تلى علينا ويتلى فى الثانى لأن تلاوة القرآن غير مقصورة على حال ماضية دون مستقبلة بل علينا تلاوته فى المستقبل كما تلوناه فى الماضى فتلاوة ما قد نزل قبل ذلك من القرآن ممكنة فى المستقبل وتكون حينئذ فائدة هذا الاستثناء إبانة عن بقاء حكم المحرمات قبل ذلك من بهيمة الأنعام وأنه غير منسوخ ولو أطلق اللفظ من غير استثناء مع تقدم نزول تحريم كثير من بهيمة الأنعام لأوجب ذلك نسخ التحريم وإباحة الجميع منها .

قوله تعالى [غير محلى الصيد وأنتم حرم] قال أبو بكر فمن الناس من يحمله على معنى إلا ما يتلى عليكم من أكل الصيد وأنتم حرم فيكون المستثنى بقوله [إلا ما يتلى عليكم] هو الصيد الذى حرمه على المحرمين وهذا تأويل يؤدى إلى إسقاط حكم الاستثناء الثانى وهو قوله [غير محلى الصيد وأنتم حرم] ويجعله بمنزلة قوله [إلا ما يتلى عليكم] وهو تحريم الصيد على المحرم وذلك تعسف فى التأويل ويوجب ذلك أيضاً أن يكون الاستثناء من إباحة بهيمة الأنعام مقصوراً على الصيد وقد علمنا أن الميتة من بهيمة الأنعام مستثناة من الإباحة فهذا تأويل لا وجه له ثم لا يخلو من أن يكون قوله [غير محلى الصيد وأنتم حرم] مستثنى مما يليه من الاستثناء فيصير بمنزلة قوله [إلا ما يتلى عليكم] إلا محلى الصيد وأنتم حرم ولو كان كذلك لوجب أن يكون موجباً لإباحة الصيد فى الإحرام لأنه استثناء من

المحظور إذ كان مثل قوله [إلا ما يتلى عليكم] سوى الصيد مما قد بين وسيبين تحريمه فى الثانى أو أن يكون معناه أوفوا بالعقود غير محلى الصيد وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله] روى عن السلف فيه وجوه فروى عن ابن عباس أن الشعائر مناسك الحج وقال مجاهد الصفا والمروة والهدى والبدن كل ذلك من الشعائر وقال عطاء فرائض الله التى حدها لعباده وقال الحسن دين الله كله لقوله تعالى [ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب] أى دين الله وقيل إنها أعلام الحرم نهاهم أن يتجاوزوها غير محرمين إذا أرادوا دخول مكة وهذه الوجوه كلها فى احتمال الآية والأصل فى الشعائر أنها مأخوذة من الإشعار وهى الإعلام من جهة الإحساس ومنه مشاعر البدن وهى الحواس والمشاعر أيضاً هى المواضع التى قد أشعرت بالعلامات وتقول قد شعرت به أى علمته وقال تعالى [لا يشعرون] يعنى لا يعلمون ومنه الشاعر لأنه يشعر بفطنته لما لا يشعر به غيره وإذا كان الأصل على ما وصفنا فالشعائر العلامات واحدها شعيرة وهى العلامة التى يشعر بها الشيء ويعلم فقوله تعالى [لا تحلوا شعائر الله] قد انتظم جميع معالم دين الله وهو ما أعلمناه الله تعالى وحده من فرائض دينه وعلاماتها بأن لا يتجاوزوا حدوده ولا يقصروا دونها ولا يضيعوها فينتظم ذلك جميع المعانى التى رويت عن السلف من تأويلها فاقتضى ذلك حظر دخول الحرم إلا محرماً وحظر استحلاله بالقتال فيه وحظر قتل من لجأ إليه ويدل أيضاً على وجوب السعى بين الصفا والمروة لأنهما من شعائر الله على ماروى عن مجاهد لأن الطواف بهما كان من شريعة إبراهيم عليه السلام وقد طاف النبى ﷺ بهما فثبت أنهما من شعائر الله وقوله عز وجل [ولا الشهر الحرام] روى عن ابن عباس وقتادة أن إحلاله هو القتال فيه قال الله تعالى فى سورة البقرة [يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير] وقد بينا أنه منسوخ وذكرنا قول من روى عنه ذلك وأن قوله [اقتلوا المشركين] نسخه وقال عطاء حكمه ثابت والقتال فى الشهر الحرم محظور وقد اختلف فى المراد بقوله [ولا الشهر الحرام] فقال قتادة معناه الأشهر الحرم وقال عكرمة هو ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب وجائز أن يكون المراد بقوله [ولا الشهر الحرام] هذه الأشهر كلها وجائز أن يكون جميعها فى حكم واحد منها وبقية الشهور معلوم حكمها من جهة دلالة اللفظ إذ

كان جميعها في حكم واحد منها فإذا بين حكم واحد منها فقد دل على حكم الجميع قوله تعالى [ولا الهدى ولا القلائد] أما الهدى فإنه يقع على كل ما يتقرب به من الذبائح والصدقات قال النبي ﷺ المبتكر إلى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذي يليه كالمهدى بقرة ثم الذي يليه كالمهدى شاة ثم الذي يليه كالمهدى دجاجة ثم الذي يليه كالمهدى بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هدياً وأراد به الصدقة وكذلك قال أصحابنا فيمن قال ثوبي هذا هدى أن عليه أن يتصدق به إلا أن الإطلاق إنما يتناول أحد هذه الأصناف الثلاثة من الإبل والبقر والغنم إلى الحرم وذبحه فيه قال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ولا خلاف بين السلف والخلف من أهل العلم أن أدناه شاة وقال تعالى [من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة] وقال [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] وأقله شاة عند جميع الفقهاء فاسم الهدى إذا أطلق يتناول ذبح أحد هذه الأصناف الثلاثة في الحرم وقوله [ولا الهدى] أراد به النهي عن إحلال الهدى الذي قد جعل للذبح في الحرم وإحلاله استباحة لغير ما سيق إليه من القربة وفيه دلالة على حظر الانتفاع بالهدى إذا ساقه صاحبه إلى البيت أو أوجبه هدياً من جهة نذر أو غيره وفيه دلالة على حظر الأكل من الهدايا نذراً كان أو واجباً من إحصار أو أجزاء صيد وظاهره يمنع جواز الأكل من هدى المتعة والقران لشمول الاسم له إلا أن الدلالة قد قامت عندنا على جواز الأكل منه وأما قوله عز وجل [ولا القلائد] فإن معناه لا تحلوا القلائد وقد روى في تأويل القلائد وجوه عن السلف فقال ابن عباس أراد الهدى المقلد قال أبو بكر هذا يدل على أن من الهدى ما يقلد ومنه ما لا يقلد والذي يقلد الإبل والبقر والذي لا يقلد الغنم فحظر تعالى إحلال الهدى مقلداً وغير مقلد وقال مجاهد كانوا إذا أحرموا يقلدون أنفسهم والبهائم من لحاء شجر الحرم فكان ذلك أمناً لهم فحظر الله تعالى استباحة ما هذا وصفه وذلك منسوخ في الناس وفي البهائم غير الهدايا وروى نحوه عن قتادة في تقليد الناس لحاء شجر الحرم وقال بعض أهل العلم أراد به قلائد الهدى بأن يتصدقوا بها ولا ينتفعوا بها وروى عن الحسن أنه قال يقلد الهدى بالنعال فإذا لم توجد فالجفاف (١) تقور ثم تجعل في أعناقها ثم يتصدق بها وقيل هو صوف يفتل فيجعل في أعناق الهدى قال أبو

---

(١) قوله فالجفاف جمع جف بضم الجيم وتشديد الفاء وهو وعاء الطلع ويقال لوطب الخلق جف أيضاً .

بكر قد دلت الآية على أن تقليد الهدى قربة وأنه يتعلق به حكم كونه هدياً وذلك بأن يقلده ويريد أن يهديه فيصير هدياً بذلك وإن لم يوجبه بالقول فمتى وجد على هذه الصفة فقد صار هدياً لا يجوز استباحته والانتفاع به إلا بأن يذبحه ويتصدق به وقد دل أيضاً على أن قلائد الهدى يجب أن يتصدق بها لاحتمال اللفظ لها وكذلك روى عن النبي ﷺ في البدن التي نحر بعضها بمكة وأمر علياً بنحر بعضها وقال له تصدق بجلالها وخطمها ولا تعط الجزار منها شيئاً فإنا نعطيه من عندنا وذلك دليل على أنه لا يجوز ركوب الهدى ولا حلبه ولا الانتفاع بلبنه لأن قوله [ولا الهدى ولا القلائد] قد تضمن ذلك كله وقد ذكر الله القلائد في غير هذا الموضع بما دل به على القربة فيها وتعلق الأحكام بها وهو قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد] فلولا ما تعلق بالهدى والقلائد من الحرمات والحقوق التي هي لله تعالى كتعلقها بالشهر وبالكعبة لما ضمها إليهما عند الأخبار عما فيها من المنافع وصلاح الناس وقوامهم وروى الحكم عن مجاهد قال لم تنسخ من المائدة إلا هاتان الآيتان [لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد] نسختها [أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم - وإن جاؤك فاحكم بينهم] الآية نسختها [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] قال أبو بكر يريد به نسخ تحريم القتال في الشهر الحرام ونسخ القلائد التي كانوا يقلدون به أنفسهم وبهائمهم من لحاء شجر الحرم ليأمنوا به ولا يجوز أن يريد نسخ قلائد الهدى لأن ذلك حكم ثابت بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين بعدهم وروى مالك بن مغول عن عطاء في قوله تعالى [ولا القلائد] قال كانوا يقلدون لحاء شجر الحرم يأمنون به إذا خرجوا فنزلت [لا تحلوا شعائر الله] قال أبو بكر يجوز أن يكون حظر الله انتهاك حرمة من يفعل ذلك على ما كان عليه أهل الجاهلية لأن الناس كانوا مقرين بعد مبعث النبي ﷺ على ما كانوا عليه من الأمور التي لا يحظرها العقل إلى أن نسخ الله منها ما شاء فنهى الله عن استحلال حرمة من تقلد بلحاء شجر الحرم ثم نسخ ذلك من قبل أن الله قد أمن المسلمين حيث كانوا بالإسلام وأما المشركين فقد أمر الله بقتلهم حتى يسلموا بقوله تعالى [أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] فصار حظر قتل المشرك الذي تقلد بلحاء شجر الحرم منسوخاً والمسلمون قد استغنوا عن ذلك فلم يبق له حكم وبقي حكم قلائد الهدى ثابتاً وقد حدثنا عبد الله بن

محمد بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسين بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا الثوري عن بيان عن الشعبي قال لم تنسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله] وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسين بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى [لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام] الآية قال منسوخ كان الرجل في الجاهلية إذا خرج من بيته يريد الحج تقلد من السمر فلم يعرض له أحد وإذا رجع تقلد قلادة شعر فلم يعرض له أحد وكان المشرك يومئذ لا يصد عن البيت فأمروا أن لا يقاتلوا في الشهر الحرام ولا عند البيت فنسخها قوله تعالى [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وروى يزيد بن زريع عن سعيد عن قتادة في قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد] حواجز جعلها الله بين الناس في الجاهلية وكان الرجل إذا لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه وكان الرجل إذا لقي الهدي مقلداً وهو يأكل العصب من الجوع لم يعرض له ولم يقربه وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر تمنعه من الناس وكان إذا نفر تقلد قلادة من الإذخر أو من لحاء شجر الحرام فمنعت الناس عنه وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد الله قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام] قال كان المسلمون والمشركون يحجون البيت جميعاً فنهى الله تعالى المؤمنين أن يمنعوا أحداً أن يحج البيت أو يعرضوا له من مؤمن أو كافر ثم أنزل الله بعد هذا [إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] وقال تعالى [ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر] وقد روى إسحاق بن يوسف عن ابن عون قال سألت الحسن هل نسخ من المائدة شيء فقال لا وهذا يدل على أن قوله تعالى [ولا آمين البيت الحرام] إنما أريد به المؤمنون عند الحسن لأنه إن كان قد أريد به الكفار فذلك منسوخ بقوله [فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] وقوله أيضاً [ولا الشهر الحرام] حظر القتال فيه منسوخ بما قدمنا إلا أن يكون عند الحسن هذا الحكم ثابتاً على نحو ما روي عن عطاء قوله تعالى

[يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا] روى عن ابن عمر أنه قال أريد به الربح فى التجارة وهو نحو قوله تعالى [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] وروى عن النبى ﷺ أنه سئل عن التجارة فى الحج فأنزل الله تعالى ذلك وقد ذكرناه فيما تقدم وقال مجاهد فى قوله تعالى [يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا] الأجرة والتجارة قوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] قال مجاهد وعطاء فى آخرين هو تعليم إن شاء صاد وإن شاء لم يصد قال أبو بكر هو إطلاق من حظر بمنزلة قوله تعالى [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] لما حظر البيع بقوله [وذروا البيع] عقبه بالإطلاق بعد الصلاة بقوله [فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] وقوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] قد تضمن إحراماً متقدماً لأن الإحلال لا يكون إلا بعد الإحرام وهذا يدل على أن قوله [ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام] قد اقتضى كون من فعل ذلك محرما فيدل على أن سوق الهدى وتقليده يوجب الإحرام ويدل قوله [ولا آمين البيت الحرام] على أنه غير جائز لأحد دخول مكة إلا بالإحرام إذ كان قوله [وإذا حللتم فاصطادوا] قد تضمن أن يكون من أم البيت الحرام فعليه إحرام يحل منه ويحل له الاصطياد بعده وقوله [وإذا حللتم فاصطادوا] قد أراد به الإحلال من الإحرام والخروج من الحرم أيضاً لأن النبى ﷺ قد حظر الاصطياد فى الحرم بقوله ولا ينفر صيدها ولا خلاف بين السلف والخلف فيه فعلمنا أنه قد أراد به الخروج من الحرم والإحرام جميعاً وهو يدل على جواز الاصطياد لمن حل من إحرامه بالحلق وإن بقى طواف الزيارة عليه لاقتضاء قوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] وهذا قد حل إذ كان هذا الحلق واقعاً للإحلال وقوله تعالى [ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا] قال ابن عباس وقتادة لا يجرمنكم لا يحملنكم وقال أهل اللغة يقال جرمنى زيد على بغضك أى حملنى عليه وقال الفراء لا يكسبنكم يقال جرمت على أهلى أى كسبت لهم وفلان جريمة أهله أى كاسبهم قال الشاعر :

جريمة ناهض فى رأس نيق ترى لعظام ما جمعت صليبا[1]

---

(١) قوله جريمة إلى آخره بيت لأبى خراش الهذلى يصف عقابا تكسب لفرخها الناهض وترزقه ما تأكله من لحم طير أكلته وترى لعظامه سيلا منها للصلب وهو الودك كما فى التهذيب للأزهرى .

ویقال جرم یجرم جرما إذا قطع وقوله تعالی [شنآن قوم] قرىء بفتح النون وسكونها فمن فتح النون جعله مصدراً من قولك شنئته أشنأه شنآناً والشنآن البغض فكأنه قال ولا يجرمنكم بغض قوم وكذلك روى عن ابن عباس وقتادة قالا عداوة قوم ومن قرأ بسكون النون فمعناه بغيض قوم فنهاهم الله بهذه الآية أن يتجاوزوا الحق إلى الظلم والتعدى لأجل تعدى الكفار بصدهم المسلمين عن المسجد الحرام ومثله قول النبي ﷺ أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك ، وقوله تعالی [وتعاونوا على البر والتقوى] يقتضى ظاهره إيجاب التعاون على كل ما كان تعالى لأن البر هو طاعات الله وقوله تعالى [ولا تعاونوا على الإثم والعدوان] نهى عن معاونة غيرنا على معاصى الله تعالى قوله تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] الآية الميتة ما فارقته الروح بغير تزكية مما شرط علينا الزكاة فى إباحته وأما الدم فالمحرم منه هو المسفوح لقوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً] وقد بينا ذلك فى سورة البقرة ، والدليل أيضاً على أن المحرم منه هو المسفوح اتفاق المسلمين على إباحة الكبد والطحال وهما دمان وقال النبي ﷺ أحلت لى ميتتان ودمان يعنى بالدمين الكبد والطحال فأباحهما وهما دمان إذ ليسا بمسفوح فدل على إباحة كل ما ليس بمسفوح من الدماء فإن قيل لما حصر المباح منه بعدد دل على حظر ما عداه قيل هذا غلط لأن الحصر بالعدد لا يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه ومع ذلك فلا خلاف أن مما عداه من الدماء ما هو المباح وهو الدم الذى يبقى فى خلل اللحم بعد الذبح وما يبقى منه فى العروق فدل على أن حصره الدمين بالعدد وتخصيصهما بالذكر لم يقتض حظر جميع ما عداهما من الدماء وأيضاً فإنه لما قال [أو دماً مسفوحاً] ثم قال [والدم] كانت الألف واللام للمعهود وهو الدم المخصوص بالصفة وهو أن يكون مسفوحاً وقوله ﷺ أحلت لى ميتتان ودمان إنما ورد مؤكداً لمقتضى قوله عز وجل [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً] إذ ليسا بمسفوحين ولو لم يرد لكانت دلالة الآية كافية فى الاقتصار بالتحريم على المسفوح منه دون غيره وأن الكبد والطحال غير محرمين وقوله تعالى [ولحم الخنزير] فإنه قد تناول شحمه وعظمه وسائر أجزائه ألا ترى أن الشحم المخالط للحم قد اقتضاه اللفظ لأن اسم

اللحم يتناوله ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك وإنما ذكر اللحم لأنه معظم منافعه وأيضاً فإن تحريم الخنزير لما كان مبهما اقتضى ذلك تحريم سائر أجزائه كالميتة والدم وقد ذكرنا حكم شعره وعظمه فيما تقدم وأما قوله [وما أهل لغير الله به] فإنه ظاهر يقتضى تحريم ما سمى عليه غير الله لأن الإهلال هو إظهار الذكر والتسمية وأصله استهلال الصبى إذا صاح حين يولد ومنه إهلال المحرم فينتظم ذلك تحريم ما سمى عليه الأوثان على ما كانت العرب تفعله وينتظم أيضاً تحريم ما سمى عليه اسم غير الله أى اسم كان فيوجب ذلك أنه لو قال عند الذبح باسم زيد أو عمرو أن يكون غير مذكى وهذا يوجب أن يكون ترك التسمية عليه موجباً تحريمها وذلك لأن أحداً لا يفرق بين تسمية زيد على الذبيحة ترك التسمية رأساً ه قوله تعالى [والمنخنقة] فإنه روى عن الحسن وقتادة والسدى والضحاك أنها التى تختنق بحبل الصائد أو غيره حتى تموت ومن نحوه حديث عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ قال ذكوا بكل شيء إلا السن والظفر وهذا عندنا على السن والظفر غير المنزوعين لأنه يصير فى معنى المخنوق وأما قوله تعالى [والموقوذة] فإنه روى عن ابن عباس والحسن وقتادة والضحاك والسدى أنها المضروبة بالخشب ونحوه حتى تموت يقال فيه وقذه يقذه وقذاً وهو وقيذ إذا ضربه حتى يشفى على الهلاك ويدخل فى الموقوذة كل ما قتل منها على غير وجه الزكاة وقد روى أبو عامر العقدى عن زهير بن محمد عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أنه كان يقول فى المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة وروى شعبة عن قتادة عن عقبة بن صهبان عن عبد الله بن المغفل أن النبي ﷺ نهى عن الخذف وقال أنها لا تنكأ العدو ولا تصيد الصيد ولكنها تكسر السن وتفقأ العين ونظير ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم عن همام عن عدى بن حاتم قال قلت يا رسول الله أرمى بالمعراض فأصيب أفآكل قال إذا رميت بالمعراض وذكرت اسم الله فأصاب فخرق فكل وإن أصاب بعرضه فلا تأكل ه حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنا هشيم عن مجالد وزكريا وغيرهما عن الشعبى عن عدى بن حاتم قال سألت رسول الله ﷺ عن صيد المعراض فقال ما أصاب بحده فخرق فكل وما أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيذ فلا تأكل فجعل ما أصاب بعرضه من غير جراحة موقوذة وإن لم يكن

مقدوراً على ذكاته وفى ذلك دليل على أن شرط ذكاة الصيد الجراحة وإسالة الدم وإن لم يكن مقدوراً على ذبحه واستيفاء شروط الذكاة فيه وعموم قوله [والموقوذة] عام فى المقدور على ذكاته وفى غيره مما لا يقدر على ذكاته وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن محمد بن النضر قال حدثنا معاوية بن عمرو قال حدثنا زائدة قال حدثنا عاصم بن أبى النجود عن زر بن حبيش قال سمعت عمر بن الخطاب يقول يا أيها الناس هاجروا ولا تهجروا وإياكم والأرنب يحذفها أحدكم بالعصا أو الحجر يأكلها ولكن ليذك لكم الأسل الرماح والنبل وأما قوله تعالى [والمتردية] فإنه روى عن ابن عباس والحسن والضحاك وقتادة قالوا هى الساقطة من رأس جبل أو فى بئر فتموت وروى مسروق عن عبد الله بن مسعود قال إذا رميت صيداً من على جبل فمات فلا تأكله فإنى أخشى أن يكون التردى هو الذى قتله وإذا رميت طيراً فوقع فى ماء فمات فلا تطعمه فإنى أخشى أن يكون الغرق قتله ه قال أبو بكر لما وجد هناك سبباً آخر وهو التردى وقد يحدث عنه الموت حظر أكله وكذلك الوقوع فى الماء وقد روى نحو ذلك النبى ﷺ حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل قال حدثنا ابن عرفة قال حدثنا ابن المبارك عن عاصم الأحول عن الشعبى عن عدى بن حاتم أنه سأل رسول الله ﷺ عن الصيد فقال إذا رميت بسهمك وسميت فكل إن قتل إلا أن تصيبه فى الماء فلا ترى أيهما قتله ونظيره ما روى عنه ﷺ فى صيد الكلب أنه قال إذا أرسلت كلبك المعلم وسميت فكل وإن خالطه كلب آخر فلا تأكل لحظر ﷺ أكله إذا وجد مع الرمى سبب آخر يجوز حدوث الموت منه مما لا يكون ذكاة وهو الوقوع فى الماء ومشاركة كلب آخر معه وكذلك قول عبد الله فى الذى يرمى الصيد وهو على الجبل فيتردى أنه لا يؤكل لاجتماع سبب الحظر والإباحة فى تلفه فجعل الحكم للحظر دون الإباحة وكذلك لو اشترك مجوسى ومسلم فى قتل صيد أو ذبحه لم يؤكل وجميع ما ذكرنا أصل فى أنه متى اجتمع سبب الحظر وسبب الإباحة كان الحكم للحظر دون الإباحة ه وأما قوله تعالى [والنطيحة] فإنه روى عن الحسن والضحاك وقتادة والسدى أنها المنطوحة حتى تموت وقال بعضهم هى الناطحة حتى تموت قال أبو بكر هو عليهما جميعاً فلا فرق بين أن تموت من نطحها لغيرها وبين موتها من نطح غيرها لها ه وأما قوله [وما أكل السبع] فإن معناه

ما أكل منه السبع حتى يموت لحذف والعرب تسمى ماقتله السبع وأكل منه أكيلة السبع ويسمون الباقي منه أيضاً أكيلة السبع قال أبو عبيدة [ما أكل السبع] مما أكل السبع فيأكل منه ويبقى بعضه وإنما هو فريسته وجميع ما تقدم ذكره في الآية بالنهي عنه قد أريد به الموت من ذلك وقد كان أهل الجاهلية يأكلون جميع ذلك فحرمه الله تعالى ودل بذلك على أن سائر الأسباب التي يحدث عنها الموت للأنعام محظوراً أكلها بعد أن لا يكون من فعل آدمي على وجه التذكية ه وأما قوله تعالى [إلا ماذكيتم] فإنه معلوم أن الاستثناء راجع إلى بعض المذكور دون جميعه لأن قوله [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به] لا خلاف أن الاستثناء غير راجع إليه وإن ذلك لا يجوز أن تلحقه الزكاة وقد كان حكم الاستثناء أن يرجع إلى ما يليه وقد ثبت أنه لم يعد إلى ماقبل المنخنقة فكان حكم العموم فيه قائماً وكان الاستثناء عائداً إلى المذكور من عند قوله [والمنخنقة] لما روى ذلك عن علي وابن عباس والحسن وقتادة وقالوا كلهم إن أدركت ذكاته بأن توجد له عين تطرف أو ذنب يتحرك فأكله جائز وحكى عن بعضهم أنه قال الاستثناء عائداً إلى قوله [وما أكل السبع] دون ما تقدم لأنه يليه وليس هذا بشيء لاتفاق السلف على خلافه ولأنه لا خلاف أن سبعاً لو أخذ قطعة من لحم البهيمة فأكلها أو تردى شاة من جبل ولم يشف بها ذلك على الموت فذكاها صاحبها أن ذلك جائز مباح الأكل وكذلك النطيحة وما ذكر معها فثبت أن الاستثناء راجع إلى جميع المذكور من عند قوله [والمنخنقة] وإنما قوله [إلا ما ذكيتم فإنه استثناء منقطع بمنزلة قوله لكن ماذكيتم كقوله [فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس] ومعناه لكن قوم يونس وقوله [طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى] ومعناه لكن تذكرة لمن يخشى ونظائره في القرآن كثيرة ه وقد اختلف الفقهاء في ذكاة الموقوذة ونحوها فذكر محمد في الأصل في المتردية إذا أدركت ذكاتها قبل أن تموت أكلت وكذلك الموقوذة والنطيحة وما أكل السبع وعن أبي يوسف في الإملاء أنه إذا بلغ به ذلك إلى حال لا يعيش في مثله لم يؤكل وإن ذكى قبل الموت وذكر ابن سماعة عن محمد أنه إن كان يعيش منه اليوم ونحوه أو دونه فذكاها حلت وإن كان لا يبقى إلا كبقاء المذبوح لم يؤكل وإن ذبح واحتج بأن عمر كانت به جراحة متلفة وصحت عهوده

وأوامره ولو قتله قاتل فى ذلك الوقت كان عليه القود وقال مالك إذا أدركت ذكاتها وهى حية تطرف أكلت وقال الحسن بن صالح إذا صارت بحال لا تعيش أبداً لم تؤكل وإن ذبحت وقال الأوزاعى إذا كان فيها حياة فذبحت أكلت والمصبورة إذا ذبحت لم تؤكل وقال الليث إذا كانت حية وقد أخرج السبع ما فى جوفها أكلت إلا ما بان عنها وقال الشافعى فى السبع إذا شق بطن الشاة ونستيقن أنها تموت إن لم تذك فذكيت فلا بأس بأكلها . قال أبو بكر قوله تعالى [إلا ما ذكيتم] يقتضى ذكاتها ما دامت حية فلا فرق فى ذلك بين أن تعيش من مثله أو لا تعيش وأن تبقى قصير المدة أو طويلها وكذلك روى عن على وابن عباس أنه إذا تحرك شىء منها صحت ذكاتها ولم يختلفوا فى الأنعام إذا أصابتها الأمراض المتلفة التى تعيش معها مدة قصيرة أو طويلة إن ذكاتها بالذبح فكذلك المتردية ونحوها والله أعلم .

باب فى شرط الذكاة

قال أبو بكر قوله تعالى [إلا ما ذكيتم] اسم شرعى يعتوره معان منها موضع الذكاة وما يقطع منه ومنها الآلة ومنها الدين ومنها التسمية فى حال الذكر وذلك فيما كانت ذكاته بالذبح عند القدرة فأما السمك فإن ذكاته بحدوث الموت فيه عن سبب من خارج وما مات حتف أنفه فغير مذكى وقد بينا ذلك فيما تقدم من الكلام فى الطافى فى سورة البقرة . فأما موضع الذكاة فى الحيوان المقدور على ذبحه فهو اللبة وما فوق ذلك إلى اللحيين وقال أبو حنيفة فى الجامع الصغير لا بأس بالذبح فى الحلق كله أسفل الحلق وأوسطه وأعلاه وأما ما يجب قطعه فهو الأوداج وهى أربعة الحلقوم والمرىء والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمرىء فإذا فرى المذكى ذلك أجمع فقد أكمل الذكاة على تمامها وسنتها فإن قصر عن ذلك ففرى من هذه الأربعة ثلاثة فإن بشر بن الوليد روى عن أبى يوسف أن أبا حنيفة قال إذا قطع أكثر الأوداج أكل وإذا قطع ثلاثة منها أكل من أى جانب كان وكذلك قال أبو يوسف ومحمد ثم قال أبو يوسف بعد ذلك لا تأكل حتى تقطع الحلقوم والمرىء وأحد العرقين وقال مالك بن أنس والليث يحتاج أن يقطع الأوداج والحلقوم وإن ترك شيئاً منها لم يجزه ولم يذكر المرىء وقال الثورى لا بأس إذا قطع الأوداج وإن لم يقطع الحلقوم وقال الشافعى أقل ما يجزى من الذكاة قطع الحلقوم

والمریء وینبغی أن یقطع الودجین وهما العرقان وقد یسلان من البهیمة والإنسان ثم یحییان فإن لم یقطع العرقان وقطع الحلقوم والمریء جاز وإنما قلنا أن موضع الذکاة النحر واللبة لما روی أبو قتادة الحرانی عن حماد بن سلمة عن أبی العشراء عن أبیه قال سئل رسول الله ﷺ عن الذکاة فقال فی اللبة والحلق ولو طعنت فی فخذها أجزأ عنك وإنما یعنی بقوله ﷺ لو طعنت فی فخذها أجزأ عنها فیما لا تقدر علی مذبحه قال أبو بکر ولم یختلفوا أنه جائز له قطع هذه الأربعة وهذا یدل علی أن قطعها مشروط فی الذکاة ولولا أنه کذلك لما جاز له قطعها إذ کان فیه زیادة ألم بما لیس هو شرطاً فی صحة الذکاة فثبت بذلك أن علیه قطع هذه الأربع إلا أن أبا حنیفة قال إذا قطع الأکثر جاز مع تقصیره عن الواجب فیه لأنه قد قطع والأکثر فی مثلها یقوم مقام الکل کما أن قطع الأکثر من الأذن والذنب بمنزلة قطع الکل فی امتناع جوازه عن الأضحیة وأبو یوسف جعل شرط صحة الذکاة الحلقوم والمریء وأحد العرقین ولم یفرق أبو حنیفة بین قطع العرقین وأحد شیئین من الحلقوم والمریء وبین قطع هذین مع أحد العرقین إذ کان قطع الجمیع مأموراً به صحة الذکاة ٭ وحدثنا محمد بن بکر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد بن السری والحسن بن عیسی مولی ابن المبارك عن ابن المبارك عن معمر عن عمرو بن عبد الله عن عکرمة عن ابن عباس زاد ابن عیسی وأبی هریرة قالا نهی رسول الله ﷺ عن شریطة الشیطان زاد ابن عیسی فی حدیثه وهی التی تذبح فیقطع الجلد ولا یفری الأوداج ثم تترك حتی تموت وهذا الحدیث یدل علی أنه علیه قطع الأوداج وروی أبو حنیفة عن سعید بن مسروق عن عبایة بن رفاعة عن رافع بن خدیج عن النبی ﷺ قال کل ما أنهر الدم وأفری الأوداج ما خلا السن والظفر ٭ وروی إبراهیم عن أبیه عن حذیفة قال قال رسول الله ﷺ اذبحوا بکل ما أفری الأوداج وهراق الدم ما خلا السن والظفر فهذه الأخبار کلها توجب أن یکون فری الأوداج شرطاً فی الذکاة والأوداج اسم یقع علی الحلقوم والمریء والعرقین اللذین عن جنبیهما .

(فصل) وأما الآلة فإن کل ما فری الأوداج وانهر الدم فلا بأس به والذکاة صحیحة غیر أن أصحابنا کرهوا الظفر المنزع والعظم والقرن والسن لما روی فیه عن النبی ﷺ وأما غیر ذلك فلا بأس به ذکر ذلك فی الجامع الصغیر وقال أبو یوسف فی الإملاء لو أن

رجلا ذبح بليطة ففرى الأوداج وأنهر الدم فلا بأس بذلك وكذلك لو ذبح بعود وكذلك
لو نحر بوتد أو بشظاظ أو بمروة لم يكن بذلك بأس فأما العظم والسن والظفر فقد نهى
أن يذكى بها وجاءت في ذلك أحاديث وآثار وكذلك القرن عندنا والناب قال ولو أن رجلا
ذبح بسنه أو بظفره فهي ميتة لا تؤكل وقال في الأصل إذا ذبح بسن نفسه أو بظفر نفسه
فإنه قاتل وليس بذابح وقال مالك بن أنس كل ما بضع من عظم أو غيره ففرى الأوداج
فلا بأس به وقال الثوري كل ما فرى الأوداج فهو ذكاة إلا السن والظفر وقال الأوزاعي
لا يذبح بصدف البحر وكان الحسن بن صالح يكره الذبح بالقرن والسن والظفر والعظم
وقال الليث لا بأس بأن يذبح بكل ما أنهر الدم إلا العظم والسن والظفر واستثنى الشافعي
الظفر والسن ٭ قال أبو بكر الظفر والسن المنهي عن الذبيحة بهما إذا كانا قائمتين في صاحبهما
وذلك لأن النبي ﷺ قال في الظفر أنها مدى الحبشة وهم إنما يذبحون بالظفر القائم في
موضعه غير المنزوع وقال ابن عباس ذلك الخنق وعن أبي بشر قال سألت عكرمة عن
الذبيحة بالمروة قال إذا كانت حديدة لا تثرد (١) الأوداج فكل فشرط في ذلك أن لا تثرد
الأوداج وهو أن لا تفريها ولكنه تقطعها قطعة قطعة والذبح بالظفر والسن غير المنزوع
يثرد ولا يفري فلذلك لم تصح الذكاة بهما وأما إذا كانا منزوعين ففريا الأوداج فلا بأس
وإنما كره أصحابنا منها ما كان بمنزلة السكين الكلالة ولهذا المعنى كرهوا الذبح بالقرن
والعظم ٭ وقد قال النبي ﷺ ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسلم
ابن إبراهيم قال حدثنا شعبة عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد
ابن أوس قال خصلتان سمعتهما من رسول الله ﷺ إن الله كتب الإحسان على كل شيء
فإذا قتلتم فأحسنوا قال غير مسلم فأحسنوا الذبح وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته
فكانت كراهتهم للذبح بسن منزوع أو عظم أو قرن أو نحو ذلك من جهة كلالة لما يلحق
البهيمة من الألم الذي لا يحتاج إليه في صحة الذكاة ٭ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو
داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن مري
ابن قطري عن عدي بن حاتم أنه قال قلت يا رسول الله أرأيت أن أحدنا أصاب صيدا
وليس معه سكين أيذبح بالمروة وشقة العصا قال أمرر الدم بما شئت واذكر اسم الله ٭ وفي

---

(١) قوله لا تثرد من الثرد وهو القتل بغير ذكاة أو هو أن يذبح بشيء لا يسيل الدم كذا في النهاية.

حديث نافع عن كعب بن مالك عن أبيه أن جارية سوداء ذكت شاة بمروة فذكر ذلك كعب للنبي ﷺ فأمرهم بأكلها وروى سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ مثله وفى حديث رافع بن خديج عن النبي ﷺ أنه قال ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا إلا ما كان من سن أو ظفر .

فصل وهذا الذى ذكرناه فيما كان من الحيوان مقدوراً على ذبحه فيعتبر فى ذكاته ما وصفنا من موضع الزكاة ومن الآلة على النحو الذى بينا وأما الذى لا تقدر منه على ذبحه فإن ذكاته إنما تكون بإصابته بما يجرح ويسيل الدم أو بإرسال كلب أو طير فيجرحه دون ما يصدم أو يهشم مما لا حد له يجرحه ولا يختلف فى ذلك عندنا حكم ما يكون أصله ممتنعاً مثل الصيد وما ليس بممتنع فى الأصل من الأنعام ثم يتوحش ويمتنع أو يتردى فى موضع لا تقدر فيه على ذكاته وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فى موضعين أحدهما فى الصيد إذا أصيب بما لا يجرحه من الآلة فقال أصحابنا ومالك والثورى إذا أصابه بعرض المعراض لم يؤكل إلا أن يدرك ذكاته وقال الثورى وإن رميته بحجر أو بندقة كرهته إلا أن تذكيه ولا فرق عند أصحابنا بين المعراض والحجر والبندقة وقال الأوزاعى فى صيد المعراض يؤكل خزق أو لم يخزق قال وكان أبو الدرداء وفضالة بن عبيد وعبد الله بن عمر ومكحول لا يرون به بأساً وقال الحسن بن صالح إذا خزق الحجر وكل والبندقة لا تخزق وقال الشافعى إن خزق المرمى برميه أو قطع بحده أكل وما جرح بثقله فهو وقيذ وفيما نالته الجوارح فقتلته فيه قولان أحدهما أن لا يؤكل حتى يجرح لقوله تعالى [من الجوارح مكلبين] والآخر أنه حل قال أبو بكر ولم يختلف أصحابنا ومالك والشافعى فى الكلب إذا قتل الصيد بصدمته لم يؤكل وأما الموضع الآخر فما ليس بممتنع فى الأصل مثل البعير والبقر إذا توحش أو تردى فى بئر فقال أصحابنا إذا لم يقدر على ذبحه فإنه يقتل كالصيد ويكون مذكى وهو قول الثورى والشافعى وقال مالك والليث لا يؤكل إلا أن يذبح على شرائط الذكاة وروى عن على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والأسود ومسروق مثل قول أصحابنا وقد تقدم ذكر الآثار المؤيدة لقول أصحابنا فى الصيد إن شرط ذكاته أن يجرحه بماله حد ومنه ماذكر فى المعراض أنه إن أصاب بحده أكل وإن أصاب بعرضه لم يؤكل فإنه وقيذ لقوله تعالى [والموقوذة] فكل

شيئا لا يجرح فقتل ذلك فهو وقيذ لعموم ظاهر الكتاب والسنة وفي حديث قتادة عن عقبة ابن صهبان عن عبد الله بن مغفل عن النبي ﷺ نهى عن الخذف وقال إنها لا تنكأ العدو ولا تصيد الصيد ولكنها تكسر السن وتفقأ العين فدل ذلك على أن الجراحة في مثله لا تذكى إذ ليس له حد وإنما الجراحة التي لها حكم في الذكاة هي ما يقع بآلة حد ألا ترى أن النبي ﷺ قال في المعراض إن أصابه بحده فخزق فكل وإن أصابه بعرضه فلا تأكل ولا يفرق بين ما يجرح ولا يجرح فدل ذلك على اعتبار الآلة وأن سبيلها أن يكون لها حد في صحة الذكاة بها وكذلك قوله في الخذف إنها لا تصيد الصيد يدل على سقوط اعتبار حجر الخذفة في صحة الذكاة إذا لم يكن له حد وأما البعير ونحوه إذا توحش أو تردى في بئر فإن الذي يدل على أنه بمنزلة الصيد في ذكاته ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سفيان عن عمرو بن سعيد بن مسروق عن أبيه عن عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج قال ند علينا بعير فرميناه بالنبل ثم سألنا رسول الله ﷺ فقال إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش فإذا ند منها شيء فاصنعوا به ذلك وكلوه وقال سفيان وزاد إسماعيل بن مسلم فرميناه بالنبل حتى وهصناه[1] فهذا يدل على إباحة أكله إذا قتله النبل لإباحة النبي ﷺ من غير شرط ذكاة غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا حماد بن سلمة عن أبي العشراء عن أبيه أنه قال يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا في اللبة والحلق فقال ﷺ لو طعنت في فخذها لأجزأ عنك وهذا على الحال التي لا يقدر فيها على ذبحها إذ لا خلاف أن المقدور على ذبحه لا يكون ذلك ذكاته ويدل على صحة قولنا من طريق النظر اتفاق الجميع على أن رمي الصيد يكون ذكاة له إذا قتله ثم لا يخلو المعنى الموجب لكون ذلك ذكاة من أحد وجهين إما أن يكون ذلك لجنس الصيد أو لأنه غير مقدور على ذبحه فلما اتفقوا على أن الصيد إذا صار في يده حيا لم تكن ذكاته إلا بالذبح كذكاة ما ليس من جنس الصيد دل ذلك على أن هذا الحكم لم يتعلق بجنسه وإنما تعلق بأنه غير مقدور على ذبحه في حال امتناعه فوجب مثله في غيره إذا صار بهذه الحال لوجود العلة التي من أجلها كان ذلك ذكاة للصيد واختلف الفقهاء في الصيد يقطع بعضه فقال أصحابنا والثوري

(1) قوله وهصناه أي [illegible]

وهو قول إبراهيم ومجاهد إذا قطعه بنصفين أكلا جميعاً وإن قطع الثلث مما يلي الرأس أكل فإن قطع الثلث الذي يلحق العجز أكل الثلثان الذي يلي الرأس ولا يؤكل الثلث الذي يلي العجز وقال ابن أبي ليلى والليث إذا قطع منه قطعة فات الصيد مع الضربة أكلهما جميعاً وقال مالك إذا قطع وسطه أو ضرب عنقه أكل وإن قطع فخذه لم يأكل الفخذ وأكل الباقي وقال الأوزاعي إذا أبان عجزه لم يؤكل من قطع منه ويؤكل سائره وإن قطعه بنصفين أكله كله وقال الشافعي إن قطعه قطعتين أكله وإن كانت إحداهما أقل من الأخرى وإن قطع يداً أو رجلا أو شيئاً يمكن أن يعيش بعده ساعة أو أكثر ثم قتله بعد رميته أكل مالم يبن منه ولم يؤكل ما بان وفيه الحياة ولو مات من القطع الأول أكلهما جميعاً قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا هاشم بن القاسم قال حدثنا عبد الرحمن بن دينار عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد قال قال رسول الله ﷺ ماقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وهذا إنما يتناول قطع القليل منه من غير موضع الذكاة وذلك لأنه لا خلاف أنه لو ضرب عنق الصيد فأبان رأسه كان الجميع مذكى فثبت بذلك أن المراد ما بان منها من غير موضع الذكاة وذلك إنما يتناول الأقل منه لأنه إذا قطع النصف أو الثلث الذي يلي الرأس فإنه يقطع العروق التي يحتاج إلى قطعها للذكاة وهي الأوداج والحلقوم والمريء فيكون الجميع مذكى وإذا قطع الثلث مما يلي الذنب فإنه لا يصادف قطع العروق التي يحتاج إليها في شرط الذكاة فيكون ما بان منه ميتة لقوله ﷺ ما بان من البهيمة وهي حية ميتة وذلك لأنه لا محالة إنما يحدث الموت بعد القطع فقد بان ذلك العضو منها وهي حية فهو ميتة وما يلي الرأس كله مذكى كما لو قطع رجلها أو جرحها في غير موضع الذكاة ولم يبن منها شيئاً فيكون ذلك ذكاة لها لتعذر قطع موضع الذكاة .

(فصل) وأما الدين فأن يكون الرامي أو المصطاد مسلماً أو كتابياً وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى وأما التسمية فهي أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح أو عند الرمي أو إرسال الجوارح والكلب إذا كان ذاكراً فإن كان ناسياً لم يضره ترك التسمية وسيأتي الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى وأما قوله تعالى [وما ذبح على النصب] فإنه روى عن مجاهد وقتادة وابن جريج أن النصب أحجار منصوبة كانوا

يعبدونها ويقربون الذبائح لها فنهى الله عن أكل ماذبح على النصب لأنه مما أهل به لغير الله والفرق بين النصب والصنم أن الصنم يصور وينقش وليس كذلك النصب لأن النصب حجارة منصوبة والوثن كالنصب سواء ويدل على أن الوثن اسم يقع على ماليس بمصور أن النبي ﷺ قال لعدي بن حاتم حين جاءه وفي عنقه صليب ألق هذا الوثن من عنقك فسمى الصليب وثنا فدل ذلك على أن النصب والوثن اسم لما نصب للعبادة وإن لم يكن مصوراً ولا منقوشاً وهذه ذبائح قد كان أهل الجاهلية يأكلونها فحرمها الله تعالى مع ما حرم من الميتة ولحم الخنزير وما ذكر في الآية مما كان المشركون يستبيحونه وقد قيل إنها المرادة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم] قوله تعالى [وأن تستقسموا بالأزلام] قيل في الاستقسام وجهان أحدهما طلب علم ما قسم له بالأزلام والثاني إلزام أنفسهم بما تأمرهم به القداح كقسم اليمين والاستقسام بالأزلام أن أهل الجاهلية كانوا إذا أراد أحدهم سفراً أو غزواً أو تجارة أو غير ذلك من الحاجات أجال القداح وهي الأزلام وهي على ثلاثة أضرب منها ما كتب عليه نهاني ربي ومنها غفل لا كتابة عليه يسمى المنيح فإذا خرج أمرني ربي مضى في الحاجة وإذا خرج نهاني ربي قعد عنها وإذا خرج الغفل أجالها ثانية قال الحسن كانوا يعمدون إلى ثلاثة قداح نحو ما وصفنا وكذلك قال سائر أهل العلم بالتأويل وواحد الأزلام زلم وهي القداح فحظر الله تعالى ذلك وكان من فعل أهل الجاهلية وجعله فسقاً بقوله [ذلكم فسق] وهذا يدل على بطلان القرعة في عتق العبيد لأنها في معنى ذلك بعينه إذ كان فيه اتباع ما أخرجته القرعة من غير استحقاق لأن من أعتق عبديه أو عبيداً له عند موته ولم يخرجوا من الثلث فقد علمنا أنهم متساوون في استحقاق الحرية ففي استعمال القرعة إثبات حرية غير مستحقة وحرمان من هو مساو له فيها كما يتبع صاحب الأزلام ما يخرجه الأمر والنهي لا سبب له غيره * فإن قيل قد جازت القرعة في قسمة الغنائم وغيرها وفي إخراج النساء * قيل إنما القرعة فيها لتطييب نفوسهم وبراءة للتهمة من إيثار بعضهم بها ولو اصطلحوا على ذلك جاز من غير قرعة وأما الحرية الواقعة على واحد منهم فغير جائز نقلها عنه إلى غيره وفي استعمال القرعة نقل الحرية عمن وقعت عليه وإخراجه منها مع مساواته لغيره فيها * قوله عز وجل [اليوم يئس الذين كفروا من دينكم] قال ابن

عباس والسدى يئسوا أن ترتدوا راجعين إلى دينهم وقد اختلف فى اليوم فقال مجاهد هو يوم عرفة عام حجة الوداع [فلا تخشوهم] أن يظهروا عليكم عن ابن جريج وقال الحسن ذلك اليوم يعنى به [اليوم أكملت لكم دينكم] وهو زمان النبى ﷺ كله قال ابن عباس نزلت يوم عرفة وكان يوم الجمعة ه قال أبو بكر اسم اليوم يطلق على الزمان كقوله [ومن يولهم يومئذ دبره] إنما عنى به وقتاً منهما قوله تعالى [فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم] فإن الاضطرار هو الضر الذى يصيب الإنسان من جوع أو غيره ولا يمكنه الامتناع منه والمعنى ههنا من إصابة ضر الجوع وهذا يدل على إباحة ذلك عند الخوف على نفسه أو على بعض أعضائه وقد بين ذلك فى قوله تعالى [فى مخمصة] قال ابن عباس والسدى وقتادة المخمصة المجاعة فأباح الله عند الضرورة أكل جميع مانص على تحريمه فى الآية ولم يمنع ماعرض من قوله [اليوم أكملت لكم دينكم] مع ماذكر معه من عود التخصيص إلى ماتقدم ذكره من المحرمات فالذى تضمنه الخطاب فى أول السورة فى قوله [أحلت لكم بهيمة الأنعام - إلا مايتلى عليكم - غير محلى الصيد وأنتم حرم] فيه بيان إباحة الصيد فى حال الإحلال وغير داخل فى قوله [أحلت لكم بهيمة الأنعام] ثم بين ماحرم علينا فى قوله [حرمت عليكم الميتة] إلى آخر ماذكر ثم خص من ذلك حال الضرورة وأبان أنها غير داخلة فى التحريم وذلك عام فى الصيد فى حال الإحرام وفى جميع المحرمات فمن اضطر إلى شىء منها حل له أكله بمقتضى الآية ه وقوله تعالى [غير متجانف لإثم] قال ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد والسدى غير متعمد عليه فكأنه قال غير متعمد بهواه إثم وذلك بأن يتناول منه بعد زوال الضرورة ه وقوله عز وجل [يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات] اسم يتناول معنيين أحدهما الطيب المستلذ والآخر الحلال وذلك لأن ضد الطيب هو الخبيث والخبيث حرام فإذاً الطيب حلال والأصل فيه الاستلذاذ فشبه الحلال به فى انتفاء المضرة منهما جميعاً وقال تعالى [يا أيها الرسل كلوا من الطيبات] يعنى الحلال وقال [ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث] فجعل الطيبات فى مقابلة الخبائث والخبائث هى المحرمات وقال تعالى [فانكحوا ماطاب لكم من النساء] وهو يحتمل ماحل لكم ويحتمل مااستطبتموه فقوله [قل أحل لكم الطيبات] جائز أن يريد به مااستطبتموه واستلذذتموه مما لا ضرر عليكم فى تناوله من

طريق الدين فيرجع ذلك إلى معنى الحلال الذى لا تبعة على متناوله وجائز أن يحتج بظاهره فى إباحة جميع الأشياء المستلذة إلا ما خصه الدليل قوله تعالى [وما علمتم من الجوارح] حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا يعقوب بن غيلان العمانى قال حدثنا هناد ابن السرى قال حدثنا يحيى بن زكريا قال حدثنا إبراهيم بن عبيد قال حدثنى أبان بن صالح عن القعقاع بن حكيم عن سلمى عن أبى رافع قال أمرنى رسول الله ﷺ أن أقتل الكلاب فقال الناس يا رسول الله ما أحل لنا من هذه الأمة التى أمرت بقتلها فأنزل الله [قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح] الآية حدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن أحمد ابن حنبل وابن عبدوس بن كامل قالا حدثنا عبيد الله بن عمر الجشمى قال حدثنا أبو معشر البراء قال حدثنا عمرو بن بشير قال حدثنا عامر الشعبى عن عدى بن حاتم قال لما سألت رسول الله ﷺ عن صيد الكلاب لم يدر ما يقول لى حتى نزلت [وما علمتم من الجوارح مكلبين] قال أبو بكر قد اقتضى ظاهر هذا الحديث الأول أن تكون الإباحة تناولت ما علمنا من الجوارح وهو ينتظم الكلب وسائر جوارح الطير وذلك يوجب إباحة سائر وجوه الانتفاع بها فدل على جواز بيع الكلب والجوارح والانتفاع بها بسائر وجوه الانتفاع إلا ما خصه الدليل وهو الأكل ومن الناس من يجعل فى الكلام حذفا فجعله بمنزلة قل أحل لكم الطيبات من صيد ما علمتم من الجوارح ويستدل عليه بحديث عدى ابن حاتم الذى ذكرناه حين سأله عن صيد الكلاب فأنزل الله تعالى [وما علمتم من الجوارح مكلبين] وحديث أبى رافع فيه أنه سئل عما أحل من الكلاب التى أمروا بقتلها فأنزل الله تعالى الآية وليس يمتنع أن تكون الآية منتظمة لإباحة الانتفاع بالكلاب وبصيدها جميعاً وحقيقة اللفظ تقتضى الكلاب أنفسها لأن قوله [وما علمتم] يوجب إباحة ما علمنا وإضمار الصيد فيه يحتاج إلى دلالة وفى فحوى الآية دليل على إباحة صيدها أيضاً وهو قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] فحمل الآية على المعنيين واستعمالها فيهما على الفائدتين أولى من الاقتصار على أحدهما وقد دلت الآية أيضاً على أن شرط إباحة الجوارح أن تكون متعلمة لقوله [وما علمتم من الجوارح] وقوله [تعلمونهن مما علمكم الله] وأما الجوارح فإنه قد قيل إنها الكواسب للصيد على أهلها وهى الكلاب وسباع الطير التى يصاد بها وغيرها واحدها جارح ومنه سميت الجارحة لأنه يكسب بها قال الله تعالى [ما جرحتم

بالنهار] يعني ما كسبتم ومنه [أم حسب الذين اجترحوا السيئات] وذلك يدل على جواز الاصطياد بكل ما علم الاصطياد من سائر ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير وقيل في الجوارح أنها ماتجرح بناب أو مخلب قال محمد في الزيادات إذا صدم الكلب الصيد ولم يجرحه فمات لم يؤكل لأنه لم يجرحه بناب أو مخلب ألا ترى إلى قوله تعالى [وما علمتم من الجوارح مكلبين] فإنما يحل صيد ما يجرح بناب أو مخلب وإذا كان الاسم يقع عليهما فليس يمتنع أن يكونا مرادين باللفظ فيريد بالكواسب ما يكسب بالاصطياد فيفيد الأصناف التي يصطاد بها من الكلاب والفهود وسباع الطير وجميع مايقبل التعليم ويفيد مع ذلك في شرط الذكاة وقوع الجراحة بالمقتول من الصيد وأن ذلك شرط ذكاته ه ويدل أيضاً على أن الجراحة مرادة حديث النبي ﷺ في المعراض أنه إن خزق بحده فكل وإن أصاب بعرضه فلا تأكل ومتى وجدنا للنبي ﷺ حكماً يواطىء معنى ما في القرآن وجب حمل مراد القرآن عليه وأن ذلك مما أراد الله تعالى به ه وقوله تعالى [مكلبين] قد قيل فيه وجهان أحدهما أن المكلب هو صاحب الكلب الذي يعلمه الصيد ويؤدبه وقيل معناه مضرين على الصيد كما تضرى الكلاب والتكليب هو التضرية يقال كلب كلب إذا ضرى بالناس وليس في قوله [مكلبين] تخصيص للكلاب دون غيرها من الجوارح إذ كانت التضرية عامة فيهن وكذلك إن أراد تأديب الكلب وتعليمه كان ذلك عموماً في سائر الجوارح ه وقد اختلف السلف فيما قتلته الجوارح غير الكلاب فروى مروان العمري عن نافع عن علي بن الحسين قال الصقر والبازي من الجوارح مكلبين وروى معمر عن ليث قال سئل مجاهد عن البازي والفهد وما يصاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح وروى ابن جريج عن مجاهد في قوله تعالى [من الجوارح مكلبين] قال الطير والكلاب وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه [وما علمتم من الجوارح مكلبين] قال الجوارح الكلاب وما تعلم من البزاة والفهود وروى أشعث عن الحسن [وما علمتم من الجوارح مكلبين] قال الصقر والبازي والفهد بمنزلة الكلب وروى صخر بن جويرية عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب قال لا يصلح أكل ما قتلته البزاة وروى ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله فأما ما صاد من الطير البزاة وغيرها فما أدركت ذكاته فذكيته فهو لك وإلا فلا تطعمه وروى سلمة بن علقمة عن نافع أن علياً كره ما قتلت

الصقور وروى أبو بشر عن مجاهد أنه كان يكره صيد الطير ويقول [مكلبين] إنما هي الكلاب ، قال أبو بكر فتأول بعضهم قوله [مكلبين] على الكلاب خاصة وتأوله بعضهم على الكلاب وغيرها ومعلوم أن قوله تعالى [وما علمتم من الجوارح] شامل للطير والكلاب ثم قوله [مكلبين] محتمل أن يريد ذكره من الجوارح والكلاب منها ويكون قوله [مكلبين] بمعنى مؤدبين أو مضرين ولا يخصص ذلك بالكلاب دون غيرها فوجب حمله على العموم وأن لا يخصص بالاحتمال ولا نعلم خلافاً بين فقهاء الأمصار في إباحة صيد الطير وإن قتل وأنه كصيد الكلب ، قال أصحابنا ومالك والثوري والأوزاعي والليث والشافعي ما علمت من كل ذي مخلب من الطير وذي ناب من السباع فإنه يجوز صيده وظاهر الآية يشهد لهذه المقالة لأنه أباح صيد الجوارح وهو مشتمل على جميع ما يجرى بناب أو مخلب وعلى ما يكسب على أهله بالاصطياد لم يفرق فيه بين الكلب وبين غيره ، وقوله تعالى [وما علمتم من الجوارح مكلبين] يدل على أن شرط إباحة صيد هذه الجوارح أن تكون معلمة وأنها إذا لم تكن معلمة لم يكن مذكى وذلك لأن الخطاب خرج على سؤال السائلين عما يحل من الصيد فأطلق لهم إباحة صيد الجوارح المعلمة وذلك شامل لجميع ما شمله الإباحة وانتظمه الإطلاق لأن السؤال وقع عن جميع ما يحل لهم من الصيد فخص الجواب بأوصاف المذكورة فلا تجوز استباحة شيء منه إلا على الوصف المذكور ثم قال تعالى [تعلمونهن مما علمكم الله] فروى عن سلمان وسعد أن تعليمه أن يضرى على الصيد ويعود إلى إلف صاحبه حتى يرجع إليه ولا يهرب عنه وكذلك قال ابن عمر وسعيد ابن المسيب ولم يشرطوا فيه ترك الأكل وروى عن غيرهما أن ذلك من تعليم الكلب وأن من شرط إباحة صيده أن لا يأكل منه فإن أكل منه لم يؤكل وهو قول ابن عباس وعدى بن حاتم وأبي هريرة وقالوا جميعاً في صيد البازي أنه يؤكل منه وإنما تعليمه أن تدعوه فيجيبك .

ذكر اختلاف الفقهاء في ذلك

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر إذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلم لا يؤكل صيده ويؤكل صيد البازي وإن أكل وهو قول الثوري وقال مالك والأوزاعي والليث يؤكل وإن أكل الكلب منه وقال الشافعي لا يؤكل إذا أكل الكلب منه والبازي

مثله في القياس . قال أبو بكر اتفق السلف المجيزون لصيد الجوارح من سباع الطير أن صيدها يؤكل وإن أكلت منه منهم سعد وابن عباس وسلمان وابن عمر وأبو هريرة وسعيد بن المسيب وإنما اختلفوا في صيد الكلب فقال علي ابن أبي طالب وابن عباس وعدي بن حاتم وأبو هريرة وسعيد بن جبير وإبراهيم لا يؤكل صيد الكلب إذا أكل منه وقال سلمان وسعد وابن عمر يؤكل صيده وإن لم يبق منه إلا ثلثه وهو قول الحسن وعبيد ابن عمير وإحدى الروايتين عن أبي هريرة وعطاء وسليمان بن يسار وابن شهاب قال أبو بكر معلوم من حال الكلب قبوله للتأديب في ترك الأكل فجائز أن يعلم تركه ويكون ترك الأكل علماً للتعليم ودلالة عليه فيكون تركه الأكل من شرائط صحة ذكاته ووجود الأكل مانع من صحة ذكاته وأما البازي فإنه معلوم أنه لا يمكن تعليمه بترك الأكل وأنه لا يقبل التعليم من هذه الجهة فإذ كان الله قد أباح صيد جميع الجوارح على شرط التعليم فغير جائز أن يكون من شرط التعليم للبازي تركه الأكل إذ لا سبيل إلى تعليمه ذلك ولا يجوز أن يكلفه الله تعليم ما لا يصح منه التعلم وقبول التأديب فثبت أن ترك الأكل ليس من شرائط تعلم البازي وجوارح الطير وكان ذلك من شرائط تعلم الكلب لأنه يقبله ويمكن تأديبه به ويشبه أن يكون ما روى عن علي ابن أبي طالب وغيره في حظر ما قتله البازي من حيث كان عندهم أن من شرط التعليم ترك الأكل وذلك غير ممكن في الطير فلم يكن معلماً فلا يكون ما قتله مذكى إلا أن ذلك يؤدي إلى أن لا تكون لذكر التعليم في الجوارح من الطير فائدة إذ كان صيدها غير مذكى وأن يكون المعلم وغير المعلم فيه سواء وذلك غير جائز لأن الله تعالى قد عمم الجوارح كلها وشرط تعليمها ولم يفرق بين الكلب وبين الطير فوجب استعمال عموم اللفظ فيها كلها فيكون من جوارح الطير ما يكون معلماً وكذلك من الكلاب وإن اختلفت وجوه تعليمها فيكون من تعليم الكلاب ونحوها ترك الأكل ومن تعليم جوارح الطير أن يجيبه إذا دعاه ويألفه ولا ينفر عنه حتى يكون التعليم عاما في جميع ما ذكر في الآية ومن الدليل على أن من شرائط ذكاة صيد الكلب ونحوه ترك الأكل قول الله تعالى [فكلوا مما أمسكن عليكم] ولا يظهر الفرق بين إمساكه على نفسه وبين إمساكه علينا إلا بترك الأكل ولو لم يكن ترك الأكل مشروطاً لزالت فائدة قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] فلما كان ترك الأكل علماً لإمساكه

علينا وكان الله إنما أباح لنا أكل صيدها بهذه الشريطة وجب أن يكون ما أمسكه على نفسه محظوراً . فإن قيل فقد يأكل البازى منه ويكون مع الأكل ممسكا علينا قيل له الإمساك علينا إنما هو مشروط فى الكلب ونحوه فأما الطير فلم يشرط فيه أن يمسكه علينا لما قدمناه بديا ويدل على أن إمساك الكلب علينا أن لا يأكل منه وأنه متى أكل منه كان ممسكا على نفسه وما روى عن ابن عباس أنه قال إذا أكل منه الكلب فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه فأخبر أن الإمساك علينا تركه للأكل فإذا كان اسم الإمساك يتناول ما ذكره ولو لم يتناوله لم يتأوله عليه وجب حمل الآية عليه من حيث صار ذلك اسما له وقد روى عن النبي ﷺ ذلك أيضاً فثبتت حجته من وجهين أحدهما بيان معنى الآية والمراد بها والثانى نص السنة فى تحريم ذلك حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر ابن موسى قال حدثنى الحميدى قال حدثنا سفيان قال حدثنا مجالد عن الشعبى عن عدى ابن حاتم قال سألت رسول الله ﷺ عن صيد الكلب المعلم فقال إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك فإن أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن أبى السفر عن الشعبى قال قال عدى بن حاتم سألت رسول الله ﷺ عن المعراض فقال إذا أصاب بحده فكل وإذا أصاب بعرضه فلا تأكل فإنه وقيذ قلت أرسل كلبى قال إذا سميت فكل وإلا فلا تأكل وإن أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه وقال أرسل كلبى فأجد عليه كلباً آخر قال لا تأكل لأنك إنما سميت على كلبك فثبت بهذا الخبر مراد الله تعالى بقوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] ونص النبي ﷺ على النهى عن أكل ما أكل منه الكلب فإن قيل قد روى حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال لأبى ثعلبة الخشنى فكل مما أمسك عليك الكلب قال فإن أكل منه قال وإن أكل منه قيل له هذا اللفظ غلط فى حديث أبى ثعلبة وذلك لأن حديث أبى ثعلبة قد رواه عنه أبو إدريس الخولانى وأبو أسماء وغيرهم فلم يذكر فيه هذا اللفظ وعلى أنه لو ثبت فى حديث أبى ثعلبة كان حديث عدى بن حاتم أولى من وجهين أحدهما من موافقته لظاهر الآية فى قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] والثانى ما فيه من حظر ما أكل منه الكلب ومتى ورد خبران فى أحدهما حظر شىء وفى

الآخر إباحته بخبر الحظر أولاهما بالاستعمال فإن قيل فى معنى قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] أن يحبسه علينا بعد قتله له فهذا هو إمساكه علينا فيقال له هذا غلط لأنه قد صار محبوساً بالقتل فلا يحتاج الكلب إلى أن يحبسه علينا بعد قتله فهذا لا معنى له فإن قيل قتله هو حبسه عليه قيل له هذا أيضاً لا معنى له لأنه يصير تقديره الآية على هذا فكلوا مما قتلن عليكم وهذا يسقط فائدة الآية لأن إباحة ما قتلنه قد تضمنته الآية قبل ذلك فى قوله تعالى [وما علمتم من الجوارح] وهو يعنى صيد ما علمنا من الجوارح جواباً لسؤال من سأل عن المباح منه وعلى أن الإمساك ليس بعبارة عن القتل لأنه قد يمسكه علينا وهو حى غير مقتول فليس إمساكه علينا إذا إلا أن يحبسه حتى يجىء صاحبه ولا يخلو الإمساك علينا من أن يكون حبسه إياه علينا من غير قتل أو حبسه علينا بعد قتله أو تركه للأكل منه بعد قتله ومعلوم أنه لم يرد به حبسه علينا وهو حى غير مقتول لاتفاق الجميع على أن ذلك غير مراد وإن حبسه علينا حياً ليس بشرط فى إباحة أكله لأنه لو كان كذلك لكان لا يحل أكل ما قتله ولا يجوز أيضاً أن يكون المراد حبسه علينا بعد وإن أكل منه لأن ذلك لا معنى له لأن الله تعالى جعل إمساكه علينا شرطاً فى الإباحه ولا خلاف أنه لو قتله ثم تركه وانصرف عنه ولم يحبسه علينا أنه يجوز أكله فعلمنا أن ذلك غير مراد فثبت أن المراد تركه الأكل ه فإن قيل قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] يقتضى إباحة مابقى من الصيد بعد أكله لأنه قد أمسكه علينا إذا لم يأكله وإنما لم يمسك علينا المأكول منه دون مابقى منه فقد اقتضى ظاهر الآية إباحة أكل الباقى إذ هو ممسك علينا ه قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أن من روى عنه معنى الإمساك من السلف قالوا فيه قولين أحدهما أن لا يأكل منه وهو قول ابن عباس وقول من قال حبسه علينا بعد القتل ولم يقل أحد منهم إن ترك أكل الباقى منه بعد ما أكل هو إمساك فبطل هذا القول والثانى أن النبى ﷺ قال إذا أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه فلم يجعله ممسكا علينا مابقى منه إذا كان قد أكل منه شيئاً والثالث أنه يصير فى معنى قوله فكلوا مما قتله من غير ذكر إمساك إذ معلوم أن ماقد أكله لا يجوز أن يتناوله الحظر فيؤدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر إمساكه علينا وأيضاً فإنه إذا أكل منه فقد علمنا أنه إنما اصطاد لنفسه وأمسكه عليها ولم يمسكه علينا باصطياده وتركه أكل بعضه بعد ما أكل

منه ما أكل لا يكسبه في الباقي حكم الإمساك علينا لأنه لا يجوز أن يترك أكل الباقي لأنه قد شبع ولم يحتج إليه لا لأنه أمسكه علينا وفي أكله منه بديا دلالة على أنه لم يمسكه علينا باصطياده وهذا الذي يجب علينا اعتباره في صحة التعليم وهو أن يعلم أنه ينبغي أن يصطاده لنا ويمسكه علينا فإذا أكل منه علمنا أنه لم يبلغ حد التعليم فإن قيل الكلب إنما يصطاد ويمسك لنفسه لا لصاحبه ألا ترى أنه لو كان شبعان حين أرسل لم يصطاد وهو إنما يضرى على الصيد بأن يطعم منه فليس إذاً في أكله منه نفي التعليم والإمساك علينا ولو اعتبر ماذكرتم فيه لاحتجنا إلى اعتبار نية الكلب وضميره وذلك مما لا نعلمه ولا نقف عليه بل لا نشك أن نيته وقصده لنفسه قيل له أما قولك أنه يصطاد ويمسك لنفسه فليس كذلك لأنه لو كان كذلك لما ضرب حتى يترك الأكل ولما تعلم ذلك إذا علم فلما كان إذا علم ترك الأكل تعلم ذلك ولم يأكل منه علمنا أنه متى ترك الأكل فهو يمسك له علينا معلم لما شرط الله تعالى من تعليمه فهو حينئذ مصطاد لصاحبه ممسك عليه وقولك إنه لو كان يصطاد لصاحبه لكان يصطاد في حال الشبع فهو يصطاد في حال الشبع لصاحبه ويمسكه عليه إذا أرسله صاحبه وهو إذا كان معلماً لم يمتنع من الاصطياد إذا أرسله وأما قولك أنه يضرى على الصيد بأنه يطعم منه فإنه إنما يطعمه منه بعد إمساكه على صاحبه وأما ضمير الكلب ونيته فإن الكلب يعلم ما يراد منه بالتعليم فينتهي إليه كما يعرف الفرس ما يراد منه بالزجر ورفع السوط ونحوه والذي يعلم به ذلك من الكلب تركه للأكل ومتى أكل منه فقد علم منه أنه قصد بذلك إمساكه على نفسه دون صاحبه ، ومما يدل على ما ذكرنا وأن تعليم الكلب إنما يكون بتركه الأكل أنه معلوم أنه ألوف غير مستوحش فلا يجوز أن يكون تعليمه ليتألف ولا يستوحش فوجب أن يكون بتركه الأكل والبازي من جوارح الطير هو مستوحش في الأصل ولا يجوز أن يكون تعليمه بأن يضرب ليترك الأكل فثبت أن تعليمه بألفه لصاحبه وزوال الوحشة منه بأن يدعوه فيجيبه فيزول بذلك عن طبعه الأول ويكون ذلك علماً لتعليمه ، وقوله تعالى [فكلوا مما أمسكن عليكم] قيل فيه أن من دخلت للتبعيض ويكون معنى التبعيض فيه أن بعض ما يمسكه عليه مباح دون جميعه وهو الذي يجرحه فيقتله دون ما يقتله بصدمه من غير جراحة وقال بعضهم أن من ههنا زائدة للتأكيد كقوله تعالى [يكفر عنكم من سيئاتكم] وقال بعض النحويين هذا خطأ

لأنها لا تزاد في الموجب وإنما تزاد في النفي والاستفهام وقوله تعالى [يكفر عنكم من سيئاتكم] ابتداء الغاية أي يكفر عنكم أعمالكم التي تحبون سترها عليكم من سيئاتكم قال ويجوز أن يكون بمعنى يكفر عنكم من السيئات ما يجوز تكفيره في الحكمة دون ما لا يجوز لأنه خطاب عام لسائر المكلفين وقال أبو حنيفة في الكلب إذا أكل من الصيد وقد صاد قبل ذلك صيداً ولم يأكل منه أن جميع ما تقدم حرام لأنه قد تبين حين أكل أنه لم يكن معلماً وقد كان الحكم بتعليمه بديا حين ترك الأكل من طريق الاجتهاد وغالب الظن والحكم بنفي التعليم عند الأكل من طريق اليقين ولا حظ للاجتهاد مع اليقين وقد يترك الأكل بديا وهو غير معلم كما يترك سائر السباع فرائسها عند الاصطياد ولا يأكلها ساعة الاصطياد فإنما يحكم إذا كثر منه ترك الأكل التعليم من جهة غالب الظن فإذا أكل منه بعد ذلك حصل اليقين بنفي التعليم فيحرم ما قد اصطاده قبل ذلك وقال أبو يوسف ومحمد إذا ترك الأكل ثلاث مرات فهو معلم فإن أكل بعد ذلك لم يحرم ما تقدم من صيده لأنه جائز أن يكون قد نسي التعليم فلا يحرم ما قد حكم بإباحته بالاحتمال وينبغي أن يكون مذهب أبي حنيفة محمولا على أنه أكل في مدة لا يكاد ينسى فيها فإن تطاولت المدة في الاصطياد ثم اصطاد فأكل منه وفي مثل تلك المدة يجوز أن ينسى فإنه ينبغي أن لا يحرم ما تقدم ويكون موضع الخلاف بينه وبين أبي يوسف ومحمد أنهما يعتبران في شرط التعليم ترك الأكل ثلاث مرات وأبو حنيفة لا يحده وإنما يعتبر ما يغلب في الظن من حصول التعليم فإذا غلب في الظن أنه معلم بترك الأكل ثم أرسل مع قرب المدة فأكل منه فهو محكوم بأنه غير معلم فيما ترك أكله وإن تطاولت المدة بإرساله بعد ترك الأكل حتى يظن في مثلها نسيان التعليم لم يحرم ما تقدم وأبو يوسف ومحمد يقولان إذا ترك الأكل ثلاث مرات ثم اصطاده فأكل في مدة قريبة أو بعيدة لم يحرم ما تقدم من صيده فيظهر موضع الخلاف بينهم ههنا قوله تعالى [واذكروا اسم الله عليه] قال ابن عباس والحسن والسدي يعني على إرسال الجوارح قال أبو بكر قوله [واذكروا اسم الله عليه] أمر يقتضي الإيجاب ويحتمل أن يرجع إلى الأكل المذكور في قوله [فكلوا مما أمسكن عليكم] ويحتمل أن يعود إلى الإرسال لأن قوله [وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله] قد تضمن إرسال الجوارح المعلمة على الصيد فجائز عود الأمر

بالتسمية إليه ولو احتمله لذلك لما تأوله السلف عليه وإذا كان ذلك كذلك وقد تضمن الأمر بالذكر إيجابه واتفقوا أن الذكر غير واجب على الأكل فوجب استعمال حكمه على الإرسال إذ كان مختلفاً فيه وإذا كانت التسمية واجبة على الإرسال صارت من شرائط الذكاة كتعليم الجوارح وكون المرسل ممن تصح ذكاته وإسالة دم الصيد بالجرح وله حد فإذا تركهما لم تصح ذكاته كما لا تصح ذكاته مع ترك ما ذكرنا من شرائط الذكاة والذي تقتضيه الآية فساد الذكاة عند ترك التسمية عامداً وذلك لأن الأمر لا يتناول الناسي إذ لا يصح خطابه فلذلك قال أصحابنا إن ترك التسمية ناسياً لا يمنع صحة الذكاة إذ هو غير مكلف بها في حال النسيان وسنذكر إيجاب التسمية على الذبيحة عند قوله [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه] إذا انتهينا إليه إن شاء الله ه وقد روى في التسمية على إرسال الكلب ما حدثنا محمد بن بكر قال أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن أبي السفر عن الشعبي قال قال عدي بن حاتم سألت رسول الله ﷺ فقلت أرسل كلبي قال إذا سميت فكل وإلا فلا تأكل وإن أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه وقال أرسل كلبي فأجد عليه كلباً آخر قال لا تأكل لأنك إنما سميت على كلبك فنهاه عن أكل ما لم يسم عليه وما شاركه كلب آخر لم يسم عليه فدل على أن من شرائط ذكاة الصيد التسمية على الإرسال وهذا يدل أيضاً على أن حال الإرسال بمنزلة حال الذبح في وجوب التسمية عليه ه وقد اختلف الفقهاء في أشياء من أمر الصيد منها الاصطياد بكلب المجوسي فقال أصحابنا ومالك والأوزاعي والشافعي لا بأس بالاصطياد بكلب المجوسي إذا كان معلماً وإن كان الذي علمه مجوسياً بعد أن يكون الذي أرسله مسلماً وقال الثوري أكره الاصطياد بكلب المجوسي إلا أن يأخذه من تعليم المسلم ه قال أبو بكر ظاهر قوله تعالى [فكلوا مما أمسكن عليكم] يقتضي جواز صيده وإباحة أكله ولم يفرق بين أن يكون مالكه مسلماً أو مجوسياً وأيضاً فإن الكلب آلة كالسكين يذبح بها والقوس يرمى عنها فواجب أن لا يختلف حكم الكلب لمن كان كسائر الآلات التي يصطاد بها وأيضاً فلا اعتبار بالكلب وإنما الاعتبار بالمرسل ألا ترى أن مجوسياً لو اصطاد بكلب مسلم لم يجز أكله وكذلك اصطياد المسلم بكلب المجوسي ينبغي أن يحل أكله ه فإن قيل قال الله تعالى [يسئلونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من

الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله) ومعلوم أن ذلك خطاب للمؤمنين فواجب أن يكون تعليم المسلم شرطاً في الإباحة . قيل له لا يخلو تعليم المجوسي من أن يكون مثل تعليم المسلم المشروط في إباحة الذكاة أو مقصراً عنه فإن كان مثله فلا اعتبار بالمعلم وإنما الاعتبار بحصول التعليم ألا ترى أنه لو ملكه مسلم وهو معلم كتعليم المسلم جاز أكل ما صاده فإذاً لا اعتبار بالملك وإنما الاعتبار بالتعليم وإن كان تعليم المجوسي مقصراً عن تعليم المسلم حتى يخل عند الاصطياد ببعض شرائط الذكاة فهذا كلب غير معلم ولا يختلف حينئذ حكم ملك المجوسي والمسلم في حظر ما يصطاده وأما قوله (تعلمونهن مما علمكم الله) فإنه وإن كان خطاباً للمسلمين فالمقصد فيه حصول التعليم للكلب فإذا علمه المجوسي كتعليم المسلم فقد وجد المعنى المشروط فلا اعتبار بعد ذلك بملك المجوسي .

واختلفوا في الصيد يدركه حياً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد فيمن يدرك صيد الكلب أو السهم فيحصل في يده حياً ثم يموت فإنه لا يؤكل وإن لم يقدر على ذبحه حتى مات وقال مالك والشافعي إن لم يقدر على ذبحه حتى مات أكل وإن مات في يده وإن قدر على ذبحه فلم يذبحه لم يؤكل وإن لم يحصل في يده وقال الثوري إن قدر أن يأخذه من الكلب فيذبحه فلم يفعل لم يؤكل وقال الأوزاعي إذا أمكنه أن يذكيه ولم يفعل لم يؤكل وإن لم يمكنه حتى مات بعد ما صار في يده أكل وقال الليث إن أدركه في فى الكلب فأخرج سكينه من خفه أو منطقته ليذبحه فمات أكله وإن ذهب ليخرج السكين من خرجه فمات قبل أن يذبحه لم يأكله قال أبو بكر إذا حصل في يده حياً فلا اعتبار بإمكان ذبحه أو تعذره في أن شرط ذكاته الذبح وذلك لأن الكلب إنما حل صيده لامتناع الصيد وتعذر الوصول إليه إلا من هذه الجهة فإذا حصل في يده حياً فقد زال المعنى الذي من أجله أبيح صيده وصار بمنزلة سائر البهائم التي يخاف عليها الموت فلا تكون ذكاته إلا بالذبح سواء مات في وقت لا يقدر على ذبحه أو قدر عليه والمعنى فيه كونه حياً . فإن قيل إنما لم تكن ذكاة سائر البهائم إلا بالذبح لأن ذبحها قد كان مقدوراً عليه ولو مات حتف أنفها لم يكن ذلك ذكاة وجراحة الكلب والسهم قد كانت تكون ذكاة للصيد لو لم يحصل في يده حتى مات فإذا صار في يده ولم يبق من حياته بمقدار ما يدرك ذكاته فهو مذكى بجراحة الكلب وهو بمنزلة ما لو صار في يده بعد الموت . قيل له هذا على وجهين أحدهما

أن يكون الكلب قد جرحه جراحة لا يعاش من مثلها إلا مثل حياة المذبوح وذلك بأن قد قطع أوداجه أو شق جوفه فأخرج حشوته فإذا كان ذلك كذلك كانت جراحته ذكاة له سواء أمكن بعد ذلك ذبحه أو لم يمكن فهذا الذي تكون جراحة الكلب ذكاة له وأما الوجه الآخر فهو أن يعيش من مثلها إلا أنه اتفق موته بعد وقوعه في يده في وقت لم يكن يقدر على ذبحه فهذا لا يكون مذكى لأن تلك الجراحة قد كانت مراعاة على حدوث الموت قبل حصوله في يده وإمكان ذكاته فإذا صار في يده حياً بطل حكم الجراحة وصار بمنزلة سائر البهائم التي يصيبها جراحات غير مذكية لها مثل المتردية والنطيحة ونحوها فلا يكون ذكاته إلا بالذبح * واختلفوا في الصيد يغيب عن صاحبه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر إذا توارى عنه الصيد والكلب وهو في طلبه فوجده قد قتله جاز أكله وإن ترك الطلب واشتغل بعمل غيره ثم ذهب في طلبه فوجده مقتولا والكلب عنده كرهنا أكله وكذلك قالوا في السهم إذا رماه به فغاب عنه وقال مالك إذا أدركه من يومه أكله في الكلب والسهم جميعاً وإن كان ميتاً إذا كان فيه أثر جراحة وإن بات عنه لم يأكله وقال الثوري إذا رماه فغاب عنه يوماً أو ليلة كرهت أكله وقال الأوزاعي إن وجده من الغد ميتاً ووجد فيه سهمه أو أثراً في أكله وقال الشافعي القياس أن لا يأكله إذا غاب عنه * قال أبو بكر روى عن ابن عباس أنه قال كل ما أصميت ودع ما أنميت وفي خبر آخر عنه وما غاب عنك ليلة فلا تأكله والإصماء ما أدركه من ساعته والإنماء ما غاب عنه وروى الثوري عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن أبي رزين عن النبي ﷺ في الصيد إذا غاب عنك مصرعه كرهه وذكر هوام الأرض وأبو رزين هذا ليس بأبي رزين العقيلي صاحب النبي ﷺ وإنما هو أبو رزين مولى أبي وائل * ويدل على أنه إذا تراخى عن طلبه لم يأكله أنه لا خلاف أنه لو لم يغب عنه وأمكنه أن يدرك ذكاته فلم يفعل حتى مات أنه لا يؤكل فإذا لم يترك الطلب وأدركه ميتاً فقد علمنا أنه لم يكن يدرك ذكاته فكان قتل الكلب أو السهم له ذكاة له وإذا تراخى عن الطلب فجائز أن يكون لو طلبه في فوره أدرك ذكاته ثم لم يفعل حتى مات فإنه لا يؤكل فإذا لم يترك الطلب وأدرك حياته تيقن أن قتل الكلب ليس بذكاة له فلا يجوز أكله ألا ترى أن النبي ﷺ قال لعدي بن حاتم وإن شاركه كلب آخر فلا تأكله فلعله أن يكون الثاني قتله فحظر

الشارع ﷺ أكله حين جوز أن يكون قتله كلب آخر فكذلك إذا جاز أن يكون مما كان يدرك ذكاته لو طلبه فلم يفعل وجب أن لا يؤكل لتجويز هذا المعنى فيه فإن قيل روى معاوية ابن صالح عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي عن أبيه عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ في الذي يدرك صيده بعد ثلاث يأكله إلا أن ينتن وروى في بعض الألفاظ إذا أدركت بعد ثلاث وسهمك فيه فكله ما لم ينتن قيل له قد اتفق الجميع على رفض هذا الخبر وترك استعماله من وجوه أحدها أن أحداً من الفقهاء لا يقول أنه إذا وجده بعد ثلاث يأكله والثاني أنه أباح له أكله ما لم ينتن ولا اعتبار عند أحد بتغير الرائحة والثالث أن تغير الرائحة لا حكم له في سائر الأشياء وإنما الحكم يتعلق بالذكاة أو فقدها فإن كان الصيد مذكى مع تراخي المدة فلا حكم للرائحة وإن كان غير مذكى فلا حكم أيضاً لعدم تغيره وقد روى محمد بن إبراهيم التيمي عن عيسى بن طلحة عن عمير بن سلمة عن رجل من بهز أن رسول الله ﷺ مر بالروحاء فإذا هو بحمار وحش عقير فيه سهم قد مات فقال رسول الله ﷺ دعوه حتى يجيء صاحبه فجاء البهزي فقال يا رسول الله هي رميتي فكلوه فأمر أبا بكر أن يقسم بين الرفاق وهم محرمون فمن الناس من يحتج بذلك في إباحة أكله إن تراخى عن طلبه لترك النبي ﷺ مسألته عن ذلك ولو كان ذلك يختلف حكمه لسأله وليس في هذا دليل على ما ذكر من قبل أنه جائز أن يكون النبي ﷺ شاهد هذا الحمار على حال استدل بها على قرب وقت الجراحة من سيلان الدم وطراوته ومجيء الرامي عقيبه فعلم أنه لم يتراخ عن طلبه فلذلك لم يسأله * فإن قيل روى هشيم عن أبي هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم قال قلت يا رسول الله إنا أهل صيد يرمي أحدنا الصيد فيغيب عنه الليلة والليلتين يتبع أثره بعد ما يصبح فيجد سهمه فيه قال إذا وجدت سهمك فيه ولم تجد به أثر سبع وعلمت أن سهمك قتله فكله * قيل له هذا يوجب أن يكون لو أصابه بعد ليال كثيرة أن يأكله إذا علم أن سهمه قتله ولا نعلم ذلك قول أحد من أهل العلم لأنه اعتبر العلم بأن سهمه قتله وأيضاً فإنه لا يحصل له العلم بأن سهمه قتله بعد ما تراخى عن طلبه وقد شرط ﷺ حصول العلم بذلك فإذا لم يعلم بذلك فواجب أن لا يأكله وهو لا يعلم إذا تراخى عن طلبه وطالت المدة أن سهمه قتله ويدل على صحة قول أصحابنا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال

حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا محمد بن سليمان عن مشمول عن عمرو بن تميم عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول إنا أهل بدو ونصيد بالكلاب المعلمة ونرمي الصيد فما يحل لنا من ذلك وما يحرم علينا قال إذا أرسلت كلبك المعلم وسميت فكل مما أمسك عليك أكل أو لم يأكل قتل أو لم يقتل وإذا رميت الصيد فكل مما أصميت ولا تأكل مما أنميت فحظر ما أنمى وهو غاب عنه وهو محمول على ما غاب عنه وتراخى عن طلبه لأنه لا خلاف أنه إذا كان في طلبه فأكل إن قيل فقد أباح في هذا الحديث أكل ما أكل منه الكلب وهو خلاف قولكم قيل له قد عارضه حديث عدي بن حاتم وقد تقدم الكلام فيه قوله تعالى [اليوم أحل لكم الطيبات] فإنه جائز أن يريد به اليوم الذي نزلت فيه الآية ويجوز أن يريد به اليوم الذي تقدم ذكره في موضعين أحدهما قوله [اليوم يئس الذين كفروا من دينكم] والآخر قوله تعالى [اليوم أكملت لكم دينكم] قيل أنه يوم عرفة في حجة الوداع وقيل زمان رسول الله ﷺ كله على ما قدمنا من اختلاف السلف فيه والطيبات ههنا يجوز أن يريد بها ما استطبناه واستلذذناه مما عدا ما بين تحريمه في هذه الآيات وفي غيرها فيكون عموما في إباحة جميع المتلذذات إلا ما قام دليل حظره ويحتمل أن يريد بالطيبات ما أباحه لنا من سائر الأشياء التي ذكر إباحتها في غير هذا الموضع وقوله تعالى [وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم] روي عن ابن عباس وأبي الدرداء والحسن ومجاهد وإبراهيم وقتادة والسدي أنه ذبائحهم وظاهره يقتضي ذلك لأن ذبائحهم من طعامهم ولو استعملنا اللفظ على عمومه لانتظم جميع طعامهم من الذبائح وغيرها والأظهر أن يكون المراد الذبائح خاصة لأن سائر طعامهم من الخبز والزيت وسائر الأدهان لا يختلف حكمها بمن يتولاه ولا شبهة في ذلك على أحد سواء كان المتولي لصنعه واتخاذه مجوسيا أو كتابيا ولا خلاف فيه بين المسلمين وما كان منه غير مذكى لا يختلف حكمه في إيجاب حظره بمن تولى إماتته من مسلم أو كتابي أو مجوسي فلما خص الله تعالى طعام أهل الكتاب بالإباحة وجب أن يكون محمولا على الذبائح التي يختلف حكمها باختلاف الأديان وأيضا فإن النبي ﷺ أكل من الشاة المسمومة المشوية التي أهدت إليه اليهودية ولم يسئلها عن ذبيحتها أهي من ذبيحة المسلم أم اليهودي واختلف الفقهاء فيمن انتحل دين أهل الكتاب من العرب فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من كان يهوديا أو نصرانيا من العرب والعجم

فذبيحته مذكاة إذا سمى الله عليها وإن سمى النصراني عليها باسم المسيح لم تؤكل ولا فرق بين العرب والعجم في ذلك وقال مالك ماذبحوه لكنائسهم أكره أكله وما سمى عليه باسم المسيح لا يؤكل والعرب والعجم فيه سواء وقال الثوري إذا ذبح وأهل به لغير الله كرهته وهو قول إبراهيم وقال الثوري وبلغني عن عطاء أنه قال قد أحل الله ما أهل به لغير الله لأنه قد علم أنهم سيقولون هذا القول وقال الأوزاعي إذا سمعته يرسل كلبه باسم المسيح أكل وقال فيما ذبح أهل الكتابين لكنائسهم وأعيادهم كان مكحول لا يرى به بأساً ويقول هذه كانت ذبائحهم قبل نزول القرآن ثم أحلها الله تعالى في كتابه وهو قول الليث بن سعد وقال الربيع عن الشافعي لاخير في ذبائح نصارى العرب من بني تغلب قال ومن دان دين أهل الكتاب قبل نزول القرآن وخالف دين أهل الأوثان قبل نزول القرآن فهو خارج من أهل الأوثان وتقبل منه الجزية عربياً كان أو عجمياً ومن دخل عليه إسلام ولم يدن بدين أهل الكتاب فلا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف قال أبو بكر وقد روى عن جماعة من السلف القول في أهل الكتاب من العرب لم يفرق أحد منهم فيه بين من دان بذلك قبل نزول القرآن أو بعده ولا نعلم أحداً من السلف أو الخلف اعتبر فيهم ما اعتبره الشافعي في ذلك فهو منفرد بهذه المقالة خارج بها عن أقاويل أهل العلم ٥ وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله [لا إكراه في الدين] قال كانت المرأة من الأنصار لا يعيش لها ولد فتحلف لأن عاش لها ولد لتهودنه فلما أجليت بنو النضير إذا فيهم ناس من أبناء الأنصار فقالت الأنصار يارسول الله أبناؤنا فأنزل الله [لا إكراه في الدين] قال سعيد فمن شاء لحق بهم ومن شاء دخل الإسلام فلم يفرق فيما ذكر بين من دان باليهودية قبل نزول القرآن وبعده ٥ وروى عبادة بن نسي [1] عن غضيف بن الحارث أن عاملا لعمر بن الخطاب كتب إليه أن ناساً من السامرة يقرؤن التوراة ويسبتون السبت ولا يؤمنون بالبعث فما ترى فكتب إليه عمر أنهم طائفة من أهل الكتاب وروى محمد بن سيرين عن عبيدة قال سألت علياً عن ذبائح نصارى العرب فقال لاتحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشيء إلا بشرب الخمر ٥ وروى عطاء بن

---

(١) قوله نسي بضم [illegible] السين [illegible]

السائب عن عكرمة عن ابن عباس قال كلوا من ذبائح بنى تغلب وتزوجوا من نسائهم فإن الله تعالى قال فى كتابه [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] فلو لم يكونوا منهم إلا بالولاية كانوا منهم ولم يفرق أحد من هؤلاء بين من دان بذلك قبل نزول القرآن وبعده فهو إجماع منهم ه ويدل على بطلان هذه المقالة من التفرقة بين من دان بدين أهل الكتاب قبل نزول القرآن أو بعده قول الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم] وذلك إنما يقع على المستقبل فأخبر تعالى بعد نزول القرآن أن من يتولاهم من العرب فهو منهم وذلك يقتضى أن يكون كتابياً لأنهم أهل الكتاب وأن تحل ذبائحهم لقوله تعالى [وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم] ومن الناس من يزعم أن أهل الكتاب هم بنو إسرائيل الذين ينتحلون اليهودية والنصرانية دون من سواهم من العرب والعجم الذين دانوا بدينهم ولم يفرقوا فى ذلك بين من دان بذلك قبل نزول القرآن وبعده ويحتجون فى ذلك بقوله [ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة] فأخبر أن الذين آتاهم الكتاب هم بنو إسرائيل ويحتجون بحديث عبيدة السلمانى عن على أنه قال لا تحل ذبائح نصارى العرب لأنهم لم يتعلقوا من دينهم بشيء إلا بشرب الخمر ه أما الآية فلا دلالة فيها على قولهم لأنه إنما أخبر أنه آتى بنى إسرائيل الكتاب ولم ينف بذلك أن يكون من انتحل دينهم فى حكمهم وقد قال ابن عباس تحل ذبائحهم لقوله تعالى [لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم] فلو لم يكونوا منهم إلا بالولاية لكانوا منهم وقول على رضى الله عنه فى ذلك وحظر ذبائح نصارى العرب ليس من جهة أنهم من غير بنى إسرائيل لكن من قبل أنهم غير متمسكين بأحكام تلك الشريعة لأنه قال إنهم لا يتعلقون من دينهم إلا بشرب الخمر ولم يقل لأنهم ليسوا من بنى إسرائيل فقول من قال إن أهل الكتاب لا يكونون إلا من بنى إسرائيل وإن دانوا بدينهم قول ساقط مردود وروى هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى عبيدة عن حذيفة عن عدى بن حاتم قال أتينا النبى ﷺ فقال لى رسول الله ﷺ يا عدى بن حاتم أسلم تسلم فقلت له إن لى ديناً فقال أنا أعلم بدينك منك قلت أنت أعلم بدينى منى قال نعم ألست ركوسياً قال قلت بلى قال ألست ترأس قومك قال قلت بلى قال ألست تأخذ المرباع قال

قلت بلى قال فإن ذلك لا يحل لك فى دينك قال فكأنى رأيت أن على بها غضاضة وكأنى تواضعت بها وروى عبدالسلام بن حرب عن عطيف بن أعين عن مصعب بن سعد عن عدى بن حاتم قال أتيت النبى ﷺ وفى عنقى صليب ذهب فقال ألق هذا الوثن عنك ثم قرأ [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله] قال قلت يارسول الله ما كنا نعبدهم قال أليس كانوا يحلون لكم ما حرم الله عز وجل فتحلونه ويحرمون عليكم ماأحل الله فتحرمونه قال فتلك عبادتهم وفى هذين الخبرين ضروب من الدلالة على ماذكرنا أحدها أن رسول الله ﷺ نسبه إلى منتحلى الأحبار والرهبان أرباباً وهم اليهود والنصارى ولم ينف ذلك عنه من حيث كان عربياً وقال فى الحديث الأول ألست ركوسياً وهم صنف من النصارى فلم يخرجه منهم بأخذهم المرباع وهو ربع الغنيمة وليس ذلك من دين النصارى لأن فى دينهم أن الغنائم لا تحل فهذا يدل على أن ترك التمسك بما ينتحله المنتحلون للأديان لا يخرجهم من أن يكونوا من أهل تلك الشريعة وذلك الدين ويدل على أن العرب وبنى إسرائيل سواء فيما ينتحلون من دين أهل الكتاب وأنهم غير مختلفى الأحكام ولما لم يسأله النبى ﷺ عما انتحله من دين النصارى أكان قبل نزول القرآن أو بعده ونسبه إلى فرقة منهم من غير مسألة دل على أنه لا فرق بين من انتحل ذلك قبل نزول القرآن أو بعده والله أعلم .

باب تزوج الكتابيات

قال الله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قال أبو بكر اختلف فى المراد بالمحصنات ههنا فروى عن الحسن والشعبى وإبراهيم والسدى أنهم العفائف وروى عن عمر ما يدل على أن المعنى عنده ذلك وهو ما حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا محمد بن يزيد عن الصلت ابن بهرام عن شقيق بن سلمة قال تزوج حذيفة بيهودية فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أحرام هى فكتب إليه عمر لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن قال أبو عبيد يعنى العواهر فهذا يدل على أن معنى الإحصان عنده ههنا كان على العفة وقال مطرف عن الشعبى فى قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قال إحصان اليهودية والنصرانية أن تغتسل من الجنابة وأن تحصن فرجها وروى ابن

أبي نجيح عن مجاهد [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قال الحرائر قال أبو بكر الاختلاف في نكاح الكتابية على أنحاء مختلفة منها إباحة نكاح الحرائر منهن إذا كن ذميات فهذا لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فيه [إلا شيئاً] روى عن ابن عمر أنه كرهه حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله بن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يرى بأساً بطعام أهل الكتاب ويكره نكاح نسائهم قال جعفر وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثني نافع عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال إن الله حرم المشركات على المسلمين ولا أعلم من الشرك شيئاً أعظم من أن تقول ربها عيسى بن مريم أو عبد من عبيد الله ه قال أبو عبيد وحدثني على بن معبد عن أبي المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت إني أقرأ ما تقرأ أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فأعاد على آية التحليل وآية التحريم ه قال أبو بكر يعني بآية التحليل [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] وبآية التحريم [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] فلما رأى ابن عمر الآيتين في نظامها تقتضي إحداهما التحليل والأخرى التحريم وقف فيه ولم يقطع بإباحته واتفق جماعة من الصحابة على إباحة أهل الكتاب الذميات سوى ابن عمر وجعلوا قوله [ولا تنكحوا المشركات] خاصاً في غير أهل الكتاب حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن حماد قال سألت سعيد ابن جبير عن نكاح اليهودية والنصرانية قال لا بأس قال قلت فإن الله تعالى قال [ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن] قال أهل الأوثان والمجوس وقد روى عن عمر ما قدمنا ذكره ه وروي أن عثمان بن عفان تزوج نائلة بنت الفرافصة[1] الكلبية وهي نصرانية وتزوجها على نسائه وروي عن طلحة بن عبيد الله أنه تزوج يهودية من أهل الشام وتروى إباحة ذلك عن عامة التابعين منهم الحسن وإبراهيم والشعبي في آخرين منهم ولا يخلو قوله

---

(١) قوله الفرافصة بفتح الفاء الأولى وكسر الفاء الثانية قال ابن الأنباري كل ما في العرب فرافصة بضم الفاء الأولى إلا فرافصة أبا نائلة امرأة عثمان رضي الله عنه .

تعالى [ولا تنكحوا المشركات] على أحد معنيين إما أن يكون إطلاقه مقتضياً لدخول الكتابيات فيه أو مقصوراً على عبدة الأوثان غير الكتابيات فإن كان إطلاق اللفظ يتناول الجميع فإن قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] يخصه ويكون قوله تعالى [ولا تنكحوا المشركات] مرتبات عليه لأنه متى أمكننا استعمال الآيتين على معنى ترتيب العام على الخاص وجب استعمالهما ولم يجز لنا نسخ الخاص بالعام إلا بيقين وإن كان قوله [ولا تنكحوا المشركات] إنما يتناول إطلاقه عبدة الأوثان على مابيناه في غير هذا الموضع فقوله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] ثابت الحكم إذ ليس في القرآن ما يوجب نسخه فإن قيل قوله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] إنما المراد به اللاتي كن كتابيات فأسلمن كما قال تعالى في آية أخرى [وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم] وقوله تعالى [ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر] والمراد من كان من أهل الكتاب فأسلم كذلك قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] المراد به من كان من أهل الكتاب فأسلم ، قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أن إطلاق لفظ أهل الكتاب ينصرف إلى الطائفتين من اليهود والنصارى دون المسلمين ودون سائر الكفار ولا يطلق أحد على المسلمين أنهم أهل الكتاب كما لا يطلق عليهم أنهم يهود أو نصارى والله تعالى حين قال [وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله] فإنه لم يطلق الاسم عليهم إلا مقيداً بذكر الإيمان عقيبه وكذلك قال [من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون] فذكر إيمانهم بعد وصفهم أنهم أهل الكتاب ولست واجداً في شيء من القرآن إطلاق أهل الكتاب من غير تقييد إلا وهو يريد به اليهود والنصارى والثاني أنه قد ذكر المؤمنات في قوله [والمحصنات من المؤمنات] فانتظم ذلك سائر المؤمنات ممن كن مشركات أو كتابيات فأسلمن ومن نشأ منهن على الإسلام فغير جائز أن يعطف عليه مؤمنات كن كتابيات فوجب أن يكون قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] على الكتابيات اللاتي لم يسلمن وأيضاً فإن ساغ التأويل الذي ادعاه من خالف في ذلك فغير جائز لنا الانصراف عن الظاهر إلى غيره إلا بدلالة وليس معناه دلالة

توجب صرفه عن الظاهر وأيضاً فلو حمل على ذلك لزالت فائدته إذ كانت مؤمنة وقد تقدم فى الآية ذكر المؤمنات ه وأيضاً لما كان معلوماً أنه لم يرد بقوله تعالى [وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم] طعام المؤمنين الذين كانوا من أهل الكتاب وأن المراد به اليهود والنصارى كذلك قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب] هو على الكتابيات دون المؤمنات ويحتج للقائلين بتحريمهن بقوله تعالى [ولا تمسكوا بعصم الكوافر] قيل له إنما ذلك فى الحربية إذا خرج زوجها مسلما أو الحربى تخرج امرأته مسلمة ألا ترى إلى قوله [واسئلوا ما أنفقتم وليسئلوا ما أنفقوا] وأيضاً فلو كان عموماً لخصه قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] وقد اختلف فى نكاح الكتابيات من وجه آخر فقال ابن عباس لاتحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً وتلا هذه الآية [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] إلى قوله [وهم صاغرون] قال الحكم حدثت بذلك إبراهيم فأعجبه ولم يفرق فى غيره ممن ذكرنا قوله من الصحابة بين الحربيات والذميات وظاهر الآية يقتضى جواز نكاح الجميع لشمول الاسم لهن قال أبو بكر ومما يحتج به لقول ابن عباس قوله تعالى [لاتجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله] والنكاح يوجب المودة بقوله تعالى [خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة] فينبغى أن يكون نكاح الحربيات محظوراً لأن قوله تعالى [يوادون من حاد الله ورسوله] إنما يقع على أهل الحرب لأنهم فى حد غير حدنا وهذا عندنا إنما يدل على الكراهة وأصحابنا يكرهون مناكحات أهل الحرب من أهل الكتاب ه وقد اختلف السلف فى نكاح المرأة من بنى تغلب فروى عن على أنه لا يجوز لأنهم لم يتعلقوا من النصرانية إلا بشرب الخمر وهو قول إبراهيم وجابر بن زيد وقال ابن عباس لا بأس بذلك لأنهم لو لم يكونوا منهم إلا بالولاية لكانوا منهم واختلف أيضاً فى نكاح الأمة الكتابية وقد ذكرنا اختلاف الفقهاء فيه فى سورة النساء ومن تأول قوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] على الحرائر جعل الإباحة مقصورة على نكاح الحرائر من الكتابيات ومن تأوله على العفة أباح نكاح الإماء الكتابيات ه واختلف فى المجوس فقال جل السلف وأكثر الفقهاء ليسوا أهل الكتاب وقال آخرون هم أهل الكتاب والقائلون بذلك شواذ والدليل

على أنهم ليسوا أهل الكتاب قوله تعالى [وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا] فأخبر تعالى أن أهل الكتاب طائفتان فلو كان المجوس أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف ألا ترى أن من قال إنما لى على فلان حبتان لم يكن له أن يدعى أكثر منه وقول القائل إنما لقيت اليوم رجلين ينفي أن يكون قد لقى أكثر منهما فإن قيل إنما حكى الله ذلك عن المشركين وجائز أن يكونوا قد غلطوا قيل له إن الله لم يحك هذا القول عن المشركين ولكنه قطع بذلك عذرهم لئلا يقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين فهذا إنما هو قول الله واحتجاج منه على المشركين في قطع عذرهم بالقرآن وأيضاً فإن المجوس لا ينتحلون شيئاً من كتب الله المنزلة على أنبيائه وإنما يقرؤن كتاب زرادشت وكان متنبياً كذاباً فليسوا إذاً أهل كتاب ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب حديث يحيى ابن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه قال قال عمر ما أدرى كيف أصنع بالمجوس وليسوا أهل كتاب فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول الله ﷺ يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فصرح عمر بأنهم ليسوا أهل كتاب ولم يخالفه عبد الرحمن ولا غيره من الصحابة وروى عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ أنه قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب فلو كانوا أهل الكتاب لما قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب ولقال هم من أهل الكتاب وفي حديث آخر أنه أخذ الجزية من مجوس هجر وقال سنوا بهم سنة أهل الكتاب ه فإن قيل إن لم يكونوا أهل كتاب فقد جعل النبي ﷺ حكمهم حكم أهل الكتاب بقوله سنوا بهم سنة أهل الكتاب قيل له إنما قال ذلك في الجزية خاصة وقد روى ذلك في غير هذا الخبر وروى سفيان عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد قال كتب النبي ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام قال فإن أسلمتم فلكم ما لنا وعليكم ما علينا ومن أبى فعليه الجزية غير أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وقد روى النهى عن صيد المجوس عن على وعبد الله وجابر بن عبد الله والحسن وسعيد بن المسيب وأبى رافع وعكرمة وهذا يوجب أن لا يكونوا عندهم أهل كتاب ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب أن النبي ﷺ كتب إلى صاحب الروم يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم وكتب إلى كسرى ولم ينسبه إلى كتاب وروى في قوله تعالى [الم غلبت الروم] أن المسلمين أحبوا غلبة الروم لأنهم أهل كتاب

وأحبت قريش غلبة فارس لأنهم جميعاً ليسوا بأهل الكتاب فخاطرهم أبو بكر رضي الله عنه والقصة في ذلك مشهورة وأما من قال إنهم كانوا أهل كتاب ثم ذهب منهم بعد ذلك ويجعلهم من أجل ذلك من أهل الكتاب فإن هذا لا يصح ولا يعلم ثبوته وإن ثبت أوجب أن لا يكونوا من أهل الكتاب لأن الكتاب قد ذهب منهم وهم الآن غير منتحلين لشيء من كتب الله تعالى وقد اختلف في الصابئين هم من أهل الكتاب أم لا فروى عن أبي حنيفة أنهم أهل كتاب وقال أبو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب وكان أبو الحسن الكرخي يقول الصابئون الذين هم عنده من أهل الكتاب قوم ينتحلون دين المسيح ويقرؤن الإنجيل فأما الصابئون الذين يعبدون الكواكب وهم الذين بناحية حران فإنهم ليسوا بأهل كتاب عندهم جميعاً * قال أبو بكر الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب وانتحالهم في الأصل واحد أعني الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في سواد واسط وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة وعبادتها واتخاذها آلهة وهم عبدة الأوثان في الأصل إلا أنهم منذ ظهر الفرس على إقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطاً لم يجسروا على عبادة الأوثان ظاهراً لأنهم منعوهم من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول في النصرانية فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت ودخلوا في غمار النصارى في الظاهر وبقي كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان فلما ظهر الإسلام دخلوا في جملة النصارى ولم يميز المسلمين بينهم وبين النصارى إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كاتمين لأصل الاعتقاد وهم أكتم الناس لاعتقادهم ولهم أمور وحيل في صبيانهم إذا عقلوا في كتمان دينهم وعنهم أخذت الإسماعيلية كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها أصناماً على أسمائها لا خلاف بينهم في ذلك وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذي يغلب في ظني في قول أبي حنيفة في الصابئين أنه شاهد قوماً منهم أنهم يظهرون أنهم من النصارى وأنهم يقرؤن الإنجيل وينتحلون دين المسيح تقية لأن كثيراً من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدي مقالتهم بالجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ومن كان اعتقاده من الصابئين

ما وصفنا فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم .

باب الطهارة للصلاة

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] الآية قال أبو بكر ظاهر الآية يقتضي وجوب الطهارة بعد القيام إلى الصلاة لأنه جعل القيام إليها شرطاً لفعل الطهارة وحكم الجزاء أن يتأخر عن الشرط ألا ترى أن من قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق إنما يقع الطلاق بعد الدخول وإذا قيل إذا لقيت زيداً فأكرمه أنه موجب للإكرام بعد اللقاء وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة أنه مقتضى اللفظ وحقيقته ولا خلاف بين السلف والخلف أن القيام إلى الصلاة ليس بسبب لإيجاب الطهارة وأن وجوب الطهارة متعلق بسبب آخر غير قيام فليس إذاً هذا اللفظ عموما في إيجاب الطهارة بعد القيام إلى الصلاة إذ كان الحكم فيه متعلقاً بضمير غير مذكور وليس في اللفظ أيضاً ما يوجب تكرار وجوب الطهارة بعد القيام إلى الصلاة من وجهين أحدهما ما ذكرنا من تعلق الحكم بضمير غير مذكور يحتاج فيه إلى طلب الدلالة عليه من غيره والثاني أن إذا لا توجب التكرار في لغة العرب ألا ترى أن من قال لرجل إذا دخل زيد الدار فأعطه درهما فدخلها مرة أنه يستحق درهما فإن دخلها مرة أخرى لم يستحق شيئاً وكذلك من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلتها مرة طلقت فإن دخلتها مرة أخرى لم تطلق فثبت بذلك أنه ليس في الآية دلالة على وجوب تكرار الطهارة لتكرار القيام بها . فإن قيل فلم يتوضأ أحد بالآية إلا مرة واحدة . قيل له قد بينا أن الآية غير مكتفية بنفسها في إيجاب الطهارة دون بيان مراد الضمير بها فقول القائل إنه لم يتوضأ بالآية إلا مرة واحدة خطأ لأن الآية في معنى المجمل المفتقر إلى البيان فمهما ورد به البيان فهو المراد الذي به تعلق الحكم على وجه الإفراد أو التكرار على حسب ما اقتضاه بيان المراد ولو كان لفظ الآية عموما مقتضياً للحكم فيما ورد غير مفتقر إلى البيان لم يكن أيضاً موجباً لتكرار الطهارة عند القيام إليها من جهة اللفظ وإنما كان يوجب التكرار من جهة المعنى الذي علق به وجوب الطهارة وهو الحدث دون القيام إليها . وقد حدثنا من لا أتهم قال حدثنا أبو مسلم الكجي قال حدثنا أبو عاصم عن سفيان عن علقمة

ابن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال ﷺ يوم فتح مكة خمس صلوات بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال له عمر يا رسول الله صنعت شيئاً لم تكن تصنعه قال عمداً فعلته وحدثنا من لا أتهم قال حدثنا محمد بن يحيى الذهلي قال حدثنا أحمد بن خالد الوهبي قال حدثنا محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عبد الله بن عبد الله بن عمر قال قلت له أرأيت وضوء عبد الله بن عمر لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر عمن هو قال حدثتنيه أسماء بنت زيد بن الخطاب أن عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر الغسيل حدثها أن رسول الله ﷺ كان أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً فلما شق ذلك على رسول الله ﷺ أمر بالسواك عند كل صلاة ووضع عنه الوضوء إلا من حدث فكان عبد الله يرى أن به قوة على ذلك ففعله حتى مات * فقد دل الحديث الأول على أن القيام إلى الصلاة غير موجب للطهارة إذ لم يجدد النبي ﷺ لكل صلاة طهارة فثبت بذلك أن فيه ضميراً به يتعلق إيجاب الطهارة وبين في الحديث الثاني أن الضمير هو الحدث لقوله ووضع عنه الوضوء إلا من حدث * ويدل على أن الضمير فيه هو الحدث ما روى سفيان الثوري عن جابر عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن علقمة عن أبيه قال كان النبي ﷺ إذا أراق ماء نكلمه فلا يكلمنا ونسلم عليه فلا يكلمنا حتى يأتي أهله فيتوضأ وضوءه للصلاة فقلنا له في ذلك حين نزلت آية الرخصة ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية فأخبر أن الآية نزلت في إيجاب الوضوء من الحدث عند القيام إلى الصلاة وحدثنا من لا أتهم في الرواية قال أخبرنا محمد بن علي بن زيد أن سعيد بن منصور حدثهم قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال أخبرنا أيوب عن عبد الله بن أبي مليكة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خرج من الخلاء فقدم إليه الطعام فقالوا ألا نأتيك بوضوء قال إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة قال أبو بكر سألوه عن الوضوء من الحدث عند الطعام فأخبر أنه أمر بالوضوء من الحدث عند القيام إلى الصلاة وروى أبو معشر المدني عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لولا أن أشق على أمتي لأمرت في كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك وهذا يدل على أن الآية لم تقتض إيجاب الوضوء لكل صلاة من وجهين أحدهما أن الآية لو أوجبت ذلك لما قال لأمرت في كل صلاة بوضوء والثاني إخباره بأنه لو أمر به لكان

واجباً بأمره دون الآية وروى مالك بن أنس عن زيد بن أسلم [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] قال إذا قمتم من المضجع يعني النوم وقد كان رد السلام محظوراً إلا بطهارة وروى قتادة عن الحسن عن حضين أبي ساسان عن المهاجر قال أتيت النبي ﷺ وهو يتوضأ فسلمت عليه فلما فرغ من وضوئه قال مامنعني أن أرد عليك السلام إلا أني كنت على غير وضوء وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى ابن منصور قال أخبرني محمد بن ثابت العبدي قال حدثنا نافع قال انطلقت مع ابن عمر في حاجة إلى ابن عباس فلما قضى حاجته من ابن عباس كان من حديثه يومئذ قال بينا النبي ﷺ في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط أو بول فخرج عليه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه ثم أن النبي ﷺ ضرب بكفيه على الحائط ثم مسح وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح ذراعيه إلى المرفقين ثم رد على الرجل السلام وقال لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني لم أكن على وضوء أو قال على طهارة فهذا يدل على أن رد السلام كان مشروطاً فيه الطهارة وجائز أن يكون ذلك كان خاصاً للنبي ﷺ لأنه لم يرو أنه نهى عن رد السلام إلا على طهارة ويدل على أن ذلك كان على الوجوب أنه تيمم حين خاف فوت الرد لأن رد السلام إنما يكون على الحال فإذا تراخى فات فكان بمنزلة من خاف فوت صلاة العيد أو صلاة الجنازة إن توضأ فيجوز له التيمم وجائز أن يكون قد نسخ ذلك عن النبي ﷺ ويجوز أن يكون هذا الحكم قد كان باقياً إلى أن قبضه الله تعالى وقد روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي أنهم كانوا يتوضئون لكل صلاة وهذا محمول على أنهم فعلوه استحباباً وقال سعد إذا توضأت فصل بوضوئك مالم تحدث وقد روى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس أن عبيد بن عمير كان يتوضأ لكل صلاة ويتأول قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة] فأنكر ذلك عليه ابن عباس وقد روى نفي إيجاب الوضوء لكل صلاة من غير حدث عن ابن عمر وأبي موسى وجابر بن عبد الله وعبيدة السلماني وأبي العالية وسعيد ابن المسيب وإبراهيم والحسن ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك .

باب فضل تجديد الوضوء

وقد روى عن النبي ﷺ أخبار في فضيلة تجديد الوضوء منها ماحدثنا من لا أتهم قال حدثنا محمد بن زيد قال حدثنا سعيد قال حدثنا سلام الطويل عن زيد العمي عن

معاوية بن قرة عن ابن عمر قال دعا رسول الله ﷺ بماء فتوضأ مرة مرة وقال هذا وظيفة الوضوء وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ثم تحدث ساعة ثم دعا بماء فتوضأ مرتين مرتين فقال هذا وضوء من توضأ به ضاعف الله له الأجر مرتين ثم تحدث ساعة ثم دعا بماء فتوضأ ثلاثاً ثلاثاً فقال هذا وضوئي ووضوء النبيين من قبلي وروى عنه ﷺ أنه قال الوضوء على الوضوء نور على نور وقال ﷺ لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة فهذا كله يدل على استحباب الوضوء عند كل صلاة وإن لم يكن محدثاً وعلى هذا يحمل ما روى عن السلف من تجديد الوضوء عند كل صلاة وقد روى عن علي رضي الله عنه أنه توضأ ومسح على نعليه وقال هذا وضوء من لم يحدث ورواه عن النبي ﷺ فثبت بما قدمنا أن قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة] غير موجب للوضوء لكل صلاة وثبت أنه غير مستعمل على حقيقته وأن فيه ضميراً به يتعلق إيجاب الطهارة وأنه بمنزلة المجمل المفتقر إلى البيان لا يصح الاحتجاج بعمومه إلا فيما قام دليل مراده وقد روى عن النبي ﷺ أخبار متواترة في إيجاب الوضوء من النوم وهذا يدل على أن القيام إلى الصلاة غير موجب للوضوء لأنه إذا وجب من النوم لم يكن القيام إلى الصلاة بعد ذلك موجباً ألا ترى أنه إذا وجب من النوم لم يجب عليه بعد ذلك من حدث آخر وضوء آخر إذا لم يكن توضأ من النوم فلو كان القيام إلى الصلاة موجباً للوضوء لما وجب من النوم عند إرادة القيام إليها كالسببين إذا كان كل واحد منهما موجباً للوضوء ثم وجب من الأول لم يجب من الثاني وهذا يدل على أن من النوم هو الضمير الذي في الآية فكان تقديره إذا قمتم من النوم على ما روى عن زيد بن أسلم ويدل على أن النوم الموجب للوضوء هو النوم المعتاد الذي يجوز أن يقال فيه أنه قام من النوم ومن نام قاعداً أو ساجداً أو راكعاً لا يقال إنه قام من النوم وإنما يطلق ذلك في نوم المضطجع ومن قال إن النوم ليس بحدث وإنما وجب به الطهارة لغلبة الحال في وجود الحدث فيه فإن الآية دالة على وجوب الطهارة من الريح وإذا كان المعنى على ما وصفنا فيكون حينئذ في مضمون الآية إيجاب الوضوء من النوم ومن الريح وقد أريد به أيضاً إيجاب الوضوء من الغائط والبول وذلك من ضمير الآية لأنه مذكور في قوله [أو جاء أحد منكم من الغائط] والغائط هو المطمئن من الأرض وكانوا يأتونه

لقضاء حوائجهم فيه وذلك يشتمل على وجوب الوضوء من الغائط والبول وسلس البول والمذى ودم الاستحاضة وسائر ما يستتر الإنسان عند وجوده عن الناس لأنهم كانوا يأتون الغائط للاستتار عن الناس وإخفاء ما يكون منهم وذلك لا يختلف باختلاف الأشياء الخارجة من البدن التى فى العادة يسترها عن الناس من سلس البول والمذى ودم الاستحاضة فدل ذلك على أن هذه الأشياء كلها أحداث يشتمل عليها ضمير الآية وقد اتفق السلف وسائر فقهاء الأمصار على نفى إيجاب الوضوء على من نام قاعداً غير مستند إلى شيء وروى عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أخر صلاة العشاء ذات ليلة حتى نام الناس ثم استيقظوا فجاء عمر فقال الصلاة يا رسول الله فخرج وصلى ولم يذكر أنهم توضؤا * وروى عن أنس قال كنا نجيء إلى مسجد رسول الله ﷺ ننتظر الصلاة فمنا من نعس ومنا من نام ولا نعيد وضوءا وروى نافع عن ابن عمر قال لا يجب عليه الوضوء حتى يضع جنبه وينام وقد ذكرنا اختلاف الفقهاء فى ذلك فى غير هذا الموضع وروى أبو يوسف عن محمد بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه كان يصلى الصبح ولا يتوضأ فسئل عن ذلك فقال إنى لست كأحدكم إنه تنام عيناى ولا ينام قلبى لو أحدثت لعلمته وهذا الحديث يدل على أن النوم فى نفسه ليس بحدث وأن إيجاب الوضوء فيه إنما هو لما عسى أن يكون فيه من الحدث الذى لا يشعر به وهو الغالب من حال النائم وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال العين وكاء له فإذا نامت العين استطلق الوكاء فلما كان الأغلب فى النوم الذى يستثقل فيه النائم وجود الحدث فيه حكم له بحكم الحدث وهذا إنما هو فى النوم المعتاد الذى يضع النائم جنبه على الأرض ويكون فى المضطجع من غير علم منه بما يكون منه فإذا كان جالساً أو على حال من أحوال الصلاة لغير ضرورة مثل القيام والركوع والسجود لم تنتقض طهارته لأن هذه أحوال يكون الإنسان فيها محتفظاً وإن كان منه حدث علم به وقد روى يزيد بن عبد الرحمن عن قتادة عن أبى العالية عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال ليس على من نام ساجداً وضوء حتى يضطجع فإذا اضطجع استرخت مفاصله .

فصل قال أبو بكر قوله تعالى [وإذا قمتم إلى الصلوة] لما كان ضميره ما وصفنا من القيام من النوم أو إرادة القيام إليها فى حال الحدث فأوجب ذلك تقديم الطهارة من

الأحداث للصلاة وكانت الصلاة اسما للجنس يتناول سائرها من المفروضات والنوافل اقتضى ذلك أن تكون من شرائط صحة الصلاة الطهارة أى صلاة إذ لم تفرق الآية بين شيء منها وقد أكد النبي ﷺ ذلك بقوله لا يقبل الله صلاة بغير طهور ه قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] يقتضى إيجاب الغسل والغسل اسم لإمرار الماء على الموضع إذا لم تكن هناك نجاسة وإذا كان هناك نجاسة فغسلها إزالتها بإمرار الماء أو ما يقوم مقامه فقوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] إنما المقصد فيه إمرار الماء على الموضع إذ ليس هناك نجاسة مشروط إزالتها فإذا ليس عليه ذلك الموضع بيده وإنما عليه إمرار الماء حتى يجرى على الموضع ه وقد اختلف فى ذلك على ثلاثة أوجه فقال مالك بن أنس عليه إمرار الماء ودلك الموضع بيده وإلا لم يكن غسلا وقال آخرون وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء عليه إجراء الماء عليه وليس عليه دلكه بيده وروى هشام عن أبى يوسف أنه إن مسح الموضع بالماء كما يمسح بالدهن أجزأه والدليل على بطلان قول موجبى ذلك الموضع إن اسم الغسل يقع على إجراء الماء على الموضع من غير دلك والدليل على ذلك أنه لو كان على بدنه نجاسة فوالى بين صب الماء عليه حتى أزالها سمى بذلك غاسلا وإن لم يدلكه بيده فلما كان الاسم يقع عليه مع عدم الدلك لأجل إمرار الماء عليه وقال الله تعالى [فاغسلوا] فهو متى أجرى الماء على الموضع فقد فعل مقتضى الآية وموجبها فمن شرط فيه دلك الموضع بيده فقد زاد فيه ما ليس منه وغير جائز الزيادة فى النص إلا بمثل ما يجوز به النسخ وأيضاً فإنه لما لم يكن هناك شيء يزال بالدلك لم يكن لدلك الموضع وإمساسه بيده فائدة ولا حكم فلم يختلف حكمه إذا دلكه بيده أو أمر الماء عليه من غير دلك وأيضاً فليس لدلك الموضع بيده حكم فى الطهارة فى سائر الأصول فوجب أن لا يتعلق به فيما اختلف فيه فإن قال قائل إذا لم يكن الغسل مأموراً به لإزالة شيء هناك علمنا أنه عبادة فمن حيث شرط فيه إمرار الماء وجب أن يكون دلكه بيده شرطاً وإلا فلا معنى لإمرار الماء وإجرائه عليه قيل له قد ثبت فى الأصول لإمرار الماء على الموضع حكم فى غسل النجاسات ولم يثبت لدلك الموضع حكم بل حكمه ساقط فى إزالة الأنجاس لأنه لو كان له حكم لكان اعتبار الدلك فيها أولى فوجب أن يكون كذلك حكمه فى طهارة الحدث وأما من أجاز مسح هذه الأعضاء المأمور بغسلها فإن قوله مخالف لظاهر الآية فإن الله

تعالى شرط فى بعض الأعضاء الغسل وفى بعضها المسح فما أمر بغسله لايجزى فيه المسح لأن الغسل يقتضى إمرار الماء على الموضوع وإجراءه عليه ومتى لم يفعل ذلك لم يسم غاسلا والمسح لا يقتضى ذلك وإنما يقتضى مباشرته بالماء دون إمراره عليه فغير جائز ترك الغسل إلى المسح ولو كان المراد بالغسل هو المسح لبطلت فائدة التفرقة بينهما فى الآية وفى وجوب إثبات التفرقة بينهما ما يوجب أن يكون المسح غير الغسل فمتى مسح ولم يغسل فلا يجزيه لأنه لم يفعل المأمور به ، ويدل على ذلك أنه ليس عليه فى مسح الرأس فى الوضوء إبلاغ الماء إلى أصول الشعر وإنما عليه مسح الظاهر منه وعليه فى غسل الجنابة إبلاغ الماء أصول الشعر فلو كان المسح والغسل واحداً لأجزى فى غسل الجنابة مسحه كما يجزى فى الوضوء وفى ذلك دليل على أن ما شرط فيه الغسل لاينوب عنه المسح فإن قيل إذا لم تكن هناك نجاسة تزال بالغسل فالمقصد فيه مباشرة الموضع بالماء فلا فرق بين الغسل والمسح قيل له هذا يدل على صحة ما ذكرنا وذلك لأنه لما لم تكن هناك نجاسة من أجلها يجب الغسل فكان وجوب عبادة ثم فرق الله تعالى فى الآية بين الغسل والمسح فعلينا اتباع الأمر على حسب مقتضاه وموجبه وغير جائز لنا ترك الغسل إلى غيره والعبادة علينا فى الغسل فى الأعضاء المأمور بها كهى علينا فى مسح العضو المأمور به فلم يجز استعمال النظر فى ترك حكم اللفظ إلى غيره فإن قيل لو بقيت لمعة فى ذراعه فمسحها جاز وهذا يدل على جواز مسح الجميع كما جاز مسح البعض ، قيل له هذا غلط لأن اللمعة إذا اتصلت صارت فى حكم المغسول وأما إذا لم تتصل فلا يجوز بالإجماع ففى ذلك دلالة على أن المسح لاينوب مناب الغسل وقيل له لو لزم منا هذا فى الوضوء للزمك فى غسل الجنابة مثله والله أعلم .

باب الوضوء بغير نية

قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] يقتضى جواز الصلاة بوجود الغسل سواء قارنته النية أو لم تقارنه وذلك لأن الغسل اسم شرعى مفهوم المعنى فى اللغة وهو إمرار الماء على الموضع وليس هو عبارة عن النية فمن شرط فيه النية فهو زائد فى النص وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يوجب نسخ الآية فقد أباحت فعل الصلاة بوجود الغسل للطهارة من غير شرط النية فمن حظر الصلاة ومنعها إلا مع وجود نية الغسل فقد أوجب نسخها

وذلك لا يجوز إلا بنص مثله والوجه الآخر أن النص له حكمه ولا يجوز أن يلحق به ماليس منه كما لا يجوز أن يسقط منه ما هو منه فإن قيل فقد شرطت في صحة الصلاة النية مع عدم ذكرها في اللفظ قيل له إنما جاز ذلك فيها من وجهين أحدهما أن الصلاة اسم مجمل مفتقر إلى البيان غير موجب للحكم بنفسه إلا ببيان يرد فيه وقد ورد فيه البيان بإيجاب إليه فلذلك أوجبناها وليس كذلك الوضوء لأنه اسم شرعي ظاهر المعنى بين المراد فمهما ألحقنا به ماليس في اللفظ عبارة عنه فهو زيادة في النص ولا يجوز ذلك إلا بنص مثله والوجه الآخر اتفاق الجميع على إيجاب النية فيها فلو كان اسم الصلاة عموماً ليس بمجمل لجاز إلحاق النية بها بالاتفاق فهي إذا كانت مجملا أحرى بإثبات النية فيها من جهة الإجماع .

ذكر اختلاف الفقهاء في فرض النية

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد كل طهارة بماء تجوز بغير نية ولا يجزى التيمم إلا بنية وهو قول الثوري وقال الأوزاعي يجزى الوضوء بغير نية ولم تحفظ عنه في التيمم وقال مالك والليث والشافعي لا يجزى الوضوء ولا الغسل إلا بالنية وكذلك التيمم وقال الحسن بن صالح يجزى الوضوء والتيمم جميعاً بغير نية قال أبو جعفر الطحاوى ولم نجد هذا القول في التيمم عن غيره قال أبو بكر قد قدمنا ذكر دلالة الآية على جواز الوضوء بغير نية وقوله تعالى [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] دل على جواز الاغتسال من الجنابة بغير نية كذلك قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] على النحو الذي بينا ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] ومعناه مطهراً فحيثما وجد فواجب أن يكون مطهراً ولو شرطنا فيه النية كنا قد سلبناه الصفة التي وصفه الله بها من كونه طهوراً لأنه حينئذ لا يكون طهوراً إلا بغيره والله تعالى جعله طهوراً من غير شرط معنى آخر فيه فإن قيل إيجاب شرط النية فيه لا يخرجه من أن يكون طهوراً كما وصفه الله تعالى كما قال النبي ﷺ جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً وقال التراب طهور المسلم مالم يجد الماء ولم يمنع ذلك إيجاب النية شرطاً فيه قيل له إنما سماه طهوراً على وجه المجاز تشبيها له بالماء في باب إباحة الصلاة والدليل عليه أنه لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس فعلمنا أنه سماه طهوراً استعارة ومجازاً ومن

جهة أخرى أن إثبات النية شرطاً في التيمم جائز مع قوله التراب طهور المسلم ولا يجوز مثله في الوضوء وذلك لأن قوله [فتيمموا] يقتضي إيجاب النية إذ كان التيمم هو القصد في اللغة وقوله التراب طهور المسلم وارد من طريق الآحاد فواجب أن يكون الخبر مرتباً على الآية إذ غير جائز ترك حكم الآية بالخبر وتجوز الزيادة في حكم الخبر بالآية وليس ذلك كقوله [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] لأنه غير جائز أن يزاد في نص القرآن إلا بمثل ما يجوز به نسخه ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به] فأبان تعالى عن وقوع التطهير بالماء من غير شرط النية فيه * فإن قيل لما كان قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] الآية مقتضياً لفرض الطهارة فمن حيث كان فرضاً وجب أن تكون النية شرطاً في صحته لاستحالة وقوع الفعل موقع الفرض إلا بالنية وذلك لأن الفرض يحتاج في صحة وقوعه إلى نيتين أحدهما نية التقرب به إلى الله تعالى والأخرى نية الفرض فإذا لم ينوه لم توجد صحة الفرض فلم يجز عن الفرض إذ هو غير فاعل المأمور به قيل له إنما يجب ما ذكرت في الفروض التي هي مقصودة لأعيانها ولم تجعل سبباً لغيرها فأما ما كان شرطاً لصحة فعل آخر فليس يجب ذلك فيه بنفس ورود الأمر إلا بدلالة تقارنه فلما جعل الله الطهارة شرطاً لصحة الصلاة ولم تكن مفروضة لنفسها لأن من لا صلاة عليه فليس عليه فرض الطهارة كالمريض المغمى عليه أياماً وكالحائض والنفساء وقال تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] وقال [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] فجعله شرطاً في غيره ولم يجعله مأموراً به لنفسه فاحتاج موجب النية شرطاً فيه إلى دلالة من غيره ألا ترى أن كثيراً مما هو شرط في الفرض وليس بمفروض بعينه لجائز أن يكون من فعل غيره نحو الوقت الذي هو شرط في صحة أداء الصلاة ولا صنع للمصلي ونحو البلوغ والعقل اللذين هما شرط في صحة التكليف وليسا بفعل المكلف فبان بما وصفنا أن ورود لفظ الأمر بما جعل شرطاً في غيره لا يقتضي وقوعه طاعة منه ولا إيجاب النية فيه ألا ترى أن قوله تعالى [وثيابك فطهر] وإن كان أمراً بتطهير الثوب من النجاسة فإنه لم يوجب كون النية شرطاً في تطهيره إذا لم تكن إزالة النجاسة مفروضة لنفسها وإنما هي شرط في غيرها وإنما تقديره لا تصل إلا في ثوب طاهر ولا تصل إلا مستور العورة ويدل على ذلك أيضاً أن الشافعي قد وافقنا على أن رجلا لو قعد في المطر ينوي الطهارة

وأصاب جميع أعضائه أنه يجزيه من غير فعل له فيه ولو كان ذلك مفروضاً لنفسه لما أجزأه دون أن يفعله هو أو يأمر به غيره لأن هذا حكم المفروض ، فإن قيل فالتيمم غير مفروض لنفسه ولا يصح مع ذلك إلا بالنية فليس إيجاب النية مقصوراً على ما كان مفروضاً لنفسه قيل له هذا غير لازم لأنا لم نخرج هذا القول مخرج الاعتلال فتلزمنا عليه المناقضة وإنما بينا أن لفظ الأمر إذا ورد فيما كان وصفه ما ذكرنا فإنه لا يقتضي إيجاب النية شرطاً فيه إلا بدلالة أخرى من غيره فإنما أسقطنا بذلك احتجاج من احتج بظاهر ورود الأمر في إيجاب النية وفي مضمون لفظ التيمم إيجاب النية إذ كان التيمم في اللغة اسماً للقصد قال الله تعالى [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] يعني لا تقصدوا وقال الشاعر :

ولن يلبث العصران يوم وليلة إذا طلبا أن يدركا ما تيمما

وقال آخر :

فإن التي خولي قد أصيب صميمها فعمداً على عين تيممت مالكا

وقال الأعشى :

تيممت قيساً وكم دونه من الأرض من مهمه ذي شزن

يعني قصدته فلما كان في لفظ الآية إيجاب القصد والقصد هو النية لفعل ما أمر به جعلنا النية شرطاً ولم يكن في إيجاب النية فيه زيادة في الآية غير مذكورة فيها وأما الغسل فلا تنطوي تحته النية وفي إيجابها فيه إثبات زيادة فيها ليست منها وذلك غير جائز ووجه آخر في الفصل بين التيمم والوضوء ، وهو أن التيمم قد يقع تارة عن الغسل وتارة عن الوضوء ، وهو على صفة واحدة في الحالين فاحتيج إلى النية للفصل بين حكميهما لأن النية إنما شرطت لتمييز أحكام الأفعال فلما كان حكم التيمم قد يختلف فيقع تارة عن الغسل وتارة عن الوضوء احتيج إلى النية فيه لتمييز ما يقع منه عن الغسل عما يقع منه عن الوضوء وأما الغسل لا يختلف حكمه في نفسه ولا فيما يقع له فاستغنى عن النية فيه والتمييز إذ كان المقصود منه إيقاع الفعل كما قيل لا تصل حتى تغسل النجاسة من بدنك أو ثوبك ولا تصل إلا مستور العورة وليس يقتضي شيء من ذلك إيجاب النية فيه ، ويدل على ما ذكرنا من جهة السنة حديث رفاعة بن رافع وأبي هريرة عن رسول الله ﷺ في تعليمه الأعرابي

الصلاة وقوله لا تتم صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه فقوله حتى يضع الطهور مواضعه يقتضي جوازه بغير نية لأن مواضع الطهور معلومة مذكورة في القرآن فصار كقوله حتى يغسل هذه الأعضاء وقوله فيغسل وجهه ويديه يوجب ذلك أيضاً إذ لم يشرط فيه النية فظاهره يقتضي جوازه على أي وجه غسله ويدل من جهة أخرى أنه معلوم أن الأعرابي كان جاهلا بأحكام الصلاة والطهارة فلو كانت النية شرطاً فيها لما أخلاه النبي ﷺ من التوقيف عليها وفي ذلك أوضح دليل على أنها ليست من فروضها ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ في غسل الجنابة لأم سلمة إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات على سائر جسدك فإذا أنت قد طهرت ولم يشرط فيه النية وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فأشار إلى الفعل المشاهد دون النية هي ضمير لا تصح الإشارة إليه وأخبر بقبول الصلاة به وقال إذا وجدت الماء فامسسه جلدك وقال إن تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ومن جهة النظر أن الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة وأيضاً هو سبب يتوصل به إلى صحة أداء الصلاة لا على وجه البدل عن غيره فأشبه غسل النجاسة وستر العورة والوقوف على مكان طاهر ولا يلزم عليه التيمم لأنه بدل عن غيره فإن احتجوا بقوله تعالى [وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين] ذلك يقتضي إيجاب النية له لأن ذلك أقل أحوال الإخلاص قيل له ينبغي أن يثبت أن الوضوء عبادة أو أنه من الدين إذ جائز أن يقال إن العبادات هي مقصودة لعينه في التعبد فأما ما أمر به لأجل غيره أو جعل شرطاً فيه أو سبباً له فليس يتناوله هذا الاسم ولو لزم أن يكون تارك النية في الطهارة غير مخلص لله لوجب مثله في تارك النية في غسل النجاسة وستر العورة فلما لم يجز أن يكون تارك النية فيما وصفنا غير مخلص إذ كان مأموراً به لأجل الصلاة كان كذلك في الطهارة وأيضاً فإن كل من اعتقد الإسلام فهو مخلص لله تعالى فيما يفعله من العبادات إذ لم يشرك في النية بين الله وبين غيره لأن ضد الإخلاص هو الإشراك فمتى لم يشرك فهو مخلص بنفس اعتقاد الإيمان في جميع ما يفعله من العبادات ما لم يشرك غيره فيه واحتجوا بقول النبي ﷺ الأعمال بالنيات وهذا لا يصح الاحتجاج به في موضع الخلاف من قبل أن حقيقة اللفظ تقتضي كون العمل موقوفاً على النية والعمل موجود

مع فقد النية فعلمنا أنه لم يرد به حقيقة اللفظ وإنما أراد معنى مضمراً فيه غير مذكور فالمحتج بعموم الخبر في ذلك مغفل فإن قيل مراده حكم العمل قيل له الحكم غير مذكور فالاحتجاج بعمومه ساقط فإن ترك الاحتجاج بظاهر اللفظ وقال لا يجوز أن يخلو كلام النبي ﷺ من فائدة وقد علمنا أنه لم يرد نفس العمل وجب أن يكون مراده حكم العمل قيل له يحتمل أن يريد به فضيلة العمل لا حكمه وإذا احتمل الأمرين احتيج إلى دلالة من غيره في إثبات المراد وسقط الاحتجاج به فإن قيل هو على الأمرين قيل له هذا خطأ لأن الضمير المحتمل للمعنيين غير ملفوظ به فيقال عمومه شامل للجميع فأما ما ليس بمذكور وهو ضمير ليس اللفظ عبارة عنه فقول القائل أحمله على العموم خطأ وأيضاً فغير جائز إرادة الأمرين لأنه إن أريد به فضيلة العمل صار بمنزلة قوله لا فضيلة للعمل إلا بالنية وذلك يقتضي إثبات حكم العمل حتى يصح نفي فضيلته لأجل عدم النية ومتى أراد به حكم العمل لم يجز أن يريد به الفضيلة والأصل منتف فغير جائز أن يرادا جميعاً بلفظ واحد إذ غير جائز أن يكون لفظ واحد لنفي الأصل ونفي الكمال وأيضاً غير جائز أن يزاد في حكم القرآن بخبر الآحاد على ما بينا وهذا من أخبار الآحاد.

(فصل) قوله عز وجل [وجوهكم] قال أبو بكر قد قيل فيه إن حد الوجه من قصاص الشعر إلى أصل الذقن إلى شحمة الأذن حكى ذلك أبو الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء في هذا المعنى وكذلك يقتضي ظاهر الاسم إذ كان إنما سمي وجهاً لظهوره ولأنه يواجه الشيء ويقابل به وهذا الذي ذكرناه من تحديد الوجه هو الذي يواجه الإنسان ويقابله من غيره فإن قيل فينبغي أن يكون الأذنان من الوجه لهذا المعنى قيل له لا يجب ذلك لأن الأذنين تستران بالعمامة والقلنسوة ونحوهما كما يستر صدره وإن كان متى ظهر كان مواجها لمن يقابله وهذا الذي ذكرناه من معنى الوجه يدل على أن المضمضة والاستنشاق غير واجبين بالآية إذ ليس داخل الأنف والفم من الوجه إذ هما غير مواجهين لمن قابلهما وإذا لم تقتض الآية إيجاب غسلهما وإنما اقتضت غسل ما واجهنا وقابلنا منه فمن قال بإيجاب المضمضة والاستنشاق فهو زائد في حكم الفرض ما ليس منه وهذا غير جائز لأنه يوجب نسخه فإن قيل قول النبي ﷺ بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً وقوله ﷺ حين توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل

الله الصلاة إلا به يوجب فرض المضمضة والاستنشاق قيل له أما الحديث الذي فيه أنه توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فإنه لم يذكر فيه أنه تمضمض فيه واستنشق وإنما ذكر فيه الوضوء فحسب والوضوء هو غسل الأعضاء المذكورة في كتاب الله تعالى وجائز أن لا يكون تمضمض واستنشق في ذلك الوضوء لأنه قصد به توقيفهم على المفروض الذي لا يجزي غيره فإذاً لا دلالة في هذا الخبر على ما قال هذا القائل ولو ثبت أنه تمضمض واستنشق لم يجز أن يراد في حكم الآية وكذلك قول النبي ﷺ بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً لا يجوز الاعتراض به على الآية في إثبات الزيادة لأنه غير جائز أن يزاد في حكم القرآن بخبر الواحد وقد حدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا أبو ميسرة محمد بن الحسن بن العلاء قال حدثنا عبد الأعلى قال حدثنا يحيى بن ميمون بن عطاء قال حدثنا ابن جريج عن عطاء قال سألت عائشة عن وضوء رسول الله ﷺ فقال أتى رسول الله ﷺ بإناء فيه ماء فتوضأ وكفأ على يديه مرة وغسل وجهه مرة وغسل ذراعيه مرة ومسح برأسه مرة وغسل قدميه مرة وقال هذا الوضوء الذي افترض الله علينا ثم أعاد ذلك فقال من ضاعف ضاعف الله له ثم أعاد الثالثة فقال هذا وضوءنا معشر الأنبياء فمن زاد فقد أساء فأخبرت بوضوئه من غير مضمضة ولا استنشاق لأنه قصد بيان المفروض منه ولو كان فرضاً فيه لفعله .

باب غسل اللحية وتخليلها

قال الله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] وقد بينا أن الوجه ما واجهك من الإنسان فاحتمل أن تكون اللحية من الوجه لأنها تواجه المقابل له غير مغطاة في الأكثر كسائر الوجه وقد يقال أيضاً خرج وجهه إذا خرجت لحيته فليس يمتنع أن تكون اللحية من الوجه فيقتضي ظاهر ذلك وجوب غسلها ويحتمل أن يقال ليست من الوجه وإنما الوجه ما واجهك من بشرته دون الشعر النابت عليه بعد ما كانت البشرة ظاهرة دونه ومن قال بالقول الأول أن يقول نبات الشعر عليه بعد ظهور البشرة لا يخرجه من أن يكون من الوجه كما أن شعر الرأس من الرأس وقد قال الله تعالى [وامسحوا برؤسكم] فلو مسح على شعر رأسه من غير إبلاغ الماء بشرته كان ماسحاً على الرأس وفاعلا لمقتضى الآية عند جميع المسلمين فكذلك نبات الشعر على الوجه لا يخرجه من أن يكون منه

ولمن يأبى أن يكون من الوجه أن يفرق بينه وبين شعر الرأس أن شعر الرأس يوجد مع الصبي حين يولد فهو بمنزلة الحاجب في كون كل واحد منهما من العضو الذي هو فيه وشعر اللحية غير موجود معه في حال الولادة وإنما نبت بعدها فلذلك لم يكن من الوجه وقد ذكر عن السلف اختلاف في غسل اللحية وتخليلها ومسحها فروى إسرائيل عن جابر قال رأيت القاسم ومجاهداً وعطاء والشعبي يمسحون لحاهم وكذلك روى عن طاوس وروى جرير عن زيد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال رأيته توضأ ولم أره خلل لحيته وقال هكذا رأيت علياً رضي الله عنه توضأ وقال يونس رأيت أبا جعفر لا يخلل لحيته فلم ير أحد من هؤلاء غسل اللحية واجباً وروى ابن جريج عن نافع أن ابن عمر كان يبل أصول شعر لحيته ويغلغل يديه في أصول شعرها حتى يكثر القطر منها وكذلك روى عن عبيد بن عمير وابن سيرين وسعيد بن جبير فهؤلاء كلهم روى عنهم غسل اللحية ولكنه لم يثبت عنهم أنهم رأوا ذلك واجباً كغسل الوجه وقد كان ابن عمر متقصياً في أمر الطهارة كان يدخل الماء عينيه ويتوضأ لكل صلاة وكان ذلك منه استحباباً لا إيجاباً ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في أن تخليل اللحية ليس بواجب ٭ وقد روى عن النبي ﷺ أنه خلل لحيته وروى عن أنس أن النبي ﷺ خلل لحيته وقال بهذا أمرني ربي وروى عثمان وعمار عن النبي ﷺ أنه خلل لحيته في الوضوء ، وروى الحسن عن جابر قال وضأت رسول الله ﷺ لا مرة ولا مرتين ولا ثلاثاً فرأيته يخلل لحيته بأصابعه كأنها أسنان مشط قال أبو بكر وروى أخبار أخر في صفة وضوء رسول الله ﷺ ليس فيها ذكر تخليل اللحية منها حديث عبد خير عن علي وحديث عبد الله بن زيد وحديث الربيع بنت معوذ وغيرهم كلهم ذكر أن رسول الله ﷺ غسل وجهه ثلاثاً ولم يذكروا تخليل اللحية فيه وغير جائز إيجاب تخليل اللحية ولا غسلها بالآية وذلك لأن الآية إنما أوجبت غسل الوجه والوجه ما واجهك منه وباطن اللحية ليس من الوجه كداخل الفم والأنف لما لم يكونا من الوجه لم يلزم تطهيرهما في الوضوء على جهة الوجوب فإن ثبت عن النبي ﷺ تخليلها أو غسلها كان ذلك منه استحباباً لا إيجاباً كالمضمضة والاستنشاق وذلك لأنه لما لم تكن في الآية دلالة على وجوب غسلها أو تخليلها لم يجز لنا أن نزيد في الآية بخبر الواحد وجميع ما روى من أخبار التخليل إنما هي أخبار

آحاد لا يجوز إثبات الزيادة بها في نص القرآن وأيضاً فإن التخليل ليس بغسل ولا يجوز أن يكون موجباً بالآية ولما ثبت عن النبي ﷺ التخليل ثبت أن غسلها غير واجب لأنه لو كان واجباً لما تركه إلى التخليل وقد اختلف أصحابنا في تخليل اللحية ومسحها ، فروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال سألته عن تخليل اللحية في الوضوء فقال لا يخللها ويجزيه أن يمر يده على ظاهرها قال فإنما مواضع الوضوء منها الظاهر وليس تخليل الشعر من مواضع الوضوء وبه قال ابن أبي ليلى قال أبو يوسف وأنا أخلل وقال بشر بن الوليد عن أبي يوسف في نوادره يمسح ما ظهر من اللحية وإن كانت عريضة فإن لم يفعل فعليه الإعادة إن صلى وذكر ابن شجاع عن الحسن عن زفر في الرجل يتوضأ أنه ينبغي له إذا غسل وجهه أن يمر الماء على لحيته فإن أصاب لحيته من الماء قدر ثلث أو ربع أجزأه ذلك وإن كان أقل من ذلك لم يجزه وهو قول أبي حنيفة وبه أخذ الحسن وقال أبو يوسف يجزيه إذا غسل وجهه أن لا يمس لحيته بشيء من الماء وقال ابن شجاع لما لم يلزمه غسلها صار الموضع الذي ينبت عليه الشعر من الوجه بمنزلة الرأس إذ لم يجب غسله فكان الواجب مسحها كمسح الرأس فيجزي منه الربع كما قالوا في مسح الرأس قال أبو بكر لا تخلو اللحية من أن تكون من الوجه فيلزمه غسلها كغسل بشرة الوجه مما ليس عليه شعر وأن لا تكون من الوجه فلا يلزمه غسلها ولا مسحها بالآية فلما اتفق الجميع على سقوط غسلها دل ذلك على أنها ليست من الوجه لأنها لو كانت منه لوجب غسلها ولما سقط غسلها لم يجز إيجاب مسحها لأن فيه إثبات زيادة في الآية كما لم يجز إيجاب المضمضة والاستنشاق لما فيه من الزيادة في نص الكتاب وأيضاً لو وجب مسحها كان فيه إثبات فرض المسح والغسل في عضو واحد وهو الوجه من غير ضرورة وذلك خلاف الأصول فإن قيل قد يجتمع فرض المسح والغسل في عضو واحد بأن يكون على يده جبائر فيمسح عليها ويغسل باقي العضو قيل له إنما يجب للضرورة والعذر وليس في نبات اللحية ضرورة في ترك الغسل والوجه بمنزلة سائر الأعضاء التي أوجب الله تعالى طهارتها فلا يجوز اجتماع الغسل والمسح فيه من غير ضرورة ويقتضي ما قال أبو يوسف من سقوط فرض غسلها ومسحها جميعاً وإن كان المستحب إمرار الماء عليها قوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق] قال أبو بكر اليد اسم يقع على هذا العضو إلى المنكب

والدليل على ذلك أن عماراً تيمم إلى المنكب وقال تيممنا مع رسول الله ﷺ إلى المناكب وكان ذلك لعموم قوله [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] ولم ينكره عليه أحد من جهة اللغة بل هو كان من أهل اللغة فكان عنده أن الاسم للعضو إلى المنكب فثبت بذلك أن الاسم يتناولها إلى المنكب وإذا كان الإطلاق يقتضي ذلك ثم ذكر التحديد بجعل المرافق غاية كان ذكره لها لإسقاط ما وراءها من وجهين أحدهما أن عموم اللفظ ينتظم المرافق فيجب استعماله فيها إذ لم تقم الدلالة على سقوطها والثاني أن الغاية لما كانت قد تدخل تارة ولا تدخل أخرى والموضع الذي دخلت الغاية فيه قوله تعالى [ولا تقربوهن حتى يطهرن] ووجود الطهر شرط في الإباحة وقال [حتى تنكح زوجا غيره] ووجوده شرط فيه وإلى وحتى جميعاً للغاية والموضع الذي لا تدخل فيه نحو قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] والليل خارج منه فلما كان هذا هكذا وكان الحدث فيه يقيناً لم يرتفع إلا بيقين مثله وهو وجود غسل المرفقين إذ كانت الغاية مشكوكاً فيها وأيضاً روى جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ كان إذا بلغ المرفقين في الوضوء أدار الماء عليهما وفعله ذلك عندنا على الوجوب لوروده مورد البيان لأن قوله تعالى [إلى المرافق] لما احتمل دخول المرافق فيه واحتمل خروجها صار مجملا مفتقراً إلى البيان وفعل النبي ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب والذي ذكرنا من دخول المرافق في الوضوء هو قول أصحابنا جميعاً إلا زفر فإنه يقول إن المرافق غير داخلة في الوضوء وكذلك الكعبان على هذا الخلاف * وقوله تعالى [وامسحوا برؤسكم] قال أبو بكر اختلف الفقهاء في المفروض من مسح الرأس فروى عن أصحابنا فيه روايتان إحداهما ربع الرأس والأخرى مقدار ثلاثة أصابع ويبدأ بمقدم الرأس وقال الحسن بن صالح يبدأ بمؤخر الرأس وقال الأوزاعي والليث يمسح مقدم الرأس وقال مالك الفرض مسح جميع الرأس وإن ترك القليل منه جاز وقال الشافعي الفرض مسح بعض رأسه ولم يحد شيئاً وقوله تعالى [وامسحوا برؤسكم] يقتضي مسح بعضه وذلك لأنه معلوم أن هذه الأدوات موضوعة لإفادة المعاني فمتى أمكننا استعمالها على فوائدها متضمنة بها وجب استعمالها على ذلك وإن كان قد يجوز دخولها في بعض المواضع صلة للكلام وتكون ملغاة نحو من هي مستعملة على معان منها التبعيض ثم قد تدخل في الكلام وتكون

ملغاة وجودها وعدمها سواء ومتى أمكننا استعمالها على وجه الفائدة وما هي موضوعة له لم يجز لنا الغاؤها فقلنا من أجل ذلك إن الباء للتبعيض وإن جاز وجودها فى الكلام على أنها ملغاة ويدل على أنها للتبعيض أنك إذا قلت مسحت يدي بالحائط كان معقولا مسحها ببعضه دون جميعه ولو قلت مسحت الحائط كان المعقول مسحه جميعه دون بعضه فقد وضح الفرق بين إدخال الباء وبين إسقاطها فى العرف واللغة فوجب إذا كان ذلك كذلك أن تحمل قوله [وامسحوا برؤسكم] على البعض حتى نكون قد وفينا الحرف حظه من الفائدة وأن لا نسقطه فنكون ملغاة يستوى دخولها وعدمها والباء وإن كانت تدخل للإلصاق كقوله كتبت بالقلم ومررت بزيد فإن دخولها للإلصاق لا ينافى كونها مع ذلك للتبعيض فنستعمل الأمرين فتكون مستعملا للإلصاق فى البعض المفروض طهارته ٠ ويدل على أنها للتبعيض ما روى عمر بن على بن مقدم عن إسماعيل بن حماد عن أبيه حماد عن إبرهيم فى قوله تعالى [وامسحوا برؤسكم] قال إذا مسح ببعض الرأس أجزأه قال ولو كانت امسحوا رؤسكم كان مسح الرأس كله فأخبر إبراهيم أن الباء للتبعيض وقد كان من أهل اللغة مقبول القول فيها ويدل على أنه قد أريد بها التبعيض فى الآية اتفاق الجميع على جواز ترك القليل من الرأس فى المسح والاقتصار على البعض وهذا هو استعمال اللفظ على التبعيض وقول مخالفنا بإيجاب مسح الأكثر لا يعصمه من أن يكون مستعملا للفظ على التبعيض إلا أنه زعم أن ذلك البعض ينبغى أن يكون المقدار الذى ادعاه وإذا ثبت أن المراد البعض باتفاق الجميع احتاج إلى دلالة فى إثبات المقدار الذى حده ٠ فإن قيل لو كانت الباء للتبعيض لما جاز أن تقول مسحت رأسى كله كما لا تقول مسحت ببعض رأسى كله ٠ قيل له قد بينا أن حقيقتها ومقتضاها إذا أطلقت التبعيض مع احتمال كونها ملغاة فإذا قال مسحت برأسى كله علمنا أنه أراد أن تكون الباء ملغاة وإذا لم يقل ذلك فهى محمولة على حقيقتها التبعيض وقد توجد صلة الكلام فتكون ملغاة فى نحو قوله تعالى [مالكم من إله غيره ـ ويغفر لكم من ذنوبكم] ولا يجب من أجل ذلك أن نجعلها ملغاة فى كل موضع إلا بدلالة ٠ وقد روى نحو قولنا فى جواز مسح بعض الرأس عن جماعة من السلف منهم ابن عمر روى عنه نافع أنه مسح مقدم رأسه وعن عائشة مثل ذلك وقال الشعبي أى جانب رأسك مسحت أجزأك وكذلك قال

إبراهيم ، ويدل على صحة قول أصحابنا في فرض البعض ما حدثنا أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي قال حدثنا إبراهيم الحربي قال حدثنا محمد بن الصباح قال حدثنا هشيم قال حدثنا يونس عن ابن سيرين قال أخبرني عمرو بن وهب قال سمعت المغيرة بن شعبة يقول خصلتان لا أسأل عنهما أحداً بعد ما شهدت من رسول الله ﷺ إنا كنا معه في سفر فنزل لحاجته ثم جاء فتوضأ ومسح على ناصيته وجانبي عمامته وروى سليمان التيمي عن بكر بن عبد الله المزني عن ابن المغيرة عن أبيه أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين ومسح على ناصيته ووضع يده على العمامة أو مسح على العمامة وحدثنا عبيد الله بن الحسين قال حدثنا محمد بن سليمان الحضرمي قال حدثنا كردوس بن أبي عبد الله قال حدثنا المعلى بن عبد الرحمن قال حدثنا عبد الحميد بن جعفر عن عطاء عن ابن عباس قال توضأ رسول الله ﷺ فمسح رأسه مسحة واحدة بين ناصيته وقرنه [1] فثبت بما ذكرنا من ظاهر الكتاب والسنة أن المفروض مسح بعض الرأس فإن قيل يحتمل أن يكون النبي ﷺ إنما اقتصر على مسح الناصية لضرورة أو كان وضوء من لم يحدث قيل له إنه لو كان هناك ضرورة لنقلت كما نقل غيره ، وأما كونه وضوء من لم يحدث فإنه تأويل ساقط لأن في حديث المغيرة ابن شعبة أن النبي ﷺ قضى حاجته ثم توضأ ومسح على ناصيته ولو ساغ هذا التأويل في مسح الناصية لساغ في المسح على الخفين حتى يقال إنه مسح لضرورة أو كان وضوء من لم يحدث ، واحتج من قال بمسح الجميع بما روى عن النبي ﷺ أنه مسح مقدم رأسه ومؤخره قال فلو كان المفروض بعضه لما مسح النبي ﷺ جميعه ولوجب أن يكون من مسح جميع رأسه متعدياً وقد روى عن النبي ﷺ أنه توضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال من زاد فقد اعتدى وظلم ، فيقال له لا يمتنع أن يكون المفروض البعض والمسنون الجميع كما أن المفروض في الأعضاء المغسولة مرة والمسنون ثلاثاً فلا يكون الزائد على المفروض معتدياً إذا أصاب السنة وكما أن المفروض من المسح على الخفين هو بعض ظاهرهما ولو مسح ظاهرهما وباطنهما لم يكن معتدياً وكما أن فرض القراءة على قولنا آية وعلى قول مخالفينا فاتحة الكتاب والمسنون عند الجميع قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها والمفروض من غسل الوجه ظاهره والمسنون غسل ذلك والمضمضة والاستنشاق والمفروض مسح

---

(١) قرنه وقرناه أي جانب رأسه .

الرأس والمسنون مسح الأذنين معه وكما يقول مخالفنا إن المفروض من مسح الرأس هو الأكثر وإن ترك القليل جائز ولو مسح الجميع لم يكن متعديا بل كان مصيباً كذلك نقول إن المفروض مسح البعض والمسنون مسح الجميع وإنما قال أصحابنا إن المفروض مقدار ثلاثة أصابع في إحدى الروايتين وهي رواية الأصل وفي رواية لحسن بن زياد الربع فإن وجه تقدير ثلاث أصابع أنه لما ثبت أن المفروض البعض بما قدمنا وكان ذلك البعض غير مذكور المقدار في الآية احتجنا فيه إلى بيان الرسول ﷺ فلما روى عن النبي ﷺ أنه مسح على ناصيته كان فعله ذلك وارداً مورد البيان وفعل النبي ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب كفعله لأعداد ركعات الصلاة وأفعالها فقدروا الناصية بثلاث أصابع وقد روى عن ابن عباس أنه مسح بين ناصيته وقرنه * فإن قيل فقد روى أنه مسح رأسه بيديه أقبل بهما وأدبر فينبغي أن يكون ذلك واجباً * قيل له معلوم أن النبي ﷺ لا يترك المفروض وجائز أن يفعل غير المفروض على أنه مسنون فلما روى عنه الاقتصار على مقدار الناصية في حال وروى عنه استيعاب الرأس في أخرى استعملنا الخبرين وجعلنا المفروض مقدار الناصية إذ لم يرو عنه أنه مسح أقل منها وما زاد عليها فهو مسنون وأيضاً لو كان المفروض أقل من مقدار الناصية لاقتصر النبي ﷺ في حال بياناً للمقدار المفروض كما اقتصر على مسح الناصية في بعض الأحوال فلما لم يثبت عنه أقل من ذلك دل على أنه هو المفروض فإن قيل لو كان فعله ذلك على وجه البيان لوجب أن يكون المفروض موضع الناصية دون غيره من الرأس كما جعلتها بياناً للمقدار ولم تجز أقل منها فلما جاز عند الجميع من القائلين بجواز مسح بعض الرأس ترك مسح الناصية إلى غيرها من الرأس دل ذلك على أن فعله ذلك غير موجب للاقتصار على مقداره قيل له قد كان ظاهر فعله يقتضي ذلك لولا قيام الدلالة على أن مسح غير الناصية من الرأس يقوم مقام الناصية فلم يوجب تعيين الفرض فيها وبقي حكم فعله في المقدار على ما اقتضاه ظاهر بيانه بفعله فإن قيل لما كان قوله تعالى [وامسحوا برؤسكم] مقتضيا مسح بعضه فأي بعض مسحه منه وجب أن يجزيه بحكم الظاهر قيل له إذا كان ذلك البعض مجهولا صار مجملا ولم يخرجه ما ذكرت من حكم الإجمال ألا ترى أن قوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] وقوله [وآتوا الزكاة] وقوله [يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل

الله كلها مجملة لجهالة مقاديرها فى حال ورودها وأنه غير جائز لأحد اعتبار ما يقع عليه الاسم منها فكذلك قوله تعالى [برؤسكم] وإن اقتضى البعض فإن ذلك البعض لما كان مجهولا عندنا وجب أن يكون مجملا موقوف الحكم على البيان فما ورد عن النبي ﷺ من فعل فيه فهو بيان مراد الله به ودليل آخر وهو أن سائر أعضاء الوضوء لما كان المفروض منها مقدار وجب أن يكون كذلك حكم مسح الرأس لأنه من أعضاء الوضوء وهذا يحتج به على مالك والشافعى جميعاً لأن مالكا يوجب مسح الأكثر ويجيز ترك القليل منه فيحصل المفروض مجهول المقدار والشافعى يقول كل ما وقع عليه اسم المسح جاز وذلك مجهول القدر وما قلنا من مقدار ثلاثة أصابع فهو معلوم وكذلك الربع فى الرواية الأخرى فهو موافق لحكم أعضاء الوضوء من كون المفروض منها معلوم القدر وقول مخالفينا على خلاف المفروض من أعضاء الوضوء ويجوز أن نجعل ذلك ابتداء دليل فى المسألة من غير اعتبار له بمقدار الناصية وذلك بأن تقول لما وجب أن يكون المفروض فى مقدار المسح مقدراً اعتباراً بسائر أعضاء الوضوء ثم لم يقدره أحد بغير ما ذكرنا من مقدار ثلاثة أصابع أو مقدار ربع الرأس وجب أن يكون هذا هو المفروض من المقدار . فإن قيل ما أنكرت أن يكون مقدراً بثلاث شعرات . قيل له هذا محال لأن مقدار ثلاث شعرات لا يمكن المسح عليه دون غيره وغير جائز أن يكون المفروض ما لا يمكن الاقتصار عليه وأيضاً فهو قياس على المسح على الخفين لما كان مقدراً بالأصابع وبه وردت السنة وهو مسح بالماء وجب أن يكون مسح الرأس مثله وأما وجه رواية من روى الربع فهو أنه لما ثبت أن المفروض البعض وأن مسح شعرة لا يجزى وجب اعتبار المقدار الذي يتناوله الاسم عند الإطلاق إذا أجرى على الشخص وهو الربع لأنك تقول رأيت فلانا والذي يليك منه الربع فيطلق عليه الاسم فلذلك اعتبروا الربع واعتبروا أيضاً فى حلق الرأس الربع لا خلاف بينهم فيه أنه يحل به المحرم إذا حلقه ولا يحل عند أصحابنا بأقل منه فلذلك يوجبون به ما إذا حلقه فى الإحرام . واختلف الفقهاء فى مسح الرأس بأصبع واحدة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد لا يجوز مسحه بأقل من ثلاث أصابع وإن مسحه بأصبع أو أصبعين ومدها حتى يكون الممسوح مقدار ثلاثة أصابع لم يجز وقال الثورى وزفر والشافعى يجزيه إلا أن زفر يعتبر الربع والأصل فى ذلك أنه لا يجزى فى

مفروض المسح نقل الماء من موضع إلى موضع وذلك لأن القصد فيه إمساس الماء الموضع لا إجراؤه عليه فإذا وضع أصبعاً فقد حصل ذلك الماء ممسوحاً به فغير جائز مسح موضع غيره به وليس كذلك الأعضاء المغسولة لأنه لو مسحها بالماء ولم يجره عليها لم يجزه فلا يحصل معنى الغسل إلا بجريان الماء على العضو وانتقاله من موضع إلى موضع فلذلك لم يكن مستعملا بحصوله من موضع وانتقاله إلى غيره من ذلك العضو وأما المسح فلو اقتصر فيه على إمساس الماء الموضع من غير جرى لجاز فلما استغنى عن إجرائه على العضو فى صحة أداء الفرض لم يجز نقله إلى غيره فإن قيل فلو صب على رأسه ماء وجرى عليه حتى استوفى منه مقدار ثلاثة أصابع أجزى عن المسح مع انتقاله من موضع إلى غيره فهلا أجزته أيضاً إذا مسح بأصبع واحدة ونقله إلى غيره قيل له من قبل أن صب الماء غسل وليس بمسح والغسل يجوز نقل الماء فيه من موضع إلى غيره وأما إذا وضع أصبعه عليه فهذا مسح فلا يجوز أن يمسح بها موضعاً غيره وأيضاً فإن الماء الذى يجرى عليه بالصب والغسل يسع المقدار المفروض كله وما على أصبع واحدة من الماء لا يتسع للمقدار المفروض وإنما يكفى لمقدار الأصبع فإذا جره إلى غيره فإنما نقل إليه ماء مستعملا فى غيره فلا يجوز له ذلك .

باب غسل الرجلين

قال الله تعالى [وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين] قال أبو بكر قرأ ابن عباس والحسن وعكرمة وحمزة وابن كثير [وأرجلكم] بالخفض وتأولوها على المسح وقرأ على وعبد الله بن مسعود وابن عباس فى رواية وإبراهيم والضحاك ونافع وابن عامر والكسائى وحفص عن عاصم بالنصب وكانوا يرون غسلها واجباً والمحفوظ عن الحسن البصرى استيعاب الرجل كلها بالمسح ولست أحفظ عن غيره ممن أجاز المسح من السلف هو على الاستيعاب أو على البعض وقال قوم يجوز مسح البعض ولا خلاف بين فقهاء الأمصار فى أن المراد الغسل وهاتان القراءتان قد نزل بهما القرآن جميعاً ونقلتهما الأمة تلقياً من رسول الله ﷺ ولا يختلف أهل اللغة أن كل واحدة من القراءتين محتملة للمسح بعطفها على الرأس ويحتمل أن يراد بها الغسل بعطفها على المغسول من الأعضاء وذلك لأن قوله [وأرجلكم] بالنصب يجوز أن يكون مراده فاغسلوا أرجلكم ويحتمل أن يكون

معطوفا على الرأس فيراد بها المسح وإن كانت منصوبة فيكون معطوفاً على المعنى لا على اللفظ لأن الممسوح به مفعول به كقول الشاعر .

معاوية إننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فنصب الحديد وهو معطوف على الجبال بالمعنى ويحتمل قراءة الخفض أن تكون معطوفة على الرأس فيراد به المسح ويحتمل عطفه على الغسل ويكون مخفوضاً بالمجاورة كقوله تعالى [يطوف عليهم ولدان مخلدون] ثم قال [وحور عين] فخفضهن بالمجاورة وهن معطوفات في المعنى على الولدان لأنهن يطفن ولا يطاف بهن وكما قال الشاعر :

فهل أنت إن ماتت أتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس فخاطب

فخفض خاطباً بالمجاورة وهو معطوف على المرفوع من قوله راكب والقوافي مجرورة ألا ترى إلى قوله :

فنل مثلها في مثلهم أو فلمهم على دارمى بين ليلى وغالب

فثبت بما وصفنا احتمال كل واحد من القراءتين للمسح والغسل فلا يخلو حينئذ القول من أحد معان ثلاثة إما أن يقال إن المراد هما جميعاً مجموعان فيكون عليه أن يمسح ويغسل فيجمعهما أو أن يكون أحدهما على وجه التخيير يفعل المتوضىء أيهما شاء ويكون مايفعله هو المفروض أو يكون المراد أحدهما بعينه لا على وجه التخيير وغير جائز أن يكونا هما جميعاً على وجه الجمع لاتفاق الجميع على خلافه ولا جائز أيضاً أن يكون المراد أحدهما على وجه التخيير إذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه ولو جاز إثبات التخيير مع عدم لفظ التخيير في الآية لجاز إثبات الجمع مع عدم لفظ الجمع فبطل التخيير بما وصفنا وإذا انتفى التخيير والجمع لم يبق إلا أن يكون المراد أحدهما لا على وجه التخيير فاحتجنا إلى طلب الدليل على المراد منهما فالدليل على أن المراد الغسل دون المسح اتفاق الجميع على أنه إذا غسل فقد أدى فرضه وأتى بالمراد وأنه غير ملوم على ترك المسح ، فثبت أن المراد الغسل وأيضاً فإن اللفظ لما وقف الموقف الذي ذكرنا من احتماله لكل واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على أن المراد أحدهما صار في حكم المجمل المفتقر إلى البيان فمهما ورد فيه من البيان عن الرسول ﷺ من فعل أو قول علمنا أنه مراد الله تعالى وقد ورد البيان عن الرسول ﷺ بالغسل قولا وفعلا فأما وروده من جهة

الفعل فهو ما ثبت بالنقل المستفيض المتواتر أن النبي ﷺ غسل رجليه في الوضوء ولم يختلف الأمة فيه فصار فعله ذلك وارداً مورد البيان وفعله إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب فثبت أن ذلك هو مراد الله تعالى بالآية وأما من جهة القول فما روى جابر وأبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم أن النبي ﷺ رأى قوما تلوح أعقابهم لم يصبها الماء فقال ويل للأعقاب من النار اسبغوا الوضوء وتوضأ النبي ﷺ مرة مرة فغسل رجليه وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به فقوله ويل للأعقاب من النار وعيد لا يجوز أن يستحق إلا بترك الفرض فهذا يوجب استيعاب الرجل بالطهارة ويبطل قول من يجيز الاقتصار على البعض وقوله ﷺ اسبغوا الوضوء وقوله بعد غسل الرجلين هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به يوجب استيعابهما بالغسل لأن الوضوء اسم للغسل يقتضي إجراء الماء على الموضع والمسح لا يقتضي ذلك وفي الخبر الآخر أخبار أن الله تعالى لا يقبل الصلاة إلا بغسلهما وأيضاً فلو كان المسح جائزاً لما أخلاه النبي ﷺ من بيانه إذ كان مراد الله في المسح كهو في الغسل فكان يجب أن يكون مسحه في وزن غسله فلما لم يرد عنه المسح حسب وروده في الغسل ثبت أن المسح غير مراد وأيضاً فإن القراءتين كالآيتين في إحداهما الغسل وفي الأخرى المسح لاحتمالها للمعنيين فلو وردت آيتان إحداهما توجب الغسل والأخرى المسح لما جاز ترك الغسل إلى المسح لأن في الغسل زيادة فعل وقد اقتضاه الأمر بالغسل فكان يكون حينئذ يجب استعمالهما على أعمهما حكماً وأكثرهما فائدة وهو الغسل لأنه يأتي على المسح والمسح لا ينتظم الغسل وأيضاً لما حدد الرجلين بقوله تعالى [وأرجلكم إلى الكعبين] كما قال [وأيديكم إلى المرافق] دل على استيعاب الجميع كما دل ذكر الأيدي إلى المرافق على استيعابهما بالغسل ۰ فإن قيل قد روى علي وابن عباس عن النبي ﷺ أنه توضأ ومسح على قدميه ونعليه ۰ قيل له لا يجوز قبول أخبار الآحاد فيه من وجهين أحدهما لما فيه من الاعتراض به على موجب الآية من الغسل على ما قد دللنا عليه والثاني أن أخبار الآحاد غير مقبولة في مثله لعموم الحاجة إليه وقد روى عن علي أنه قرأ [وأرجلكم] بالنصب وقال المراد الغسل فلو كان عنده عن النبي ﷺ جواز المسح والاقتصار عليه دون الغسل لما قال إن مراد الله الغسل وأيضاً فإن الحديث الذي روى عن علي في ذلك قال

فيه عن النبي ﷺ هذا وضوء من لم يحدث وهو حديث شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة أن علياً صلى الظهر ثم قعد في الرحبة فلما حضرت العصر دعا بكوز من ماء فغسل يديه ووجهه وذراعيه ومسح برأسه ورجليه وقال هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل وقال هذا وضوء من لم يحدث ولا خلاف في جواز مسح الرجلين في وضوء من لم يحدث وأيضاً لما احتملت الآية الغسل والمسح استعملناها على الوجوب في الحالين الغسل في حال ظهور الرجلين والمسح في حال لبس الخفين فإن قيل لما سقط فرض الرجل في حال التيمم كما سقط الرأس دل على أنها ممسوحة غير مغسولة قيل له فهذا يوجب أن لا يكون الغسل مراداً ولا خلاف أنه إذا غسل فقد أدى الفرض وزعم يخالف الأمة أيضاً في نقل الغسل عن النبي ﷺ وأيضاً فإن غسل البدن كله يسقط في الجنابة إلى التيمم عند عدم الماء وقام التيمم في عضوين العضوين مقام غسل سائر الأعضاء كذلك جائز أن يقوم مقام غسل الرجلين وإن لم يجب التيمم فيهما .

فصل وقد اختلف في الكعبين ماهما فقال جمهور أصحابنا وسائر أهل العلم إنهما الناتئان بين مفصل القدم والساق وحكى هشام عن محمد أنه مفصل القدم الذي يقع عليه عقد الشراك على ظهر القدم والصحيح هو الأول لأن الله تعالى قال وأرجلكم إلى الكعبين فدل ذلك أن في كل رجل كعبين ولو كان في كل رجل كعب واحد لقال إلى الكعاب كما قال تعالى إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما لما كان لكل واحد قلب واحد أضافهما إليهما بلفظ الجمع فلما أضافهما إلى الأرجل بلفظ التثنية دل على أن في كل رجل كعبين ويدل عليه أيضاً ما حدثنا من لا أتهم قال حدثنا عبد الله بن محمد بن شيرويه قال حدثنا إسحاق ابن راهويه قال حدثنا الفضل بن موسى عن يزيد بن زياد بن أبي الجعد عن جامع بن شداد عن طارق بن عبد الله المحاربي قال رأيت رسول الله ﷺ في سوق ذي المجاز وعليه جبة حمراء وهو يقول يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة وقد أدمى عرقوبيه وكعبيه وهو يقول يا أيها الناس لا تطيعوه فإنه كذاب فقلت من هذا فقالوا ابن عبد المطلب قلت فمن هذا الذي يتبعه ويرميه بالحجارة قالوا هذا عبد العزى أبو لهب وهذا يدل على أن الكعب هو العظم الناتئ في جانب القدم لأن الرمية إذا كانت من وراء الماشي لا يضرب ظهر القدم قال وحدثنا عبد الله بن محمد بن شيرويه قال أخبرنا

وكيع قال حدثنا زكريا ابن أبي زائدة عن القاسم الجدلي قال سمعت النعمان بن بشير يقول قال رسول الله ﷺ لتسوون صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم أو وجوهكم قال فلقد رأيت الرجل منا يلزق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكب صاحبه وهذا يدل على أن الكعب ما وصفنا والله أعلم.

ذكر الخلاف فى المسح على الخفين

قال أصحابنا جميعاً والثورى والحسن بن صالح والأوزاعى والشافعى يمسح المقيم على الخفين يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وروى عن مالك والليث أنه لا وقت للمسح على الخفين إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان يمسح ما بدا له قال مالك والمقيم والمسافر فى ذلك سواء وأصحابه يقولون هذا هو الصحيح من مذهبه وروى عنه ابن القاسم أن المسافر يمسح ولا يمسح المقيم وروى ابن القاسم أيضاً عن مالك أنه المسح على الخفين * قال أبو بكر قد ثبت المسح على الخفين عن النبي ﷺ من طريق التواتر والاستفاضة من حيث يوجب العلم ولذلك قال أبو يوسف إنما يجوز نسخ القرآن بالسنة إذا وردت كورود المسح على الخفين فى الاستفاضة وما دفع أحد من الصحابة من حيث نعلم المسح على الخفين ولم يشك أحد منهم فى أن النبي ﷺ قد مسح وإنما اختلف فى وقت مسحه أكان قبل نزول المائدة أو بعدها فروى المسح موقتاً للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها عن النبي ﷺ وعمر وعلى وصفوان بن عسال وخزيمة بن ثابت وعوف بن مالك وابن عباس وعائشة ورواه عن النبي ﷺ غير موقت سعد بن أبي وقاص وجرير بن عبد الله البجلى وحذيفة ابن اليمان والمغيرة بن شعبة وأبو أيوب الأنصارى وسهل بن سعد وأنس بن مالك وثوبان وعمرو بن أمية عن أبيه وسليمان بن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ وروى الأعمش عن إبراهيم عن همام عن جرير بن عبد الله قال قال رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح على خفيه قال الأعمش قال إبراهيم كانوا معجبين بحديث جرير لأنه أسلم بعد نزول المائدة ولما كان ورود هذه الأخبار على الوجه الذى ذكرنا من الاستفاضة مع كثرة عدد ناقليها وامتناع التواطؤ والسهو والغفلة عليهم فيها وجب استعمالها مع حكم الآية وقد بينا أن فى الآية احتمالا للمسح فاستعملناه فى حال لبس الخفين واستعملنا الغسل فى حال ظهور

الرجلين فلا فرق بين أن يكون مسح النبي ﷺ قبل نزول المائدة أو بعدها من قبل أنه إن كان مسح قبل نزول الآية فالآية مرتبة عليه غير ناسخة له لاحتمالها مايوجب موافقته من المسح فى حال لبس الخفين ولأنه لو لم يكن فيها احتمال لموافقة الخبر لجاز أن تكون مخصوصة به فيكون الأمر بالغسل خاصاً فى حال ظهور الرجلين دون حال لبس الخفين وإن كانت الآية متقدمة للمسح فإنما جاز المسح لموافقة ما احتملته الآية ولا يكون ذلك نسخاً ولكنه بيان للمراد بها وإن كان جائزاً نسخ الآية بمثله لتواتره وشيوعه ومن حيث ثبت المسح على الخفين ثبت التوقيت فيه للمقيم والمسافر على ما بينا لأن بمثل الأخبار الواردة فى المسح مطلقاً ثبت التوقيت أيضاً فإن بطل التوقيت بطل المسح وإن ثبت المسح ثبت التوقيت . فإن احتج المخالف فى ذلك بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال لعقبة بن عامر حين قدم عليه وقد مسح على خفيه جمعة أصبت السنة وبما روى حماد بن زيد عن كثير بن شنظير عن الحسن أنه سئل عن المسح على الخفين فى السفر فقال كنا نسافر مع أصحاب رسول الله ﷺ فلا يوقتون . قيل له قد روى سعيد بن المسيب عن عمر أنه قال لابنه عبد الله حين أنكر على سعد المسح على الخفين يا بنى عمك أفقه منك للمسافر ثلاثة أيام ولياليها وللمقيم يوم وليلة وسويد بن غفلة عن عمر أنه قال ثلاثة أيام ولياليها للمسافر ويوم وليلة للمقيم وقد ثبت عن عمر التوقيت على الحد الذى بيناه فاحتمل أن يكون قوله ﷺ لعقبة حين مسح على خفيه جمعة أصبت السنة يعنى أنك أصبت السنة فى المسح وقوله إنه مسح جمعة إنما عنى به أنه مسح جمعة على الوجه الذى يجوز عليه المسح كما يقول القائل مسحت شهراً على الخفين وهو يعنى على الوجه الذى يجوز فيه المسح لأنه معلوم أنه لم يرد به أنه مسح جمعة دائماً لا يفتر وإنما أراد به المسح فى الوقت الذى يحتاج فيه إلى المسح كذلك إنما أراد الوقت الذى يجوز فيه المسح وكما تقول صليت الجمعة شهراً بمكة والمعنى فى الأوقات التى يجوز فيها فعل الجمعة وأما قول الحسن إن أصحاب النبي ﷺ الذين سافر معهم كانوا لا يوقتون فإنه إنما عنى به والله أعلم أنهم ربما خلعوا الخفاف فيما بين يومين أو ثلاثة وأنهم لم يكونوا يداومون على مسح الثلاث حسبما قد جرت به العادة من الناس إنهم ليسوا يكادون يتركون خفافهم لا ينزعون ثلاثاً فلا دلالة فيه على أنهم كانوا يمسحون أكثر من ثلاث فإن قيل فى حديث خزيمة بن ثابت عن رسول الله ﷺ أنه قال المسح على

الخفين المسافر ثلاثة أيام ولياليها وللمقيم يوم وليلة ولو استزدناه لزادنا وفي حديث أبي
ابن عمارة أنه قال يارسول الله أمسح على الخفين قال نعم قال يوماً قال ويومين قال
وثلاثة قال نعم وما شئت وفي حديث آخر قال حتى بلغ سبعاً ٭ قيل له أما حديث خزيمة
وما قيل فيه ولو استزدناه لزادنا فإنما هو ظن من الراوي والظن لا يغني من الحق شيئاً
وأما حديث أبي بن عمارة فقد قيل إنه ليس بالقوي وقد اختلف في سنده ولو ثبت كان
قوله وما شئت على أنه يمسح بالثلاث ماشاء وغير جائز الاعتراض على أخبار التوقيت
بمثل هذه الأخبار الشاذة المحتملة للمعاني مع استفاضة الرواية عن النبي ﷺ بالتوقيت
فإن قيل لما جاز المسح وجب أن يكون غير موقت كمسح الرأس ٭ قيل له لاحظ للنظر
مع الأثر فإن كانت أخبار التوقيت ثابتة فالنظر معها ساقط وإن كانت غير ثابتة فالكلام
حينئذ ينبغي أن يكون في إثباتها وقد ثبت التوقيت بالأخبار المستفيضة من حيث لا يمكن
دفعها وأيضاً فإن الفرق بينهما ظاهر من طريق النظر وهو أن مسح الرأس هو المفروض في
نفسه وليس ببدل عن غيره والمسح على الخفين بدل عن الغسل مع إمكانه من غير ضرورة
فلم يجز إثباته بدل إلا في المقدار الذي ورد به التوقيت فإن قيل قد جاز المسح على الجبائر
بغير توقيت وهو بدل عن الغسل قيل له أما على مذهب أبي حنيفة فهذا السؤال ساقط
لأنه لا يوجب المسح على الجبائر وهو عنده مستحب تركه لا يضر وعلى قول أبي يوسف
ومحمد أيضاً لا يلزم لأنه إنما يفعله عند الضرورة كالتيمم والمسح على الخفين جائز بغير
ضرورة فلذلك اختلفا فإن قيل ما أنكرت أن يكون جواز المسح مقصوراً على السفر
لأن الأخبار وردت فيه وأن لا يجوز في الحضر لما روي أن عائشة سئلت عن ذلك فقالت
سلوا علياً فإنه كان معه في أسفاره وهذا يدل على أنه لم يمسح في الحضر لأن مثله لا يخفى
على عائشة ٭ قيل له يحتمل أن تكون سئلت عن توقيت المسح للمسافر فأحالت به على
علي رضي الله عنه وأيضاً فإن عائشة أحد من روى توقيت المسح للمسافر والمقيم جميعاً
وأيضاً فإن الأخبار التي فيها توقيت مسح المسافر فيها توقيته للمقيم فإن ثبت للمسافر
ثبت للمقيم ٭ فإن قيل تواترت الأخبار بغسله في الحضر وقوله ويل للعراقيب من النار
قيل له إنما ذلك في حال ظهور الرجلين ٭ فإن قيل جائز أن يختص حال السفر بالتخفيف
دون حال الحضر كالقصر والتيمم والإفطار ٭ قيل له لم نبح المسح للمقيم ولا للمسافر

قياساً وإنما أبحناه بالآثار وهي متساوية فيما يقتضيه من المسح في السفر والحضر فلا معنى للمقايسة واختلف الفقهاء أيضاً في المسح من وجه آخر فقال أصحابنا إذا غسل رجليه ولبس خفيه ثم أكمل الطهارة قبل الحدث أجزأه أن يمسح إذا أحدث وهو قول الثوري وروى عن مالك مثله وذكر الطحاوي عن مالك والشافعي أنه لا يجزيه إلا أن يلبس خفيه بعد إكمال الطهارة ودليل أصحابنا عموم قوله ﷺ يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق بين لبسه قبل إكمال الطهارة وبعدها وروى الشعبي عن المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ توضأ فأهويت إلى خفيه لأنزعهما فقال مه فإني أدخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان فمسح عليهما وروى عن عمر بن الخطاب قال إذا أدخلت قدميك الخفين وهما طاهرتان فامسح عليهما ومن غسل رجليه فقد طهرتا قبل إكمال طهارة سائر الأعضاء كما يقال غسل رجليه وكما يقال صلى ركعة وإن لم يتم صلاته وأيضاً فإن من لا يجيز ذلك فإنما يأمره بنزع الخفين ثم لبسهما كذلك بقاؤهما في رجليه لحين المسح لأن استدامة اللبس بمنزلة ابتدائه ٠ واختلف في المسح على الجوربين فلم يجزه أبو حنيفة والشافعي إلا أن يكونا مجلدين وحكى الطحاوي عن مالك أنه لا يمسح وإن كانا مجلدين وحكى بعض أصحاب مالك عنه أنه لا يمسح إلا أن يكونا مجلدين كالخفين وقال الثوري وأبو يوسف ومحمد والحسن بن صالح يمسح إذا كانا ثخينين وإن لم يكونا مجلدين والأصل فيه أنه قد ثبت أن مراد الآية الغسل على ما قدمنا فلو لم ترد الآثار المتواترة عن النبي ﷺ في المسح على الخفين لما أجزنا المسح فلما وردت الآثار الصحاح واحتجنا إلى استعمالها مع الآية استعملناها معها على موافقة الآية في احتمالها للمسح وتركنا الباقي على مقتضى الآية ومرادها ولما لم ترد الآثار في جواز المسح على الجوربين في وزن ورودها في المسح على الخفين بقينا حكم الغسل على مراد الآية ولم ننقله عنه ٠ فإن قيل روى المغيرة ابن شعبة وأبو موسى أن النبي ﷺ مسح على جوربيه ونعليه قيل له يحتمل أنهما كانا مجلدين فلا دلالة فيه على موضع الخلاف إذ ليس بعموم لفظ وإنما هو حكاية فعل لا نعلم حاله وأيضاً يحتمل أن يكون وضوء من لم يحدث كما مسح على رجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث ومن جهة النظر اتفاق الجميع على امتناع جواز المسح على اللفافة إذ ليس في العادة المشي فيها كذلك الجوربان وأما إذا كانا مجلدين فهما بمنزلة الخفين ويمشي فيهما وبمنزلة

الجرموقين ألا ترى أنهم قد اتفقوا على أنه إذا كان كله مجلداً جاز المسح ولا فرق بين أن يكون جميعه مجلداً أو بعضه بعد أن يكون بمنزلة الخفين في المشي والتصرف واختلف في المسح على العمامة فقال أصحابنا ومالك والحسن بن صالح والشافعي لا يجوز المسح على العمامة ولا على الخمار وقال الثوري والأوزاعي يمسح على العمامة والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى [فامسحوا برؤسكم] وحقيقته تقتضي إمساسه الماء ومباشرته وماسح العمامة غير ماسح برأسه فلا تجزيه صلاته إذا صلى به وأيضاً فإن الآثار متواترة في مسح الرأس فلو كان المسح على العمامة جائزاً لورد النقل به متواتراً في وزن وروده في المسح على الخفين فلما لم يثبت عنه مسح العمامة من جهة التواتر لم يجز المسح عليها من وجهين أحدهما أن الآية تقتضي مسح الرأس فغير جائز العدول عنه إلا بخبر يوجب العلم والثاني عموم الحاجة إليه فلا يقبل في مثله إلا المتواتر من الأخبار وأيضاً حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ومعلوم أنه مسح برأسه لأن مسح العمامة لا يسمى وضوءاً ثم نفى جواز الصلاة إلا به وحديث عائشة الذي قدمنا أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة ومسح برأسه ثم قال هذا الوضوء الذي افترض الله علينا فأخبر أن مسح الرأس بالماء هو المفروض علينا فلا تجزي الصلاة إلا به وإن احتجوا بما روى بلال والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ مسح على الخفين والعمامة وما روى راشد بن سعد عن ثوبان قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على النبي ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين ، قيل لهم هذه أخبار مضطربة الأسانيد وفيها رجال مجهولون ولو استقامت أسانيدها لما جاز الاعتراض بمثلها على الآية وقد بينا في حديث المغيرة بن شعبة أنه مسح على ناصيته وعمامته وفي بعضها على جانب عمامته وفي بعضها وضع يده على عمامته فأخبر أنه فعل المفروض في مسح الناصية ومسح على العمامة وذلك جائز عندنا ويحتمل ما رواه بلال ما بين في حديث المغيرة وأما حديث ثوبان فمحمول على معنى حديث المغيرة أيضاً بأن مسحوا على بعض الرأس وعلى العمامة والله أعلم .

باب الوضوء مرة مرة

قال الله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] الآية الذي يقتضيه ظاهر اللفظ غسلها مرة

واحدة إذ ليس فيها ذكر العدد فلا يوجب تكرار الفعل فمن غسل مرة فقد أدى الفرض وبه وردت الآثار عن النبي ﷺ منها حديث ابن عمر أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال هذا الوضوء الذي افترض الله علينا وروى ابن عباس وجابر أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال أبو رافع توضأ رسول الله ﷺ ثلاثاً ثلاثاً ومرة مرة ـ قال أبو بكر فما نص الله تعالى عليه في هذه الآية هو فرض الوضوء على ما بيناه وفيه أشياء مسنونة سنها رسول الله ﷺ وهو ما حدثنا عبد الله بن الحسن قال حدثنا أبو مسلم قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا زائدة قال حدثنا خالد بن علقمة عن عبد الخير قال دخل علي الرحبة بعد ما صلى الفجر فجلس في الرحبة ثم قال لغلامه إيتني بطهور فأتاه الغلام بإناء وطست قال عبد الخير ونحن جلوس ننظر إليه فأخذ بيده اليمنى الإناء فأكفاه على يده اليسرى ثم غسل كفيه ثم أخذ بيده اليمنى الإناء فأفرغ على يده اليسرى فغسل كفيه ثلاث مرات ثم أدخل يده اليمنى الإناء فلما ملأ كفه تمضمض واستنشق ونثر بيده اليسرى فغسل ثلاث مرات ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى إلى المرفق ثلاث مرات ثم غسل يده اليسرى إلى المرفق ثلاث مرات ثم أدخل يديه الإناء حتى غمرهما بالماء ثم رفعهما بما حملتا ثم مسح رأسه بيده كلتيهما ثم صب بيديه اليمنى على قدمه اليمنى ثم غسلها بيده اليسرى ثلاث مرات ثم صب بيده اليمنى على قدمه اليسرى ثم غسلها بيده اليسرى ثلاث مرات ثم أخذ غرفة بكفه فشرب منه ثم قال من سره أن ينظر إلى طهور رسول الله ﷺ فهذا طهوره وهذا الذي رواه علي في صفة وضوء النبي ﷺ هو مذهب أصحابنا وذكر فيه أنه بدأ فأكفأ الإناء على يديه فغسلهما ثلاثاً وهو عند أصحابنا وسائر الفقهاء مستحب غير واجب وإن أدخلهما الإناء قبل أن يغسلهما لم يفسد الماء إذا لم تكن فيهما نجاسة ويروى عن الحسن البصري أنه قال من غمس يده في إناء قبل الغسل أهراق الماء وتابعه على ذلك من لا يعتد به ويحكى عن بعض أصحاب الحديث أنه فصل بين نوم الليل ونوم النهار لأنه ينكشف في نوم الليل فلا يأمن أن تقع يده على موضع الاستنجاء ولا ينكشف في نوم النهار ـ قال أبو بكر والذي في حديث علي من صفة وضوء رسول الله ﷺ يسقط هذا الاعتبار ويقتضي أن يكون ذلك سنة الوضوء لأن علياً كرم الله وجهه صلى الفجر ثم توضأ ليعلمهم وضوء رسول الله ﷺ فغسل يديه قبل إدخالهما في

الإناء وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما الإناء ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده قال محمد بن الحسن كانوا يستنجون بالأحجار فكان الواحد منهم لا يأمن وقوع يده في حال النوم على موضع الاستنجاء وهناك بلة من عرق أو غيره فتصيبها فأمر بالاحتياط من تلك النجاسة التي عسى أن تكون قد أصابت يده من موضع الاستنجاء وقد اتفق الفقهاء على الندب ومن ذكرنا قوله آنفاً فهو شاذ وظاهر الآية ينفي إيجابه وهو قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق] فاقتضى الظاهر وجوب غسلهما بعد إدخالها الإناء ومن أوجب غسلهما قبل ذلك فهو زائد في الآية ما ليس فيها وذلك لا يجوز إلا بنص مثله أو باتفاق والآية على عمومها فيمن قام من النوم وغيره وعلى أنه قد روى أن الآية نزلت فيمن قام من النوم وقد أطلقت جواز الغسل على سائر الوجوه وقد روى عطاء ابن يسار عن ابن عباس أنه قال لهم أتحبون أن أريكم كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ فدعا بإناء فيه ماء فاغترف بيده اليمنى فتمضمض واستنشق ثم أخذ أخرى فغسل بها يده اليمنى ثم أخذ أخرى فغسل بها يده اليسرى وذكر الحديث فأخبر في هذا الحديث أنه أدخل يده الإناء قبل أن يغسلها وهذا يدل على أن غسل اليد قبل إدخالها الإناء استحباب ليس بإيجاب وإن ما في حديث علي وحديث أبي هريرة في غسل اليد قبل إدخالها الإناء ندب وحديث أبي هريرة في ذلك ظاهر الدلالة على أنه لم يرد به الإيجاب وأنه أراد الاحتياط مما عسى أن يكون قد أصابت يده موضع الاستنجاء وهو قوله فإنه لا يدري أين باتت يده فأخبر أن كون النجاسة على يده ليس بيقين ومعلوم أن يده قد كانت طاهرة قبل النوم فهي على أصل طهارتها كمن كان على يقين من الطهارة فأمر النبي ﷺ عند الشك أن يبنى على يقين من الطهارة ويلغي الشك فدل ذلك على أن أمره إذا استيقظ من نومه بغسل يديه قبل إدخالهما الإناء استحباب ليس بإيجاب وقد ذكر إبراهيم النخعي أن أصحاب عبدالله كانوا إذا ذكر لهم حديث أبي هريرة في أمر المستيقظ من نومه بغسل يديه قبل إدخالها الإناء قالوا إن أبا هريرة كان مهذاراً فما يصنع بالمهراس [1] وقال الأشجعي لأبي هريرة فما تصنع بالمهراس فقال أعوذ بالله من شرك

(١) قوله بالمهراس هو صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء كما في النهاية .

والذى أنكره أصحاب عبد الله من قول أبي هريرة اعتقاده الإيجاب فيه لأنه كان معلوما أن المهراس الذى كان بالمدينة قد كان يتوضأ منه فى عهد رسول الله ﷺ وبعده فلم ينكره أحد ولم يكن الوضوء منه إلا بإدخال اليد فيه فاستنكر أصحاب عبد الله اعتقاد الوجوب فيه مع ظهور الاغتراف منه باليد من غير نكير من أحد منهم عليه ولم يدفعوا عندنا روايته وإنما أنكروا اعتقاد الوجوب. واختلف الفقهاء فى مسح الأذنين مع الرأس فقال أصحابنا هما من الرأس تمسحان معه وهو قول مالك والثورى والأوزاعى ورواه أشهب عن مالك وكذلك رواه ابن القاسم عنه وزاد وأنهما تمسحهما بماء جديد وقال الحسن بن صالح يغسل باطن أذنيه مع وجهه ويمسح ظاهرهما مع رأسه وقال الشافعى يمسحهما بماء جديد وهما سنة على حيالها لا من الوجه ولا من الرأس. والدليل على أنهما من الرأس وتمسحان معه ما حدثنا عبيد الله بن الحسين قال حدثنا أبو مسلم قال حدثنا أبو عمر عن حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ توضأ فغسل كفيه ثلاثاً وطهر وجهه ثلاثاً وذراعيه ثلاثاً ومسح برأسه وأذنيه وقال الأذنان من الرأس. وأخبرنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن النضر بن بحر قال حدثنا عامر بن سنان قال حدثنا زياد بن علاقة عن عبد الحكم عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ الأذنان من الرأس ما أقبل منهما وما أدبر وروى ابن عباس وأبو هريرة عن النبي ﷺ مثله أيضاً. أما الحديث الأول فإنه يدل على صحة قولنا من وجهين أحدهما قوله أنه مسح رأسه وأذنيه وهذا يقتضى أن يكون مسح الجميع بماء واحد ولا يجوز إثبات تجديد ماء لها بغير رواية والثانى قوله الأذنان من الرأس لأنه لا يخلو من أن يكون مراده تعريفنا موضع الأذنين من الرأس أو أنهما تابعتان له ممسوحتان معه وغير جائز أن يكون مراده تعريفنا موضع الأذنين لأن ذلك بين معلوم بالمشاهدة وكلام النبي ﷺ لا يخلو من الفائدة فثبت أن المراد الوجه الثانى. فإن قيل يجوز أن يكون مراده أنهما ممسوحتان كالرأس. قيل له لا يجوز ذلك لأن اجتماعهما فى الحكم لا يوجب إطلاق الحكم بأنهما منه ألا ترى أنه غير جائز أن يقال الرجلان من الوجه من حيث كانتا مغسولتين كالوجه فثبت أن قوله الأذنان من الرأس إنما مراده أنهما كبعض الرأس وتابعتان له ووجه آخر وهو أن من بابها التبعيض إلا أن تقوم الدلالة

علی غیره فقوله الاٴذنان من الرأس حقیقته إنهما بعض الرأس فواجب إذا كان كذلك أن تمسحا معه بماء واحد كما یمسح سائر أبعاض الرأس وقد روی عن النبی ﷺ أنه قال إذا مسح المتوضیء برأسه خرجت خطایاه من رأسه حتی تخرج من تحت أذنیه وإذا غ‍ ل وجهه خرجت خطایاه من تحت أشفار عینیه فأضاف الأذنین إلی الرأس كما جعل العینین من الوجه ٭ فإن قیل روی عن النبی ﷺ أنه قال عشر من الفطرة خمس فی الرأس فذكر منها المضمضة والاستنشاق ولم یدل ذلك علی دخولهما فی حكم الرأس كذلك قوله الأذنان من الرأس قیل له لم یقل الفم والاٴنف من الرأس وإنما قال خمس فی الرأس فوصف ما یفعل من الخمس فی الرأس ونحن نقول إن هذه الجملة هو الرأس ونقول العینان فی الرأس وكذلك الفم والأنف قال الله تعالی [لووا رؤسهم] والمراد هذه الجملة علی أن ما ذكرته هو لنا لأن النبی ﷺ لما سمی ما اشتمل علیه هذه الجملة رأساً فوجب أن تكون الأذنان من الرأس لاشتمال هذه الجملة علیهما وأن لا یخرج شیء منها إلا بدلالة ولما قال تعالی [وامسحوا برؤسكم] وكان معلوما أنه لم یرد به الوجه وإن كان فی الرأس وإنما أراد ما علا منه مما فوق الاٴذنین ثم قال ﷺ الاٴذنان من الرأس كان ذلك إخباراً منه بأنهما من الرأس الممسوح فإن قیل روی أن النبی ﷺ أخذ لهما ماء جدیداً وروت الربیع بنت معوذ أن النبی ﷺ مسح برأسه وصدغیه ثم مسح أذنیه وهذا یقتضی تجدید الماء لهما قیل له أما قولك أنه أخذ لهما ماء جدیداً فلا نعلمه روی من جهة یعتمد علیها ولو صح لم یدل علی قولك لاٴنهما إذا كانتا من الرأس فالماء الجدید الذی أخذ لهما هو الذی أخذه لجمیع الرأس ولا فرق بین قول القائل أخذ للأذنین ماء جدیداً وبین قوله أخذ للرأس ماء جدیداً إذا كانتا من الرأس والماء المأخوذ للرأس هو للأذنین وقول الربیع بنت معوذ مسح برأسه ثم مسح أذنیه لا دلالة فیه علی تجدید الماء للأذنین لاٴن ذكر المسح لا یقتضی تجدید الماء لهما لاٴن اسم المسح یقع علی هذا الفعل مع عدم الماء وهو مثل ما روی أنه مسح رأسه مرتین بماء واحد أقبل بهما وأدبر وقد عقلنا أنه أقبل بهما وأدبر ولم یوجد ذلك تجدید الماء كذلك الاٴذنان إذ غیر ممكن مسح الرأس مع الاٴذنین فی وقت واحد كما لا یمكن مسح مقدم الرأس ومؤخره فی حال واحدة فلا دلالة فی ذكر مسح الاٴذنین بعد مسح الرأس علی تجدید الماء لهما دون الرأس فإن

احتجوا بأن النبي ﷺ كان يقول في سجوده سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره فجعل السمع من الوجه قيل له لم يرد بالوجه في هذا الموضع العضو المسمى بذلك وإنما أراد به أن جملة الإنسان هو الساجد لله لا الوجه وهو كقوله تعالى [كل شيء هالك إلا وجهه] يعني به ذاته وأيضاً فإنه ذكر السمع وليس الأذنان هما السمع فلا دلالة فيه على حكم الأذنين وقد قال الشاعر :

إلى هامة قد وقر الضرب سمعها وليست كأخرى سمعها لم يوقر

فأضاف السمع إلى الهامة ويدل على أنهما تمسحان مع الرأس على وجه التبع أنه ليس في الأصول مسح مسنون إلا على وجه التبع للمفروض منه ألا ترى أن من سنة المسح على الخفين أن يمسح من أطراف الأصابع إلى أصل الساق والمفروض منه بعضه أما على قولنا فمقدار ثلاثة أصابع وعلى قول المخالف مقدار مايسمى مسحاً وقد روى في حديث عبد خير عن علي أنه مسح رأسه مقدمه ومؤخره ثم قال هذا وضوء رسول الله ﷺ وروى عبد الله بن زيد المازني والمقدام بن معدى كرب أن النبي ﷺ مسح رأسه بيديه أقبل بهما وأدبر بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه ومعلوم أن القفا ليس بموضع مفروض المسح لأن مسح ماتحت الأذنين لا يجزى من المفروض وإنما مسح ذلك الموضع على جهة التبع للمفروض فإن قيل لما لم تكن الأذنان موضع فرض المسح اشبهتا داخل الفم والأنف فيجدد لهما ماء جديداً كالمضمضة والاستنشاق فيكون سنة على حيالها قيل له هذا غلط لأن القفا ليس بموضع لفرض المسح والنبي ﷺ قد مسحه مع الرأس على وجه التبع فكذلك الأذنان وأما المضمضة والاستنشاق فكانا سنة على حيالهما من قبل أن داخل الفم والأنف ليسا من الوجه بحال فلم يكونا تابعين له فأخذ لهما ماء جديداً والأذنان والقفا جميعاً من الرأس وإن لم يكونا موضع الفرض فصارا تابعين له فإن قيل لو كانت الأذنان من الرأس لحل بحلقهما من الإحرام ولكان حلقهما مسنوناً مع الرأس إذا أراد الإحلال من إحرامه قيل له لم يسن حلقهما ولا حل بحلقهما لأن في العادة أن لا شعر عليهما وإنما الحلق مسنون في الرأس في الموضع الذي يكون عليه الشعر في العادة فلما كان وجود الشعر على الأذنين شاذاً نادراً أسقط حكمهما في الحلق ولم يسقط في المسح وأيضاً

فإنا قلنا إن الأذنين تابعتان للرأس على ما بينا لا على أنهما الأصل ألا ترى أنا لا نجيز المسح عليهما دون الرأس فكيف يلزمنا أن نجعلهما أصلا في الحلق وأما قول الحسن ابن صالح في غسل باطن الأذنين ومسح ظاهرهما فلا وجه له لأنه لو كان باطنهما مغسولا لكانتا من الوجه فكان يجب غسلهما ولما وافقنا على أن ظاهرهما ممسوح مع الرأس دل ذلك على أنهما من الرأس ولأنا لم نجد عضوا بعضه من الرأس وبعضه من الوجه وقال أصحابنا لو مسح ماتحت أذنيه من الرأس لم يجزه من الفرض لأن ذلك من القفا وليس هو من مواضع فرض المسح فلا يجزيه ألا ترى أنه لو كان شعره قد بلغ منكبه فمسح ذلك الموضع من شعره لم يجزه عن مسح رأسه * واختلف الفقهاء في تفريق الوضوء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والأوزاعي والشافعي هو جائز وقال ابن أبي ليلى ومالك والليث إن تطاول أو تشاغل بعمل غيره ابتدأ الوضوء من أوله والدليل على صحة ما قلناه قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق] الآية فإذا أتى بالغسل على أي وجه فعله فقد قضى عهدة الآية ولو شرطنا فيه ترك التفريق الموالاة كان فيه إثبات زيادة في النص والزيادة في النص توجب نسخه ويدل عليه أيضا قوله تعالى [مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] والحرج الضيق فأخبر تعالى أن المقصد حصول الطهارة ونفي الحرج وفي قول مخالفينا إثبات الحرج مع وقوع الطهارة المذكورة في الآية ويدل عليه قوله تعالى [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به] الآية فأخبر بوقوع التطهير بالماء من غير شرط الموالاة فحيثما وجد كان مطهرا بحكم الظاهر ويدل عليه قوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهورا] ومعناه مطهرا فحيثما وجد فواجب أن يكون هذا حكمه ولو منعنا الطهارة مع وجود الغسل لأجل التفريق كنا قد سلبناه الصفة التي وصفه الله تعالى بها من كونه طهورا ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن محمد بن أبي الشوارب قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو الأحوص قال حدثنا محمد بن عبيد الله عن الحسين بن سعد عن أبيه عن علي قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله إني اغتسلت من الجنابة وصليت الفجر فلما أصبحت رأيت بذراعي قدر موضع الظفر لم يصبه الماء فقال له رسول الله ﷺ لو مسحت عليه بيدك أجزاك فأجاز له أن يمسح عليه بعد تراخي الوقت ولم يأمره

باستئناف الطهارة وروى عبدالله بن عمر وغيره أن النبي ﷺ رأى قوما وأعقابهم تلوح فقال ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء ويدل عليه حديث رفاعة بن رافع عن النبي ﷺ أنه قال لا تتم صلاة أحدكم حتى يضع الوضوء مواضعه والتفريق لا يخرجه من أن يكون وضعه مواضعه لأن مواضعه هذه الأعضاء المذكورة في القرآن ولم يشرط فيه الموالاة وترك التفريق ه ويدل عليه من وجه آخر قوله في لفظ آخر حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه ولم يذكر فيه التتابع فهو على الأمرين من تفريق أو موالاة فإن قيل لما كان قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم وأيديكم] أمراً يقتضي الفور وجب أن يكون مفعولا على الفور فإذا لم يفعل استقبل إذ لم يفعل المأمور به قيل له الأمر على الفور لا يمنع صحة فعله على المهلة ألا ترى أن تارك الوضوء رأساً لا تفسد طهارته إذا فعله بعد ذلك على التراخي وكذلك سائر الأوامر التي ليست موقتة فإن تركها في وقت الأمر بها لا يفسدها إذا فعلها ولا يمنع صحتها وعلى أن هذا المعنى لأن يكون دليلا على صحة قولنا أولى وذلك لأن غسل العضو المفعول على الفور قد صح عندنا جميعاً وتركه لغسل باقي الأعضاء ينبغي أن لا يغير حكم الأول ولا تلزمه إعادته لأن في إيجاب إعادته إبطاله عن الفور وإيجاب فعله على التراخي فواجب أن يكون مقراً على حكمه في صحة فعله بدياً على الفور واحتج أيضاً القائلون بذلك بحديث ابن عمر أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به قالوا ومعلوم أن فعله كان على وجه المتابعة قيل له هذا دعوى ومن أين لك أنه فعله متتابعاً وجائز أن يكون غسل وجهه في وقت ثم غسل يديه بعد ساعات وكذلك سائر أعضائه ليفيد الحاضرين حكم جواز فعله متفرقا وعلى أنه لو تابع لم يدل قوله ذلك على وجوب التتابع لأن قوله هذا وضوء إنما إشارة إلى الغسل لا إلى الزمان فإن قيل لما كان بعضه منوطاً ببعض حتى لا يصح لبعضه حكم إلا بجميعه أشبه أفعال الصلاة قيل له هذا منتقض بالحج لأن بعضه منوط ببعض ألا ترى أنه لو لم يقف بعرفة بطل إحرامه وطوافه الذي قدمه ولم يجب من أجل ذلك متابعة أفعاله وأيضاً فإنه قد ثبت لغسل بعض الأعضاء حكم دون بعض ألا ترى أنه لو كان بذراعه عذر لسقط فرض طهارته عنه وليس كذلك الصلاة لأن أفعالها كلها منوطة بعضها ببعض فإما أن يسقط جميعها أو يثبت جميعها على

الحال التي يمكن فعلها فمن حيث جاز سقوط بعض أعضاء الطهارة وبقي البعض أشبه الصلاة والزكاة وسائر العبادات إذا اجتمع وجوبها عليه فيجوز تفريقها عليه وأيضاً فإن الصلاة إنما لزم فيها الموالاة من غير فصل لأنه يدخل فيها بتحريمة ولا يصح بناء أفعالها إلا على التحريمة التي دخل بها في الصلاة فمتى أبطل التحريمة بكلام أو فعل لم يصح له بناء باقي أفعالها بغير تحريمة والطهارة لا تحتاج إلى تحريمة ألا ترى أنه يصح في أضعافها الكلام وسائر الأفعال ولا يبطلها ذلك وإنما شرط فيه من قال ذلك عدم جفاف العضو قبل إتمام الطهارة وجفاف العضو لا تأثير له في حكم رفع الطهارة ألا ترى أن جفاف جميع الأعضاء لا يؤثر في رفعها كذلك جفاف بعضها وأيضاً فلو كان هذا تشبيهاً صحيحاً وقياساً مستقيماً لما صح في هذا الموضع إذ غير جائز الزيادة في النص بالقياس فلا مدخل للقياس ههنا وأيضاً فإنه لا خلاف أنه لو كان في الشمس ووالى بين الوضوء إلا أنه كان يجف العضو منه قبل أن يغسل الآخر إنه لا يوجب ذلك بطلان الطهارة كذلك إذا جف بتركه إلى أن يغسل الآخر .

(فصل) وقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] الآية يدل على أن التسمية على الوضوء ليست بفرض لأنه أباح الصلاة بغسل هذه الأعضاء من غير شرط التسمية وهو قول أصحابنا وسائر فقهاء الأمصار وحكي عن بعض أصحاب الحديث أنه رآها فرضاً في الوضوء فإن تركها عامداً لم يجزه وإن تركها ناسياً أجزأه ويدل على جوازه قوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] فعلق صحة الطهارة بالفعل من غير ذكر التسمية شرطاً فيه فمن شرطها فهو زائد في حكم هذه الآيات ما ليس منها ونافٍ لما أباحته من جواز الصلاة بوجود الغسل ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ولم يذكر فيه التسمية وقد علّم الأعرابي الطهارة في الصلاة في حديث رفاعة بن رافع وقال لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ويديه إلى آخره ولم يذكر التسمية وحديث علي وعثمان وعبد الله بن زيد وغيرهم في صفة وضوء رسول الله ﷺ ولم يذكر أحد منهم التسمية فرضاً فيه وقالوا هذا وضوء رسول الله ﷺ فلو كانت التسمية فرضاً فيه لذكروها ولورد النقل به متواتراً في وزن ورود النقل في سائر الأعضاء المفروض طهارتها لعموم الحاجة إليه فإن احتجوا

بحديث أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه قيل له لا تجوز الزيادة فى نص القرآن إلا بمثل ما يجوز به النسخ فهذا سؤال ساقط من وجهين أحدهما ما ذكرنا والآخر أن أخبار الآحاد غير مقبولة فيما عمت البلوى به وإن صح احتمل أنه يريد به نفى الكمال لا نفى الأصل كقوله لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ونحو ذلك فإن قيل لما كان الحدث يبطله صار كالصلاة فى الحاجة إلى ذكر اسم الله تعالى فى ابتدائه قيل له قولك إن الحدث يبطل الصلاة غلط عندنا لأنه جائز بقاء الصلاة مع الحدث إذا سبقه ويتوضأ ويبنى وأيضاً فليست العلة فى حاجة الصلاة إلى الذكر أن الحدث يبطلها وإنما المعنى أن القراءة مفروضة فيها وأيضاً نقيسه على غسل النجاسة بمعنى أنه طهارة وأيضاً فقد وافقونا على أن تركها ناسياً لا يمنع صحة الطهارة فبطل بذلك قولهم من وجهين أحدهما أن الصلاة يستوى فى بطلانها ترك ذكر التحريمة ناسياً أو عامداً والثانى أنها لو كانت فرضاً لما أسقطها النسيان إذ كانت شرطاً فى صحة الطهارة كسائر شرائطها المذكورة .

(فصل) قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] الآية يدل على أن الاستنجاء ليس بفرض وأن الصلاة جائزة مع تركه إذا لم يتعد الموضع وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فأجاز أصحابنا صلاته وإن كان مسيئاً فى تركه وقال الشافعى لا يجزيه إذا تركه رأساً وظاهر الآية يدل على صحة القول الأول وروى فى التفسير أن معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون وقال فى نسق الآية [أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا] فحوت هذه الآية الدلالة من وجهين على ما قلنا أحدهما إيجابه على المحدث غسل هذه الأعضاء وإباحة الصلاة وموجب الاستنجاء فرضا مانع ما أباحته الآية وذلك يوجب النسخ وغير جائز نسخ الآية إلا بما يوجب العلم من النقل المتواتر وذلك غير معلوم فى إيجاب الاستنجاء ومع ذلك فإنهم متفقون على أن هذه الآية غير منسوخة وأنها ثابتة الحكم وفى اتفاقهم على ذلك ما يبطل قول موجبى الاستنجاء فرضا والوجه الآخر من دلالة الآية قوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] إلى آخرها فأوجب التيمم على من جاء من الغائط وذلك كناية عن قضاء الحاجة فأباح صلاته بالتيمم من غير استنجاء فدل ذلك على أنه غير فرض ويدل عليه من جهة السنة حديث على بن يحيى بن خلاد عن

أبيه عن عمه رفاعة بن رافع عن النبي ﷺ أنه قال لا تتم صلاة أحدكم حتى يغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه فأباح صلاته بعد غسل هذه الأعضاء مع ترك الاستنجاء ه ويدل عليه أيضا حديث الحصين الحرانى عن أبى سعيد عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج ومن اكتحل فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج فنفى الحرج عن ترك الاستجمار فدل على أنه ليس بفرض ه فإن قيل إنما نفى الحرج عن تاركه إلى الماء قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أنه أجاز تركه من غير استعمال الماء ومن ادعى تركه إلى الاستنجاء بالماء فإنما خصه بغير دلالة والثانى أنه تسقط فائدته لأنه معلوم أن الاستنجاء بالماء أفضل من الاستجمار بالأحجار فغير جائز أن ينفى الحرج عن فاعل الأفضل هذا ممتنع مستحيل لا يقوله النبي ﷺ إذ كان وضعا للكلام فى غير موضعه ه فإن قيل فى حديث سلمان نهانا رسول الله ﷺ أن نجتزى بدون ثلاثة أحجار وروت عائشة عن النبي ﷺ فليستنج بثلاثة أحجار وأمره على الوجوب فيحمل قوله فلا حرج على ما لا يسقط إيجاب الأمر وهو أن يكون إنما نفى الحرج عمن لم يستجمر وترا ويفعله شفعا لا بأن يتركه أصلا أو على أن يتركه إلى الماء ليسلم لنا مقتضى الأمر من الإيجاب قيل له بل نجمع بينهما ونستعملهما ولا نسقط أحدهما بالآخر فنجعل أمره بالاستنجاء ونهيه عن تركه على الندب ونستعمل معه قوله ﷺ ومن لا فلا حرج فى نفى الإيجاب ولو استعمل على ما ذكرت كان فيه إسقاط أحدهما أصلا لا سيما إذا كان خبرنا موافقاً لما تضمنته نص الآية من دلالتها على جواز الصلاة مع تركه ويدل على أنه غير فرض وعلى جواز الصلاة مع تركه اتفاق الجميع على جواز صلاة المستنجى بالأحجار مع وجود الماء وعدم الضرورة فى العدول عنه إلى الأحجار ولو كان الاستنجاء فرضاً لكان الواجب أن يكون بالماء دون الأحجار كسائر البدن إذا أصابته نجاسة كثيرة لا تجوز الصلاة بإزالتها بالأحجار دون غسلها بالماء إذا كان موجوداً وفى ذلك دليل على أن هذا القدر من النجاسة معفو عنه فإن قيل أنت تجيز فرك المنى من الثوب إذا كان يابساً ولم يدل ذلك على جواز الصلاة مع تركه إذا كان كثيراً فكذلك موضع الاستنجاء مخصوص بجواز الصلاة مع إزالته بالأحجار قيل له إنما أجزنا ذلك فى المنى وإن كان نجساً لخفة حكمه فى نفسه ألا ترى أنه لا يختلف حكمه فى أى موضع أصابه من ثوبه فى

جواز فركه فأما بدن الإنسان فلا يختلف حكم شيء منه في عدم جواز إزالة النجاسة عنه بغير مايزيله من الماء وسائر المائعات وكذلك حكم النجاسة التي على موضع الاستنجاء لا يختلف في تغليظ حكمها فواجب أن لا يختلف حكمها في ذلك الموضع وفي سائر البدن وكذلك إن سألونا عن حكم النجاسة التي لها جرم قائم في الخف إنه يطهر بالدلك بعد الجفاف ولو أصابت البدن لم يزلها إلا الغسل فيقال لها إنما اختلفنا لاختلاف حال جرم الخف وبدن الإنسان في كون جرم الخف مستحصفا غير نانشف للمحصل فيه من الرطوبة إلى نفسه وجرم النجاسة سخيف متخلخل ينشف الرطوبة الحاصلة في الخف إلى نفسها فإذا حكت لم يبق منها إلا اليسير الذي لا حكم له فصار اختلاف أحكامها في الحك والفرك والغسل متعلقاً إما بنفس النجاسة لخفتها وإما بما تحله النجاسة في إمكان إزالتها عنه بغير الماء كما نقول في السيف إذا أصابه دم فمسحه أنه يجزي لأن جرم السيف لا يقبل النجاسة فينشفها إلى نفسه فإذا أزيل ما على ظاهره لم يبق هناك إلا ما لا حكم له .

(فصل) ويستدل بقوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] الآية على بطلان قول القائلين بإيجاب الترتيب في الوضوء وعلى أنه جائز تقديم بعضها على بعض على ما يرى المتوضيء وهو قول أصحابنا ومالك والثوري والليث والأوزاعي وقال الشافعي لا يجزيه غسل الذراعين قبل الوجه ولا غسل الرجلين قبل الذراعين وهذا القول مما خرج به الشافعي عن إجماع السلف والفقهاء وذلك لأنه روي عن علي وعبد الله وأبي هريرة ما أبالي بأي أعضائي بدأت إذا أتممت وضوئي ولا يروى عن أحد من السلف والخلف فيما نعلم مثل قول الشافعي وقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] الآية يدل من ثلاثة أوجه على سقوط فرض الترتيب أحدها مقتضى ظاهرها جواز الصلاة بحصول الغسل من غير شرط الترتيب إذ كانت الواو ههنا عند أهل اللغة لا توجب الترتيب قاله المبرد وثعلب جميعاً وقالوا إن قول القائل رأيت زيداً وعمراً بمنزلة قوله رأيت الزيدين ورأيتهما وكذلك هو في عادة أهل اللفظ ألا ترى أن من سمع قائلا يقول رأيت زيداً وعمراً لم يعتقد في خبره أنه رأى زيداً قبل عمرو بل يجوز أن يكون رآهما معاً وجائز أن يكون رأى عمراً قبل زيد فثبت بذلك أن الواو لا توجب الترتيب وقد أجمعوا جميعاً أيضاً في رجل لو قال إذا دخلت الدار فامرأتي طالق وعبدي حر وعلي صدقة أنه إذا دخل الدار لزمه

ذلك كله فى وقت واحد لا يلزمه أحدهما قبل الآخر كذلك وهذا يدل عليه قول النبى ﷺ لا تقولوا ماشاء الله وشئت ولكن قولوا ماشاء الله ثم شئت فلو كانت الواو توجب الترتيب لجرت مجرى ثم ولما فرق النبى ﷺ بينهما وإذا ثبت أنه ليس فى الآية إيجاب الترتيب فموجبه فى الطهارة مخالف لها وزائد فيها ماليس منها وذلك يوجب نسخ الآية عندنا لحظره ما أباحته وهم يختلفوا أنه ليس فى هذه الآية نسخ فثبت جواز فعله غير مرتب والوجه الثانى من دلالة الآية قوله تعالى [وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين] ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الرجل مغسول معطوفة فى المعنى على الأيدى وأن تقديرها فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم فثبت بذلك أن ترتيب اللفظ على هذا النظام غير مراد به ترتيب المعنى والوجه الثالث قوله فى نسقها [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] وهذا الفصل يدل من وجهين على سقوط الترتيب أحدهما نفيه الحرج وهو الضيق فيما تعبدنا به من الطهارة وفى إيجاب الترتيب إثبات للحرج ونفى التوسعة والثانى قوله [ولكن يريد ليطهركم] فأخبر أن مراده حصول الطهارة بغسل هذه الأعضاء ووجود ذلك مع عدم الترتيب كهو مع وجوده إذ كان مراد الله تعالى الغسل * فإن قيل على الفصل الأول نحن نسلم لك أن الواو لا توجب الترتيب ولكن الآية قد اقتضت إيجابه من حيث كانت الفاء للتعقيب ولا خلاف بين أهل اللغة فيه فلما قال تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] لزم بحكم اللفظ أن يكون الذى يلى حال القيام إنما غسل الوجه لأنه معطوف عليه بالفاء فلزم به تقديم غسله على سائر الأعضاء وإذا لزم الترتيب فى غسل الوجه لزم فى سائر الأعضاء لأن أحداً لم يفرق بينهما * قيل له هذا غير واجب من وجهين أحدهما أن قوله [إذا قمتم إلى الصلاة] متفق على أنه ليس المراد به حقيقة اللفظ لأن الحقيقة تقتضى إيجاب الوضوء بعد القيام إلى الصلاة لأنه جعله شرطاً فيه فأطلق ذكر القيام وأراد به غيره ففيه ضمير على ما بينا فيما تقدم وما كان هذا سبيله فغير جائز استعماله إلا بقيام الدلالة عليه إذ كان مجازاً وإذا لا يصح إيجاب غسل الوجه مرتباً على المذكور فى الآية لأجل إدخال الفاء عليه إذ كان المعنى الذى ترتب عليه الغسل موقوفاً على الدلالة فهذا وجه يسقط به سؤال هذا السائل والوجه الآخر أن نسلم لهم جواز اعتبار هذا اللفظ فيما يقتضيه من الترتيب فنقول لهم

إذا ثبت أن الواو لا توجب الترتيب صار تقدير الآية إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا هذه الأعضاء فيصير الجميع مرتباً على القيام وليس يختص به الوجه دون سائرها إذ كانت الواو للجمع فيصير كأنه عطف الأعضاء كلها مجموعة بالفاء على حال القيام فلا دلالة فيه على الترتيب بل تقتضي إسقاط الترتيب ه ويدل على سقوط الترتيب قوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] ومعناه مطهراً لخبثها وجد ينبغي أن يكون مطهراً مستوفياً لهذه الصفة التي وصفه الله بها وموجب الترتيب قد سلبه هذه الصفة إلا مع وجود معنى آخر غيره وهذا غير جائز ه ويدل عليه من جهة السنة حديث رفاعة بن رافع عن النبي ﷺ في قصة الأعرابي حين علمه الصلاة وقال له إنه لا تتم صلاة أحد من الناس حتى يضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله وذكر الحديث فأخبر النبي ﷺ أنه إذا وضع الوضوء مواضعه أجزأه ومواضع الوضوء الأعضاء المذكورة في الآية فأجاز الصلاة بغسلها من غير ذكر الترتيب فدل على أن غسل هذه الأعضاء يوجب كمال طهارته لوضعه الوضوء مواضعه ه فإن قيل إذا لم يرتب فلم يضع الوضوء مواضعه ه قيل له هذا غلط لأن مواضع الوضوء معلومة مذكورة في الكتاب فعلى أي وجه حصل الغسل فقد وضع الوضوء مواضعه فيجزيه بحكم النبي ﷺ بإكمال طهارته إذا فعل ذلك ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز طهارته لو بدأ من المرفق إلى الزند وقال تعالى [وأيديكم إلى المرافق] فلما لم يجب الترتيب فيما هو مرتب في مقتضى حقيقة اللفظ فما لم يقتض اللفظ ترتيبه أحرى أن يجوز وهذه دلالة ظاهرة لا يحتاج معها إلى ذكر علة يجمعها لأنه قد ثبت بما وصفنا أن المقصد فيه ليس الترتيب إذ لو كان كذلك لكان ما اقتضى اللفظ ترتيبه أولى أن يكون مرتباً وأيضاً يجوز أن يقاس عليها بأنهما جميعاً من أعضاء الطهارة فلما سقط الترتيب في أحدهما وجب سقوطه في الآخر وأيضاً لما لم يجب الترتيب بين الصلاة والزكاة إذ كل واحدة منهما يجوز سقوطها مع ثبوت فرض الأخرى كان كذلك الترتيب في الوضوء لجواز سقوط فرض غسل الرجلين لعلة بهما مع لزوم فرض غسل الوجه وأيضاً لما لم يستحق جمع هذه الأعضاء في الغسل وجب أن لا يجب فيها الترتيب كالصلاة والزكاة وقد روى عن عثمان أنه توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم غسل رجليه ثم مسح ثم قال هكذا رأيت رسول الله ﷺ توضأ ه فإن احتجوا بما روى

أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ، قيل له ليس في هذا الخبر ذكر الترتيب وإنما هو حديث زيد العمي عن معاوية بن قرة عن ابن عمر أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ثم توضأ مرتين مرتين وذكر الحديث فلم يذكر فيه أنه فعله مرتباً وليس يمتنع أن يكون قد بدأ بالذراعين قبل الوجه أو بمسح الرأس قبله ومن ادعى أنه فعله مرتباً لم يمكنه إثباته إلا برواية ، فإن قيل كيف يجوز أن يتأول عليه ترك الترتيب مع قولك إن المستحب فعله مرتباً ، قيل له جائز أن يترك المستحب إلى غيره مما هو مباح ومع ذلك فيجوز أن يكون فعله غير مرتب على وجه التعليم كما أنه أخر المغرب في حال على وجه التعليم والمستحب تقديمها في سائر الأوقات ، فإن قيل فإن لم يكن فعله مرتباً فواجب أن يكون فعله غير مرتب واجباً لقوله هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به ، قيل له لو قبلنا ذلك وقلنا مع ذلك إن اللفظ يقتضي وجوب فعله على ما أشار به إليه من عدم ترتيب الفعل لكنا أجزناه مرتباً بدلالة تسقط سؤالك ولكنا نقول إن قوله هذا وضوء إنما هو إشارة إلى الغسل دون الترتيب ولذلك لم يكن للترتيب فيه مدخل ، فإن احتجوا بما روي أن النبي ﷺ صعد الصفا وقال نبدأ بما بدأ الله به وذلك عموم في ترتيب الحكم به واللفظ جميعاً قيل له هذا يدل على أن الواو لا توجب الترتيب لأنها لو كانت توجبه لما احتاج إلا تعريفه الحاضرين وهم أهل اللسان ولا دلالة فيه مع ذلك على وجوب الترتيب في الصفا والمروة فكيف به في غيره لأن أكثر ما فيه أنه إخبار عما يريد فعله من التبدئة بالصفا وإخباره عما يريد فعله لا يقتضي وجوباً كما أن فعله لا يقتضي الإيجاب وعلى أنه لو اقتضى الإيجاب لكان حكمه مقصوراً على ما أخبر به وفعله دون غيره ، فإن قيل قوله ﷺ نبدأ بما بدأ الله به إخبار بأن ما بدأ الله به في اللفظ فهو مبدوء به في المعنى لولا ذلك لم يقل نبدأ بما بدأ الله به إنما أراد التبدئة به في الفعل فتضمن ذلك إخباراً بأن الله قد بدأ به في الحكم من حيث بدأ به في اللفظ قيل له ليس هذا كما ظننت من قبل إنه يجوز أن يقول نبدأ بالفعل فيما بدأ الله به في اللفظ فيكون كلاماً صحيحاً مفيداً وأيضاً لا يمتنع عندنا أن يريد بترتيب اللفظ ترتيب الفعل إلا أنه لا يجوز إيجابه إلا بدلالة ألا ترى أن ثم حقيقتها التراخي وقد ترد وتكون في معنى الواو كقوله تعالى [ثم كان

من الذين آمنوا] ومعناه وكان من الذين آمنوا وقوله تعالى [ثم الله شهيد] ومعناه والله شهيد وكما تجيء أو بمعنى الواو كقوله تعالى [إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما] ومعناه إن يكن غنياً وفقيراً فكذلك لا يمتنع أن يريد بالواو الترتيب فتكون مجازاً ولا يجوز حملها عليه إلا بدلالة ه فإن قيل سئل ابن عباس وقيل له كيف تأمر بالعمرة قبل الحج والله سبحانه يقول [وأتموا الحج والعمرة لله] فقال كيف تقرؤن الدين قبل الوصية أو الوصية قبل الدين قالوا الوصية قال فبأيهما تبدؤن قالوا بالدين قال فهو ذاك فلولا أن في لسانهم الترتيب في الفعل على حسب وجوده في اللفظ لما سألوه عن ذلك قيل له كيف يحتج بقول هذا السائل وهو قد جهل مافيه الترتيب بلاخلاف بين أهل اللغة فيه وهو قوله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] وهذا اللفظ لا محالة يوجب ترتيب فعل الحج على العمرة وتقديمها عليه فمن جهل هذا لم يستنكر منه الجهل بحكم اللفظ في قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] وما يدرى هذا القائل أن هذا السائل كان من أهل اللغة وعسى أن يكون ممن أسلم من العجم ولم يكن من أهل المعرفة باللسان وأيهما أولى قول ابن عباس في أن ترتيب اللفظ لا يوجب ترتيب الفعل أو قول هذا السائل فلو لم يكن في إسقاط قول القائلين بالترتيب إلا قول ابن عباس لكان كافياً مغنياً ه فإن قيل قد روى عن النبي ﷺ أنه قال ابدؤا بما بدأ الله به وقال تعالى [إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه] فقوله ابدؤا بما بدأ الله به أمر يقتضي التبدئة بما بدأ الله به في اللفظ والحكم وقوله عز وجل [فاتبع قرآنه] لزوم في عموم اتباعه مرتباً إذا ورد اللفظ كذلك قيل له وأما قوله ابدؤا بما بدأ الله به فإنما ورد في شأن الصفا والمروة فذكر بعضهم القصة على وجهها وحفظ بعضهم ذكر السبب واقتصر على قوله ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به وغير جائز لنا أن نجعلهما حديثين ونثبت من النبي ﷺ القول في حالين إلا بدلالة توجب ذلك وأيضاً فنحن نبدأ بما بدأ الله به وإنما الكلام بيننا وبين مخالفينا في مراد الله من التبدئة بالفعل إذا بدأ به في اللفظ فالواجب أن تثبت أن الله قد أراد ترتيب الحكم حتى نبدأ به وكذلك الجواب في قوله [فاتبع قرآنه] لأن اتباع قرآنه أن نبدأ به على ترتيبه ونظامه وواجب أن نبدأ بحكم القرآن على حسب مراده من ترتيب أو جمع وغيره وأنت متى أوجبت الترتيب فيما لا يقتضى المراد ترتيبه فلم تتبع قرآنه وترتيب

اللفظ لا يوجب ترتيب الفعل ٭ فإن قيل إذا كان القرآن اسما للتأليف والحكم جميعاً فواجب علينا اتباعه في الأمرين قيل له القرآن اسم للمتلو حكما كان أو خبراً فعلينا اتباعه في تلاوته فأما مراد ترتيب الفعل على ترتيب اللفظ فإن المرجع فيه إلى مقتضى اللغة وليس في اللغة إيجاب ترتيب الفعل على ترتيب اللفظ في المأمور به ألا ترى أن كثيراً من القرآن قد نزل بأحكام ثم نزلت بعده أحكام أخر ولم يوجب تقديم تلاوته تقديم فعله على ما نزل بعده وقد علمنا أنه غير جائز تغيير نظم القرآن والسور والآى عما هي عليه وليس يجب ذلك ترتيب الأحكام المذكورة فيها حسب ترتيب التلاوة فبان بذلك سقوط هذا السؤال ٭ فإن قيل قد أثبت الترتيب بالواو في قول الرجل لامرأته أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها فأبنتها بالأولى ولم توقع الثانية والثالثة لجعلت الواو مرتبة بحكم اللفظ فكذلك قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] يلزمك إيجاب الترتيب في غسل هذه الأعضاء حسب ما في نظام التلاوة من الترتيب قيل له لم توقع الأولى قبل الثانية في مسألة الطلاق لما ذكرت من كون الواو مقتضية للترتيب وإنما أوقعنا الأولى قبل الثانية لأنه أوقعها غير معلقة بشرط ولا مضافة إلى وقت وحكم الطلاق إذا حصل هكذا أن يقع غير منتظر به حال أخرى فلما وقعت الأولى لأنه قد بدأ بها في اللفظ ثم أوقع الثانية صادفتها الثانية وليست هي بزوجة فلم تلحقها وأما قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] فلم يقع به غسل الوجه قبل اليد ولا اليد قبل المسح لأن غسل بعض هذه الأعضاء لا يغني ولا يتعلق به حكم إلا بغسل الجميع فصار غسل الجميع موجباً معاً بحكم اللفظ فلم يقتض اللفظ الترتيب ألا ترى أنه لو علق الطلاق الأول والثاني والثالث بشرط فقال أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار لم يقع منه شيء إلا بالدخول لأنه شرط في كل واحدة ما شرطه في الأخرى من الدخول كما شرط في غسل كل واحد من الأعضاء غسل الأعضاء الأخر ولا يختلف أهل العلم في رجل قال لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فدخلت الثانية ثم الأولى أنها تطلق ولم يكن قوله هذه وهذه موجباً لتقديم الأولى في الشرط الذي علق به وقوع الطلاق فإن قيل روى عن النبي ﷺ أنه قال لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه وثم تقتضي الترتيب بلا خلاف قيل له لا يخلو

قائل ذلك من أن يكون متكذباً أو جاهلا وأكثر ظنى أن قائله فيه متكذب وقد تعمد ذلك لأن هذا إنما هو حديث على بن يحيى بن خلاد عن أبيه عن عمه رفاعة بن رافع وقد روى من طرق كثيرة وليس فى شىء منها ماذكر من الترتيب وعطف الأعضاء بعضها على بعض بثم وإنما أكثر مافيه يغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين وقال فى بعضها حتى يضع الطهور مواضعه وذلك يقتضى جواز ترك الترتيب وأما عطفه بثم فما رواه أحد ولا ذكره بإسناد ضعيف ولا قوى وعلى أنه لو روى ذلك فى الحديث لم يجز الاعتراض به على القرآن فى إثبات الزيادة فيه وإيجاب نسخه فإذ قد ثبت أنه ليس فى القرآن إيجاب الترتيب فغير جائز إثباته بخبر الواحد لما وصفنا .

باب الغسل من الجنابة

قال الله تعالى [وإن كنتم جنباً فاطهروا] قال أبو بكر الجنابة اسم شرعى يفيد لزوم اجتناب الصلاة وقراءة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد إلا بعد الاغتسال فمن كان مأمورا باجتناب ماذكرنا من الأمور موقوف الحكم على الاغتسال فهو جنب وذلك إنما يكون بالإنزال على وجه الدفق والشهوة أو الإيلاج فى أحد السبيلين من الإنسان ويستوى فيه الفاعل والمفعول به وينفصل حكم الجنابة من حكم الحيض والنفاس وإن كان الحيض والنفاس يحظران ما تحظره الجنابة بما قدمنا بأن الحيض والنفاس يحظران الوطء أيضاً ووجود الغسل لا يطهرهما أيضاً مادامت حائضاً أو نفساء والغسل يطهر الجنب ولا تحظر عليه الجنابة الوطء وإنما سمى جنباً لما لزم من اجتناب ما وصفنا إلى أن يغتسل فيطهره الغسل والجنب اسم يطلق على الواحد وعلى الجماعة وذلك لأنه مصدر كما قالوا رجل عدل وقوم عدل ورجل زور وقوم زور من الزيارة وتقول منه أجنب الرجل وتجنب واجتنب والمصدر الجنابة والاجتناب فالجنابة المذكورة فى هذا الموضع هى البعد والاجتناب لما وصفنا وقال الله تعالى [والجار ذى القربى والجار الجنب] يعنى البعيد منه نسباً فصارت الجنابة فى الشرع اسماً للزوم اجتناب ماوصفنا من الأمور وأصله التباعد عن الشىء وهو مثل الصوم قد صار اسماً فى الشرع للإمساك عن أشياء معلومة وقد كان أصله فى اللغة الإمساك فقط واختص فى الشرع بما قد علم وقوعه عليه ونظائره من الأسماء الشرعية المنقولة من اللغة إليها فكان المعقول بها ما استقرت عليه أحكامها

فى الشرع فأوجب الله تعالى على من حصلت له هذه السمة الطهارة بقوله [وإن كنتم جنباً فاطهروا] وقوله فى آية أخرى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] وقال [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان] روى أنهم أصابتهم جنابة فأنزل الله مطراً فأزالوا به أثر الاحتلام والمفروض من غسل الجنابة إيصال الماء بالغسل إلى كل موضع يلحقه حكم التطهير من بدنه لعموم قوله [فاطهروا] وبين النبى ﷺ مسنون الغسل فيما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا على بن محمد بن عبد الملك قال حدثنا محمد بن مسدد قال حدثنا عبد الله بن داود عن الأعمش عن سالم عن كريب قال حدثنا ابن عباس عن خالته ميمونة قالت وضعت للنبى ﷺ غسلا[١] يغتسل من الجنابة فأكفأ الإناء على يده اليمنى فغسلها مرتين أو ثلاثا ثم صب على فرجه بشماله ثم ضرب بيده الأرض فغسلها ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم صب على رأسه وجسده ثم تنحى ناحية فغسل رجليه فناولته المنديل فلم يأخذه وجعل ينفض الماء عن جسده وكذلك الغسل من الجنابة عند أصحابنا والوضوء ليس بفرض فى الجنابة لقوله تعالى [وإن كنتم جنباً فاطهروا] وإذا اغتسل فقد تطهر وقضى عهدة الآية وقال تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى - إلى قوله - ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] فأباح الصلاة بالاغتسال من غير وضوء فمن شرط فى صحته مع وجود الغسل وضوءاً فقد زاد فى الآية ماليس فيها وذلك غير جائز لما بيناه فيما سلف فإن قيل قال الله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] الآية وذلك عموم فى سائر من قام إليها قيل له فالجنب حين غسل سائر جسده فهو غاسل لهذه الأعضاء فقد قضى عهدة الآية لأنه متوضىء مغتسل فهو إن لم يفرد الوضوء قبل الاغتسال فقد أتى بالغسل على وضوء لأنه أعم منه فإن قيل توضأ النبى ﷺ قبل الغسل قيل له هذا يدل على أنه مستحب مندوب إليه لأن ظاهر فعله لا يقتضى الإيجاب واختلف الفقهاء فى وجوب المضمضة والاستنشاق فى غسل الجنابة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والليث والثورى هما فرض فيه وقال مالك والشافعى ليس بفرض فيه وقوله تعالى [وإن كنتم جنباً فاطهروا] عموم فى إيجاب تطهير سائر مايلحقه حكم التطهير من البدن

---

(١) قوله غسلا الغسل بالضم الماء الذى يغتسل به وبالكسر ما يغسل به الرأس من سدر وغيره.

فلا يجوز ترك شيء منه ، فإن قيل من اغتسل ولم يتمضمض ولم يستنشق يسمى متطهراً فقد فعل ما أوجبته الآية ، قيل له إنما يكون متطهراً لبعض جسده وعموم الآية يقتضي تطهير الجميع فلا يكون بتطهير البعض فاعلا لموجب عموم اللفظ ألا ترى أن قوله تعالى [اقتلوا المشركين] عموم في سائرهم وإن كان الاسم قد يتناول ثلاثة منهم كذلك ما وصفنا ولما لم يجز لأحد أن يقتصر من حكم آية قتال المشركين على ثلاثة منهم لأن الاسم يتناولهم إذ كان العموم شاملا للجميع فكذلك قوله تعالى [فاطهروا] عموم في سائر البدن فلا يجوز الاقتصار على بعضه ، فإن قيل قوله [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] يقتضي جوازه مع تركهما لوقوع اسم المغتسل عليه ، قيل له إذا كان قوله [فاطهروا] يقتضي تطهير داخل الفم والأنف فالواجب علينا استعمال الآيتين على أعمهما حكما وأكثرهما فائدة وغير جائز الاقتصار بهما على أخصهما حكما إذ فيه تخصيص بغير دلالة ألا ترى أن من تمضمض واستنشق يسمى مغتسلا أيضاً فليس في ذكره الاغتسال نفي لمقتضى قوله عز وجل [وإن كنتم جنباً فاطهروا] هذا يدل عليه من جهة السنة حديث الحارث بن وجيه عن مالك بن دينار عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ، وروى حماد بن سلمة عن عطاء ابن السائب عن زاذان عن علي أن رسول الله ﷺ قال من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا وكذا من النار قال علي فمن ثم عاديت شعري ، وحدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا أحمد بن النضر بن بحر وأحمد بن عبد الله بن سابور والعمري قالوا حدثنا بركة بن محمد الحلبي قال حدثنا يوسف بن أسباط عن سفيان الثوري عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة وأما قوله تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ففيه الدلالة من وجهين على ما ذكرنا أحدهما أن الأنف فيه شعرة وبشرة والفم فيه بشرة فاقتضى الخبر وجوب غسلها وحديث علي أيضاً يوجب غسل داخل الأنف لأن فيه شعراً فإن قيل إن العين قد يكون فيها شعر قيل له هو شاذ نادر والأحكام إنما تتعلق بالأعم الأكثر ولا حكم للشاذ النادر فيها وعلى أنا خصصناه بالإجماع ومع ذلك فإن الكلام في وجه دلالة التخصيص خروج عن المسألة والعموم سالم لنا فيما لم تقم دلالة خصوصه فإن قيل إن

ابن عمر كان يدخل الماء عينيه في الجنابة قيل له لم يكن يفعله على وجه الوجوب وقد كان مشدداً على نفسه في أمر الطهارة يفعل فيها ما لا يراه واجباً قد كان يتوضأ لكل صلاة ويفعل أشياء على وجه الاحتياط لا على وجه الوجوب وحديث يوسف بن أسباط الذي ذكرناه فيه نص على إيجابهما فرضاً فإن قيل ذكر فيه أن النبي ﷺ جعل الثلاث فرضاً وأنت لا تقول به فإن ظاهره يقتضي كون الثلاث فرضاً وقد قامت الدلالة على سقوط فرض الاثنين وبقي حكم اللفظ فيما وراءه ويدل عليه من جهة النظر أن المفروض في غسل الجنابة غسل الظاهر والباطن مما يلحقه حكم التطهير بدلالة أن عليه إبلاغ الماء أصول الشعر لأنها يلحقها حكم التطهير لو أصابها نجاسة فكذلك يلزمه تطهير داخل الفم والأنف لهذه العلة فإن قيل فيجب على غسل داخل العينين لهذه العلة قيل له لو أصاب داخل عينيه نجاسة لم يلزمه تطهيرها هكذا كان يقول أبو الحسن وأيضاً فليس في داخل العينين بشرة وإنما يلزم في الجنابة تطهير البشرة فإن قيل لما كان داخل العينين باطناً ولم يلزم تطهيره وجب أن يكون كذلك حكم داخل الأنف والفم قيل له وكيف صار داخل العينين باطناً فإن أردت به أنه ينطبق عليهما الجفن فذلك موجود في الإبطين لأنهما ينطبق عليهما العضد ولا خلاف في لزوم تطهيرهما في الجنابة ولا يلزمنا إيجاب المضمضة والاستنشاق في الوضوء لأجل إيجابنا لهما في الجنابة وذلك لأن الآية في إيجاب الوضوء إنما اقتضت غسل الوجه والوجه هو ما واجهك فلم يتناول داخل الأنف والفم والآية في غسل الجنابة قد أوجبت تطهير سائر البدن من غير خصوص فاستعملنا الآيتين على ما وردتا والفرق أيضاً بينهما من جهة النظر أن الواجب في الوضوء غسل الظاهر دون الباطن بدلالة أنه لا يلزمه فيه إبلاغ الماء أصول الشعر فلذلك لم يلزم تطهير الفم وداخل الأنف وفي الجنابة عليه غسل الباطن من البشرة بدلالة أن عليه إبلاغ الماء أصول الشعر وبهذا نجيب عن قوله ﷺ عشر من الفطرة خمس في الرأس وخمس في البدن فذكر في الرأس المضمضة والاستنشاق فنحمله على أنه مسنون في الطهارة الصغرى ونفرق بينه وبين الجنابة بما ذكرنا والله أعلم.

﴿ تم الجزء الثالث ويليه الجزء الرابع وأوله باب التيمم ﴾

فہرست

أحكام القرآن

للحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

الجزء الثالث

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

(سورة المائدة)

(تم الفهرست)

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

تحقيق

محمد الصادق قمحاوي
عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف
والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التيمم

قال الله تعالى [وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً] فتضمنت الآية بيان حكم المريض الذي يخاف ضرر استعمال الماء وحكم المسافر الذي لا يجد الماء إذا كان جنباً أو محدثاً لأن قوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] فيه بيان حكم الحدث لأن الغائط هو اسم للمنخفض من الأرض وكانوا يقضون الحاجة هناك فجعل ذلك كناية عن الحدث وقوله [أو لامستم النساء] مفيد لحكم الجنابة في حال عدم الماء ولما يستدل عليه إن شاء الله تعالى وقد دل ظاهر قوله [وإن كنتم مرضى] على إباحة التيمم لسائر المرضى بحق العموم لولا قيام الدلالة على أن المراد بعض المرضى فروى عن ابن عباس وجماعة من التابعين أنه المجدور ومن يضره الماء ولا خلاف مع ذلك أن المريض الذي لا يضره استعمال الماء لا يباح له التيمم مع وجود الماء وإباحة التيمم للمريض غير مضمنة بعدم الماء بل هي مضمنة بخوف ضرر الماء على ما بينا وذلك لأنه تعالى قال [وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا] فأباح التيمم للمريض من غير شرط عدم الماء وعدم الماء إنما هو مشروط للمسافر دون المريض من قبل أنه لو جعل عدم الماء شرطاً في إباحة التيمم المريض لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المريض لأن العلة المبيحة للتيمم وجواز الصلاة به في المريض والمسافر لو كانت عدم الماء لما كان لذكر المريض مع ذكر عدم الماء فائدة إذ لا تأثير للمريض في إباحة التيمم ولا منعه إذ كان الحكم متعلقاً بعدم الماء. فإن قيل إذا جاز أن يذكر حال السفر مع عدم الماء وإن كان جواز التيمم متعلقاً بعدم الماء دون السفر إذ لو كان واجداً للماء أجزأه التيمم لم يمتنع أن تكون إباحة التيمم للمريض موقوفة على حال عدم الماء قيل له إنما ذكر المسافر لأن الماء إنما يعدم في السفر في الأعم الأكثر فإنما ذكر السفر إبانة عن الحال التي يعدم الماء

فيها في الأعم الأكثر كما قال ﷺ لا قطع في ثمر حتى يأويه الجرين وليس المقصد فيه أن يأويه الجرين بحسب لأنه لو آواه بيت أو دار كان ذلك كذلك وإنما مراده بلوغ حال الاستحكام وامتناع إسراع الفساد إليه وإيواء الحرز لأن الجرين الذي يأويه حرز وكما قال في خمس وعشرين بنت مخاض ولم يرد به وجود المخاض بأمها وإنما أريد به أنه قد أتى عليها حول وصارت في الثاني لأنها إذا كانت كذلك كان بأمها مخاض في الأعم الأكثر فكان فائدة ذكر المسافر مع شرط عدم الماء ما وصفنا وليس كذلك المريض لأن المريض لا تعلق له بعدم الماء فعلمنا أن مراده ما يلحق من الضرر باستعمال الماء وعموم اللفظ يقتضي جواز التيمم للمريض في كل حال لولا ما روي عن السلف واتفق الفقهاء عليه من أن المرض الذي لا يضر معه استعمال الماء لا يبيح له التيمم ومن أجل ذلك قال أبو حنيفة ومحمد ومن خاف برد الماء إن اغتسل جاز له التيمم لما يخاف من الضرر وقد روي في حديث عمرو بن العاص أنه تيمم مع وجود الماء لخوف البرد فأجازه النبي ﷺ ولم ينكره وقد اتفقوا على جوازه في السفر مع وجود الماء لخوف البرد فوجب أن يكون الحضر مثله لوجود العلة المبيحة له وكما لم يختلف حكم المرض في السفر والحضر كذلك حكم خوف ضرر الماء لأجل البرد وقوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] فإن أو ههنا بمعنى الواو تقديره وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط وذلك راجع إلى المريض والمسافر إذا كانا محدثين ولزمهما فرض الصلاة وإنما قلنا إن قوله [أو جاء أحد منكم من الغائط] بمعنى الواو لأنه لو لم يكن كذلك لكان الجائي من الغائط ثالثا لهما غير المريض والمسافر فلا يكون حينئذ وجوب الطهارة على المريض والمسافر متعلقاً بالحدث ومعلوم أن المريض والمسافر لا يلزمهما التيمم إلا أن يكونا محدثين فوجب أن يكون قوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] بمعنى وجاء أحدكم كقوله [وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون] معناه ويزيدون وكقوله [إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما] ومعناه غنياً وفقيراً ه وأما قوله تعالى [أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً] فإن السلف قد تنازعوا في معنى الملامسة المذكورة في هذه الآية فقال علي وابن عباس وأبو موسى والحسن وعبيدة والشعبي هي كناية عن الجماع وكانوا لا يوجبون الوضوء لمن مس امرأته وقال عمر وعبد الله بن مسعود المراد اللمس

باليد وكانا يوجبان الوضوء بمس المرأة ولا يريان للجنب أن يتيمم فمن تأوله من الصحابة على الجماع لم يوجب الوضوء من مس المرأة ومن حمله على اللمس باليد أوجب الوضوء من مس المرأة ولم يجز التيمم للجنب واختلاف الفقهاء فى ذلك أيضاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى والأوزاعى لا وضوء على من مس امرأة لشهوة أو لغير شهوة وقال مالك إن مسها لشهوة تلذذاً فعليه الوضوء وكذلك إن مسته تلذذاً فعليها الوضوء وقال إن مس شعرها تلذذاً فعليه الوضوء وإذا قال لها شعرك طالق طلقت وقال الحسن بن صالح إن قبل لشهوة فعليه الوضوء وإن كان لغير شهوة فلا وضوء عليه وقال الليث إن مسها فوق الثياب تلذذاً فعليه الوضوء وقال الشافعى إذا مس جسدها فعليه الوضوء لشهوة أو لغير شهوة . والدليل على أن لمسها ليس بحدث على أى وجه كان ماروى عن عائشة من طرق مختلفة بأن النبى ﷺ كان يقبل بعض نسائه ثم يصلى ولا يتوضأ كما روى أنه كان يقبل بعض نسائه وهو صائم وقد روى الأمران جميعاً فى حديث واحد ولا يجوز حمله على أنه قبل خمارها وثوبها لوجهين أحدهما أنه لا يجوز أن يحمل اللفظ على المجاز بغير دلالة إذ حقيقته أن يكون قد باشر جلدها حيث قبلها وما ذكره الخصم يكون قبلة لخمارها والثانى أنه لا فائدة فى نقله وأيضاً فإنه لم يكن بين النبى ﷺ من الوحشة وبين أزواجه أن يكون مستورات عنه لا يصيب منها إلا الخمار ومنه حديث عائشة أنها طلبت النبى ﷺ ليلة قالت فوقعت يدى على إخمص قدمه وهو ساجد يقول أعوذ بعفوك من عقوبتك وبرضاك من سخطك فلو كان مس المرأة حدثاً لما مضى فى سجوده لأن المحدث لا يجوز أن يبقى على حال السجود وحديث أبى قتادة أن النبى ﷺ كان يصلى وهو حامل أمامة بنت أبى العاص فإذا سجد وضعها وإذا رفع رأسه حملها ومعلوم أن من فعل ذلك لا يخلو من وقوع يده على شىء من بدنها فثبت بذلك أن مس المرأة ليس بحدث وهذه الأخبار حجة على من يجعل اللمس حدثاً لشهوة أو لغير شهوة ولا يحتج بها على من اعتبر اللمس لشهوة لأنه حكاية فعل النبى ﷺ لم يخبر فيه النبى ﷺ أنه كان لشهوة ومسه أمامة قد علم يقيناً أنه لم يكن لشهوة . والذى يحتج به على الفريقين أنه معلوم عموم البلوى بمس النساء لشهوة والبلوى بذلك أعم منها بالبول والغائط ونحوهما فلو كان حدثاً لما أخلى النبى ﷺ الأمة من التوقيف عليه لعموم البلوى به

وحاجتهم إلى معرفة حكمه ولا جائز في مثله الاقتصار بالتبليغ إلى بعضهم دون بعض فلو كان منه توقيف لعرفه عامة الصحابة فلما روى عن الجماعة الذين ذكرناهم من الصحابة أنه لا وضوء فيه دل على أنه لم يكن منه ﷺ توقيف لهم عليه وعلم أنه لا وضوء فيه فإن قيل يلزمك مثله لخصمك لأن لو لم يكن فيه وضوء لكان من النبي ﷺ توقيف للكافة عليه لأنه لا وضوء فيه لعموم البلوى به قيل له لا يجب ذلك في نفي الوضوء منه كما يجب في إثباته وذلك لأنه معلوم أن الوضوء منه لم يكن واجباً في الأصل فجائز أن يتركهم النبي ﷺ على ما كان معلوما عندهم من نفي وجوب الطهارة ومتى شرع الله تعالى فيه إيجاب الوضوء فغير جائز أن يتركهم بغير توقيف عليه مع علمه بما كانوا عليه من نفي إيجابه لأن ذلك يوجب إقرارهم على خلاف ما تعبدوا به فلما وجدنا قوما من جلة الصحابة لم يعرفوا الوضوء من مس المرأة علمنا أنه لم يكن منه توقيف على ذلك فإن قيل جائز أن لا يكون منه ﷺ توقيف في حال ذلك اكتفاء بما في ظاهر الكتاب من قوله تعالى [أو لامستم النساء] وحقيقته هو اللمس باليد وبغيرها من الجسد قيل له في الآية نص على أحد المعنيين بل فيها احتمال الكل واحد منهما ولأجل ذلك اختلفوا في معناها وسوغوا الاجتهاد في طلب المراد بها فليس إذاً فيها توقيف في إيجاب الوضوء مع عموم الحاجة إليه وأيضاً اللمس يحتمل الجماع على ما تأوله علي وابن عباس وأبو موسى ويحتمل اللمس باليد على ما روى عن عمر وابن مسعود فلما روى عن النبي ﷺ أنه قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ أبان ذلك عن مراد الله تعالى ووجه آخر يدل على أن المراد منه الجماع وهو أن اللمس وإن كان حقيقة للمس باليد فإنه لما كان مضافا إلى النساء وجب أن يكون المراد منه الوطء كما أن الوطء حقيقته المشي بالأقدام فإذا أضيف إلى النساء لم يعقل منه غير الجماع كذلك هذا ونظيره قوله تعالى [وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن] يعني من قبل أن تجامعوهن وأيضاً فإن النبي ﷺ أمر الجنب بالتيمم في أخبار مستفيضة ومتى ورد عن النبي ﷺ حكم ينتظمه لفظ الآية وجب أن يكون فعله إنما صدر عن الكتاب كما أنه لما قطع السارق وكان في الكتاب لفظ يقتضيه كان قطعه معقولا بالآية وكسائر الشرائع التي فعلها النبي ﷺ مما ينطوي عليه ظاهر الكتاب وإذا ثبت أن المراد باللمس الجماع انتفى منه مس اليد من وجوه أحدها اتفاق السلف من الصدر الأول أن

أن المراد أحدهما لأن علياً وابن عباس وأبو موسى لما تأولوه على الجماع لم يوجبوا نقض الطهارة بلمس اليد وعمر وابن مسعود لما تأولاه على اللمس لم يجيزا للجنب التيمم فاتفق الجميع منهم على أن المراد أحدهما ومن قال إن المراد هما جميعاً فقد خرج عن اتفاقهم وخالف إجماعهم فى أن المراد أحدهما وما روى عن ابن عمر أن قبلة الرجل لامرأته من الملامسة فلا دلالة فيه على أنه كان يرى المعنيين جميعاً مرادين بالآية بل كان مذهبه فى ذلك مذهب عمر وابن مسعود فبين فى هذا الخبر بأن اللمس ليس بمقصور على اليد وإنما يكون أيضاً بالقبلة وبغيره من المعانقة والمضاجعة ونحوها ووجه آخر يدل على أنه لا يجوز أن يراد جميعاً بالآية وهو أن اللمس باليد إنما يوجب الوضوء عند مخالفينا والجماع يوجب الغسل وغير جائز أن يتعلق بعموم واحد حكمان مختلفان فيما انتظمه ألا ترى إلى قوله تعالى [والسارق والسارقة] لما كان لفظ عموم لم يجز أن ينتظم السارقين لا يقطع أحدهما إلا فى عشرة ويقطع الآخر فى خمسة وإذا ثبت أن الجماع مراد بما وصفنا وهو يوجب الغسل انتفى دخول اللمس باليد فيه . فإن قيل لم يختلف حكم موجب اللفظ فى إرادته الجماع واللمس باليد لأن الواجب فيهما التيمم المذكور فى الآية قيل له التيمم بدل والأصل هو الطهارة بالماء ومحال إيجاب التيمم إلا وقد وجب قبل ذلك الطهارة بالماء وهو بدل فيها فغير جائز أن يكون اللمس المذكور موجباً الوضوء فى إحدى الحالتين وموجباً للغسل فى الأخرى وأيضاً فإن التيمم وإن كان بصورة واحدة فإن حكمه مختلف لأن أحدهما ينوب عن غسل جميع الأعضاء والآخر عن غسل بعضها فغير جائز أن ينتظمهما لفظ واحد فى وجب لأحد المعنيين فكأنه قد نص عليه وذكره بأن قال هو الجماع فلا يدخل فيه اللمس باليد ويدل على انتفاء إرادتهما أن اللمس متى أريد به الجماع كان اللفظ كناية وإذا أريد منه اللمس باليد كان صريحاً وكذلك روى عن على وابن عباس أنهما قالا اللمس هو الجماع ولكنه كنى وغير جائز أن يكون لفظ واحد كناية صريحاً فى حال واحدة ومن جهة أخرى يمتنع ذلك وهو أن الجماع مجاز والحقيقة هو اللمس باليد ولا يجوز أن يكون لفظ واحد حقيقة مجازاً فى حال واحدة فإن قيل لم لا يكون عموما فى اللمس من حيث كان الجماع أيضاً مساً ويكون حقيقة فيهما جميعاً . قيل له يمتنع ذلك من وجوه أحدها أنه قد روى عن على وابن عباس أنه كناية عن الجماع وهما أعلم باللغة من

هذا القائل فبطل قول القائل أن اللمس صريح فيهما جميعاً والآخر ما بينا من امتناع عموم واحد مقتضياً لحكمين مختلفين فيما دخلا فيه ولأن اللمس إذا أريد به مماسة في الجسد فقد حصل نقض الطهارة ووجب التيمم المذكور في الآية بمسه إياها قبل حصول الجماع لاستحالة أن يحصل جماع إلا ويحصل قبله لمس لجسدها فلا يكون الجماع حينئذ موجباً للتيمم المذكور في الآية لوجوبه قبل ذلك بمس جسدها ويدل على أن المراد الجماع دون لمس اليد أن الله تعالى قال [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - إلى قوله تعالى - وإن كنتم جنباً فاطهروا] أبان به عن حكم الحدث في حال وجود الماء ثم عطف عليه قوله [وإن كنتم مرضى أو على سفر - إلى قوله - فتيمموا صعيداً طيباً] فأعاد ذكر حكم الحدث في حال عدم الماء فوجب أن يكون قوله [أو لامستم النساء] على الجنابة لتكون الآية منتظمة لهما مبينة لحكمهما في حال وجود الماء وعدمه ولو كان المراد اللمس باليد لكان ذكر التيمم مقصوراً على حال الحدث دون الجنابة غير مفيد لحكم الجنابة في حال عدم الماء وحمل الآية على فائدتين أولى من الاقتصار بها على فائدة واحدة وإذا ثبت أن المراد الجماع انتفى اللمس باليد لما بينا من امتناع إرادتهما بلفظ واحد فإن قيل إذا حمل على اللمس باليد كان مفيداً لكون اللمس حدثاً وإذا جعل مقصوراً على الجماع لم يفد ذلك فالواجب على قضيتك في اعتبار الفائدتين حمله عليهما جميعاً فيفيد كون اللمس حدثاً ويفيد أيضاً جواز التيمم للجنب فإن لم يجز حمله على الأمرين لما ذكرت من اتفاق السلف على أنهما لم يرادا ولامتناع كون اللفظ مجازاً حقيقة أو كناية وصريحاً فقد ساويناك في إثبات فائدة مجددة بحمله على اللمس باليد مع استعمالنا حقيقة اللفظ فيه فما جعلك إثبات فائدة من جهة إباحة التيمم للجنب أولى ممن أثبت فائدته من جهة كون اللمس باليد حدثاً قيل له لأن قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة] مفيد لحكم الأحداث في حال وجود الماء ونص مع ذلك على حكم الجنابة فالأولى أن يكون ما في نسق الآية من قوله [أو جاء أحد منكم من الغائط - إلى قوله - أو لامستم النساء] بياناً لحكم الحدث والجنابة في حال عدم الماء كما كان في أول الآية بياناً لحكمهما في حال وجوده وليس موضع الآية في بيان تفصيل الأحداث وإنما هي في بيان حكمها وأنت متى حملت اللمس على بيان الحدث فقد أزلتها عن مقتضاها وظاهرها فلذلك كان ما ذكرناه أولى ووجه آخر وهو أن حمله على

الجماع يفيد معنيين أحدهما إباحة التيمم للجنب في حال عوز الماء والآخر أن التقاء الختانين دون الإنزال يوجب الغسل فكان حمله على الجماع أولى من الاقتصار به على فائدة واحدة وهو كون اللمس حدثاً ودليل آخر على ما ذكرنا من معنى الآية وهو أنها قد قرئت على وجهين أو لا مستم النساء ولمستم فمن قرأ أو لامستم فظاهره الجماع لا غير لأن المفاعلة لا تكون إلا من اثنين إلا في أشياء نادرة كقولهم قاتله الله وجازاه وعافاه الله ونحو ذلك وهي أحرف معدودة لا يقاس عليها أغيارها والأصل في المفاعلة أنها بين اثنين كقولهم قاتله وضاربه وساله وصالحه ونحو ذلك وإذا كان ذلك حقيقة اللفظ فالواجب حمله على الجماع الذي يكون منهما جميعاً ويدل على ذلك أنك لا تقول لامست الرجل ولا مست الثوب إذا مسسته بيدك لانفرادك بالفعل فدل على أن قوله [أو لامستم] بمعنى أو جامعتم النساء فيكون حقيقته الجماع وإذا صح ذلك وكانت قراءة من قرأ [أو لمستم] يحتمل اللمس ويحتمل الجماع وجب أن يكون ذلك محمولا على ما لا يحتمل إلا معنى واحداً لأن ما لا يحتمل إلا معنى واحداً فهو المحكم وما يحتمل معنيين فهو المتشابه وقد أمرنا الله تعالى بحمل المتشابه على المحكم ورده إليه بقوله [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب] الآية فلما جعل المحكم أما للمتشابه فقد أمرنا بحمله عليه وذم متبع المتشابه باقتصاره على حكمه بنفسه دون رده إلى غيره بقوله [فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه] فثبت بذلك أن قوله [أو لمستم] لما كان محتملا للمعنيين كان متشابها وقوله [أو لا مستم] لما كان مقصوراً في مفهوم اللسان على معنى واحد كان محكما فوجب أن يكون معنى المتشابه مبنياً عليه * فإن قيل لما قرئت الآية على الوجهين اللذين ذكرت وكان أحد الوجهين لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو قراءة من قرأ أو لا مستم النساء والوجه الآخر يحتمل اللمس باليد ويحتمل الجماع وجب أن نجعل القراءتين كالآيتين لو وردتا أحدهما كناية عن الجماع فنستعملها فيه والأخرى صريحة في اللمس باليد خاصة فنستعملها فيه دون الجماع ويكون كل واحد من اللفظين مستعملا على مقتضاه من كناية أو صريح إذ لا يكون لفظ واحد حقيقة مجاز ولا كناية صريحاً في حال واحدة ونكون مع ذلك قد استعملنا حكم القراءتين على فائدتين دون الاقتصار بهما على فائدة واحدة * قيل له لا يجوز ذلك لأن السلف من الصدر الأول

المختلفين في مراد الآية قد عرفوا القراءتين جميعاً لأن القراءتين لا تكونان إلا توقيفاً من الرسول للصحابة عليهما وإذا كانوا قد عرفوا القراءتين ثم لم يعتبروا هذا الاعتبار ولم يحتج بهما موجبو الوضوء من اللمس علمنا بذلك بطلان هذا القول وعلى أنهم مع ذلك لم يحملوهما على المعنيين بل اتفقوا على أن المراد أحدهما وحمله كل واحد من المختلفين على معنى غير ما تأوله عليه صاحبه من جماع أو لمس بيد دون الجماع فثبت بذلك أن القراءتين على أي وجه حصلتا لم تقتضيا بمجموعهما ولا بانفراد كل واحدة منهما الأمرين جميعاً ولم يجعلوهما بمنزلة الآيتين إذا وردتا فيجب استعمال كل واحدة منهما على حيالها وحملها على مقتضاها وموجبها وكان أبو الحسن الكرخي يجيب عن ذلك بجواب آخر وهو أن سبيل القراءتين غير سبيل الآيتين وذلك لأن حكم القراءتين لا يلزم معاً في حال واحدة بل بقيام أحدهما مقام الأخرى ولو جعلناهما كالآيتين لوجب الجمع بينهما في القراءة وفي المصحف والتعليم لأن القراءة الأخرى بعض القرآن ولا يجوز إسقاط شيء منه ولكان من اقتصر على إحدى القراءتين مقتصراً على بعض القرآن لا على كله وللزم من ذلك أن المصاحف لم يثبت فيها جميع القرآن وهذا خلاف ما عليه جميع المسلمين فثبت بذلك أن القراءتين ليستا كالآيتين في الحكم بل تقرآن على أن تقام أحدهما مقام الأخرى لا على أن يجمع بين أحكامهما كما لا يجمع بين قراءتهما وإثباتهما في المصحف معاً ه ويدل على أن اللمس ليس بحدث أن ما كان حدثاً لا يختلف فيه الرجال والنساء ولو مست امرأة امرأة لم يكن حدثاً كذلك مس الرجل إياها وكذلك مس الرجل الرجل ليس بحدث فكذلك مس المرأة ودلالة ذلك على ما وصفنا من وجهين أحدهما أنا وجدنا الأحداث لا تختلف فيها الرجال والنساء فكل ما كان حدثاً من الرجل والمرأة فقوله خارج عن الأصول ومن جهة أخرى أن العلة في مس المرأة المرأة والرجل الرجل أنه مباشرة من غير جماع فلم يكن حدثاً كذلك الرجل والمرأة ه فإن قيل قد أوجب أبو حنيفة الوضوء على من باشر امرأته وانتشرت آلته وليس بينهما ثوب ولا فرق بين مسها بيده وبين مسها ببدنه ه قيل له لم يوجب أبو حنيفة ههنا الوضوء بالمباشرة وإنما أوجبه إذا التقى الفرجان من غير إيلاج كذلك رواه محمد عنه وذلك لأن الإنسان لا يكاد يبلغ هذه الحال إلا ويخرج منه شيء وإن لم يشعر به فلما كان الغالب في هذه الحال خروج شيء منه وإن

لم يشعر به أوجب الوضوء له احتياطاً لحكم له بحكم الحدث كما أنه لما كان الغالب من حال النوم وجود الحدث فيه حكم له بحكم الحدث فليس إذاً فى ذلك إيجاب الوضوء من اللمس والله أعلم بالصواب .

باب وجوب التيمم عند عدم الماء

قال الله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً] قال أبو بكر شرط الوجود مختلف فيه والجملة التى اتفق أصحابنا عليها أن الوجود إمكان استعمال الماء الذى يكفيه لطهارته من غير ضرر فلو كان معه ماء وهو يخاف العطش أو لم يجده إلا بثمن كثير تيمم وليس عليه أن يغالى فيه إلا أن يجده بثمن كما يباع بغير ضرورة فيشتريه وإن كان أكثر من ذلك فلا يشتريه وجعل أصحابنا جميعاً شرط الوجود أن يكفيه لجميع طهارته وأما العلم بكونه فى رحله فمختلف فيه أنه من شرط الوجود وسنذكره إن شاء الله ه واختلف أيضاً فى وجوب الطلب وهل يكون غير واجد قبل الطلب وإنما قلنا أنه إذا خاف العطش باستعماله للطهارة فهو غير واجد للماء المفروض به الطهارة لأنه متى خاف الضرر فى استعماله كان معذوراً فى تركه إلى التيمم كالمريض قال الله تعالى [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] فنفى الحرج عنا وهو الضيق وفى الأمر باستعمال الماء الذى يخاف فيه العطش أعظم الضيق وقد نفاه الله تعالى نفياً مطلقاً وقال تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] ومن العسر استعمال الماء الذى يؤديه إلى الضرر وتلف النفس ألا ترى أنه لو اضطر إلى شرب الماء وحضرته الصلاة ولا ماء معه غيره أنه مأمور بشربه وترك استعماله للطهارة فكذلك إذا خاف العطش فى المستأنف باستعماله ه وروى نحو هذا القول فيمن خاف العطش عن على وابن عباس والحسن وعطاء وإنما شرطنا أن يجده بثمن مثل قيمته فى غير الضرورة من قبل أن المقدار الفاضل عن قيمته غير مستحق عليه إتلافه لأجل الطهارة إذ لا يحصل بإزائه بدل فكان إضاعة للمال لأن من اشترى ما يساوى درهما بعشرة دراهم فهو مضيع للتسعة وقد نهى النبى ﷺ عن إضاعة المال وأيضاً لو كان على ثوبه نجاسة ولم يجد الماء لم يكن عليه قطع موضع النجاسة لأجل الصلاة بل عليه أن يصلى فيه لأجل ما يلحقه من الضرر بقطعه فكذلك شرى الماء بثمن غال وأما إذا وجده بثمن مثله فعليه أن يشتريه ويتوضأ

ولا يجزيه التيمم من قبل أنه ليس فيه تضييع المال إذ كان يملك بإزاء ما أخرج من ماله مثله وهو الماء الذي أخذه فكان عليه شراؤه والوضوء به وقد اختلف الفقهاء فيمن وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته فقال أصحابنا جميعا يتيمم وليس عليه استعماله وكذلك لو كان جنبا فوجد ما يكفيه لوضوئه ولا يكفيه لغسله يتيمم وقال مالك والأوزاعي لا يستعمل الجنب هذا الماء في الابتداء ويتيمم فإن أحدث بعد ذلك وعنده ما يكفيه لوضوئه يتيمم أيضا وقال أصحابنا في هذه المسألة الأخيرة يتوضأ بهذا الماء ما لم يجد ما يكفيه لغسله وقال الشافعي عليه غسل ما قدر على غسله ويتيمم لا يجزيه غير ذلك قال أبو بكر قال الله تعالى [إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم -إلى قوله تعالى- فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا] فاقتضى ذلك وجوب أحد شيئين إما الماء عند وجوده أو التراب عند عدمه لأنه أوجبه بهذه الشريطة ولا خلاف أن من فرض هذا الرجل التيمم وإن صلاته غير مجزية إلا به فعلمنا أن هذا الماء ليس هو الماء المفروض به الطهارة إذ لو كان الماء المفروض به الطهارة موجودا لم تكن صحة صلاته موقوفة على فعل التيمم منه فإن قيل قال الله تعالى [فلم تجدوا ماء] فأباح التيمم عند عدم ماء منكور وذلك يتناول كل جزء منه سواء كان كافيا لطهارته أو غير كاف فلا يجوز التيمم مع وجوده قيل له الدليل على فساد هذا التأويل اتفاق الجميع على أن من فرضه التيمم وإن استعمل الماء فلو كان هذا القدر من الماء مأمورا باستعماله بالآية لما لزمه التيمم معه لأن الله تعالى إنما أوجب عليه التيمم عند عدم الماء الذي تصح به صلاته فإن قيل فنحن لا نجيز تيممه إلا بعد عدم هذا الماء باستعماله إياه فحينئذ يتيمم قيل له لو كان هذا على ما ذكر لاستغنى عن التيمم باستعمال الماء الذي معه فلما اتفقوا على أن عليه التيمم بعد استعماله ثبت أن هذا الماء ليس هو المفروض به الطهارة ولا ما أبيح التيمم بعدمه وأيضا لما كان وجود هذا الماء بمنزلة عدمه في باب استباحة الصلاة به صار بمنزلة ما ليس بموجود فجاز له التيمم وأيضا لما لم يجز الجمع بين غسل إحدى الرجلين والمسح على الخف في الرجل الأخرى لكون المسح بدلا من الغسل فلم يجز الجمع بينهما وجب أن لا يلزمه الجمع بين غسل الأعضاء والتيمم لهذه العلة وأيضا فإن التيمم لا يرفع الحدث كالمسح لا يرفع الحدث عن الرجل فلم يجز الجمع بين ما يرفع الحدث وبين ما لا يرفعه في المسح كذلك لا يجوز الجمع بين التيمم والغسل في بعض الأعضاء على أن يكونا

من فرضه وأيضاً فإن التيمم بدل من غسل جميع الأعضاء وغير جائز وقوعه عن بعض الأعضاء دون بعض ألا ترى أنه ينوب عن الغسل تارة وعن الوضوء أخرى على أنه قام مقام جميع الأعضاء التي أوجب الحدث غسلها فلو أوجبنا عليه غسل ما يمكنه غسله مع التيمم لم يخل التيمم من أن يقوم مقام غسل بعض أعضائه أو جميعه فإن قام مقام مالم يغسل منه فقد صار التيمم إنما يقع طهارة عن بعض الأعضاء وذلك مستحيل لأنه لا يتبعض فلما بطل ذلك لم يبق إلا أن يقوم مقام جميعها فيصير حينئذ متوضئاً متيمماً في الأعضاء المغسولة وذلك محال لأن الحدث زائل عن العضو المغسول فلا ينوب عنه التيمم فثبت أنه لا يجوز اجتماعهما في الوجوب وعلى أن الشافعي يوجب عليه غسل الوجه والذراعين بذلك الماء ويتيمم مع ذلك لهذين العضوين فيكون تيممه في هذين العضوين قائماً مقامهما ومقام العضوين الآخرين فيكون قد ألزمه طهارتين في هذين العضوين فكيف يجوز أن يكون طهارة في العضوين المغسولين وهو إذا حصل طهارة لم يرفع الحدث ويكون حكم الحدث باقياً مع وجوده فكيف يجوز وقوعه مع عدم رفعه الحدث عما وقع فيه فإن قيل يلزمك مثله إذا قلت فيما غسل بعض أعضائه لأنه ملزم التيمم ويكون ذلك طهارة لجميعه قيل له لا يلزمنا ذلك لأنا لا نوجب عليه استعماله فسقط حكمه إذن استعمله وأنت توجب استعماله كما نوجبه لو وجد ما يكفيه لجميع أعضائه فكان بمنزلة من توضأ وأكمل وضوءه فلا يجوز أن يقوم التيمم مقام شيء منه فإن قال فقد يجوز عندكم الجمع بين التيمم والوضوء ولا ينافي أحدهما الآخر وهو الذي يجد سؤر الحمار ولا يجد غيره قيل له إن طهارته أحد هذين لا جماعهما ولذلك أجزنا له أن يبدأ بأيهما شاء لأنه مشكوك فيه عندنا فلم يسقط عنه فرض الطهارة بالشك فإذا جمع بينهما فالمفروض أحدهما كما قالوا جميعاً فيمن نسي إحدى الصلوات الخمس ولا يدري أيها هي يصلي خمس صلوات حتى يصلي على اليقين وإنما الذي عليه واحدة لا جميعها كذلك ههنا وأنت تزعم أن المفروض هما جميعاً في مسئلتنا وأيضاً لما كان التيمم بدلا من الماء كالصوم بدلا من الرقبة لم يجز اجتماع بعض الرقبة والصوم وجب مثله في التيمم والماء فإن قيل الصغيرة قد تجب عدتها بالشهور فإن حاضت قبل انقضائها وجب الحيض وكذلك ذات الحيض لو اعتدت بحيضة ثم يئست وجبت الشهور مع الحيضة المتقدمة

قيل له إذا طرأ عليها ما ذكرت قبل انقضاء العدة خرج ما تقدم من أن يكون عدة معتداً به وأنت لا تخرج ما غسل من أن يكون طهارة وكذلك التيمم ودليل آخر فى المسألة وهو قوله ﷺ التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء والدلالة من هذا قوله ما لم يجد الماء فأدخل عليها الألف واللام وذلك لأحد وجهين إما أن تكون لاستغراق الجنس أو المعهود فإن كان أراد به استغراق الجنس صار فى التقدير كأنه قال التراب طهور ما لم يجد مياه الدنيا وإن كان أراد به المعهود فهو قولنا أيضاً لأنه ليس ههنا ماء معهود يجوز أن ينصرف الكلام إليه غير الماء الذى يقع به كمال الطهارة وذلك لم يوجد فى مسئلتنا فجاز تيممه بظاهر الخبر واختلفوا فى العلم بكون الماء فى رحله هل هو شرط فى الوجود أم لا فقال أبو حنيفة ومحمد إذا نسى الماء فى رحله وهو مسافر فتيمم وصلى أجزأه ولا يعيد فى الوقت ولا بعده وقال مالك ولا يعيد فى الوقت ولا يعيد بعده وقال أبو يوسف والشافعى يعيد فى الأحوال كلها والأصل فيه قوله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] والناسى غير واجد لما هو ناس له إذ لا سبيل له إلى الوصول إلى استعماله فهو بمنزلة من لا ماء فى رحله ولا بحضرته وقال الله [ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا] فاقتضى ذلك سقوط حكم المنسى وأيضاً قال الله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] ومعلوم أن هذا الخطاب لم يتوجه إلى الناسى لأن تكليف الناسى لا يصح وإذا لم يكن مأموراً مكلفاً بالغسل فهو مأمور بالتيمم لا محالة لأنه لا يجوز سقوطهما جميعاً عنه مع الإمكان فثبت جواز تيممه وأيضاً لا يختلفون أنه لو كان فى مفازة وطلب فى الماء فلم يجده فتيمم وصلى ثم علم أنه كان هناك بئر مغطى الرأس لم تجب عليه الإعادة ووجود الماء لا يختلف حكمه بأن يكون مالكه أو فى نهر أو فى بئر فلما كان جهله بماء البئر مخرجه من حكم الوجود كذلك جهله بالماء الذى فى رحله فإن قيل لو نسى الطهارة أو الصلاة لم يسقطها النسيان فكذلك نسيان الماء قيل له ظاهر قوله ﷺ رفع عن أمتى الخطأ والنسيان يقتضى سقوطه وكذلك نقول والذى ألزمناه عند الذكر هو فرض آخر غير الأول وأما الأول فقد سقط وإنما ألزمنا الناسى فعل الصلاة وألزمناه الطهارة المنسية بدلالة أخرى وإلا فالنسيان يسقط عنه القضاء لولا الدلالة وأيضاً فلا تأثير للنسيان بانفراده فى سقوط الفرض إلا بانضمام معنى آخر إليه فيصير ان عذراً فى سقوطه نحو السفر الذى هو حال عدم الماء

فإذا انضم إليه النسيان صار جميعا عذراً في سقوطه وأما نسيان الطهارة والقراءة والصلاة ونحو ذلك فلم ينضم إلى النسيان في ذلك معنى آخر حتى يصير عذراً في سقوط هذه الفرائض ومن جهة أخرى إنا جعلنا النسيان عذراً في الانتقال إلى بدل لا في سقوط أصل الفرض وفي المسائل التي ذكرتها فيها إسقاط الفروض لا نقلها إلى أبدال فلذلك اختلفا * فإن قيل الناسي الماء في رحله هو واجد له * قيل له ليس الوجود هو كون الماء في رحله دون إمكان الوصول إلى استعماله من غير ضرر يلحقه ألا ترى أن من معه ماء وهو يخاف على نفسه العطش يجوز له التيمم وهو واجد الماء فالناسي أبعد من الوجود لتعذر وصوله إلى استعماله ألا ترى أن من ليس في رحله ماء وهو قائم على شفير نهر إنه واجد الماء وإن لم يكن له مالكا لإمكان الوصول إلى استعماله فعلمنا أن الوجود هو إمكان التوصل إلى استعماله من غير ضرر ألا ترى أن الماء لو كان في رحله ومنعه منه مانع جاز له التيمم فعلمنا أن الوجود شرطه ما ذكرنا دون الملك * فإن قيل ما تقول لو كان على ثوبه نجاسة فنسي الماء في رحله ولم يغسله وصلى فيه هل يجزيه * قيل له لا نعرفها محفوظة عن أصحابنا وقياس قول أبي حنيفة أنه يجزي وكذلك كان يقول أبو الحسن الكرخي فيمن نسي في رحله ثوباً وصلى عرياناً أنه يجزيه واختلفوا في تارك الطلب إذا لم يكن بحضرته ماء هل هو غير واجد فقال أصحابنا إذا لم يطمع في الماء ولم يخبره مخبر فليس عليه الطلب ويجزيه التيمم وقال الشافعي عليه الطلب وإن تيمم قبل الطلب لم يجزه وقال أصحابنا إن طمع فيه أو أخبره مخبر بموضعه فإن كان بينه وبينه ميل أو أكثر فليس عليه إتيانه لما يلحقه من المشقة والضرر بتخلفه عن أصحابه وانقطاعه عن أهل رفقته وإن كان أقل من ميل أتاه وهذا إذا لم يخف على نفسه وما معه من لصوص أو سبع ونحوه ولم ينقطع عن أصحابه وإنما قالوا فيمن كانت حاله ما قدمنا أنه يجزيه التيمم وليس عليه الطلب من قبل أنه غير واجد للماء وقال الله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] وهذا غير واجد فإن قالوا لا يكون غير واجد إلا بعد الطلب قيل له هذا خطأ لأن الوجود لا يقتضي طلباً قال الله تعالى [فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم] فأطلق اسم الوجود على ما لم يطلبوه وقال النبي ﷺ من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ويكون واجداً لها وإن لم يطلبها وقال في الرقبة [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين] ومعناه

ليس فى ملكه ولا له قيمتها لا أنه أوجب عليه أن يطلبها فإذا كان الوجود قد يكون من غير طلب فمن ليس بحضرته ماء ولا هو عالم به فهو غير واجد إذا تناوله إطلاق اللفظ لم يجز لنا أن نزيد فيه فرض الطلب لأن فيه إلحاق الزيادة بحكم الآية وذلك غير جائز ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً وقال النبى ﷺ التراب طهور المسلم مالم يجد الماء وقال لأبى ذر التراب كافيك ولو إلى عشر حجج فإذا وجدت فامسسه جلدك ويدل أيضاً على أن الوجود لا يقتضى الطلب أنه قد يكون واجداً لما يحصل عنده من شيء من غير طلب منه من ماء أو غيره فيقال هذا واجد الرقبة إذا كانت عنده وإن لم يطلبها فإن قال قائل ما أنكرت أنه جائز أن يقال إنه واجد لما لم يطالبه ولا يقال إنه غير واجد إلا أن يكون قد طالبه قيل له إذا كان الوجود لا يقتضى الطلب وليس ذلك شرطه فنفى الوجود مثله لأنه ضده فما جاز إطلاقه عليه جاز على عدمه ألا ترى أنه يصح أن يقال هو غير واجد لألف دينار وإن لم يتقدم منه طلب ولو ضاع منه مال جاز أن يقال إنه لم يجده وإن لم يكن منه طلب كما يقال هو واجده وإن لم يطلبه فالوجود ونفيه سواء فى أن كل واحد منهما لا يتعلق إطلاق الاسم فيه بالطلب وقد قال الله تعالى [وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين] فأطلق الوجود فى النفى كما أطلقه فى الإثبات مع عدم الطلب فيهما ٭ فإن قيل لو كان مع رفيق له ماء فلم يطلبه لم يصح تيممه حتى يطلبه فيمنعه وهذا يدل على وجوب الطلب ويؤكده ما روى أن النبى ﷺ قال لعبد الله بن مسعود ليلة الجن هل معك ماء فطلبه قيل له أما طلبه من رفيقه فقد روى عن أبى حنيفة أن صلاته جائزة وإن لم يطلبه وأما على قول أبى يوسف ومحمد فإنه لا يجزيه حتى يطلبه فيمنعه وهذا عندنا إذا كان طامعاً منه فى بذله له وأنه إن لم يطمع فى ذلك فليس عليه الطلب ونظيره إن يطمع فى ماء موجود بالقرب أو يخبره به مخبر فلا يجوز تيممه لأن غالب الظن فى مثله يقوم مقام اليقين كما لو غلب فى ظنه أنه إن صار إلى النهر وهو بالقرب منه افترسه سبع أو اعترض له قاطع طريق جاز له أن يتيمم وإن غلب على ظنه السلامة لم يجز له التيمم فليس هذا من قول من يوجب الطلب فى شيء وأما حديث عبد الله بن مسعود وسؤال النبى ﷺ إياه الماء وأن النبى ﷺ وجه علياً فى طلب الماء فإن فعله ﷺ ليس على الوجوب وهو عندنا مستحب كما فعله النبى ﷺ وأيضاً لا يخلو الذى

في المفازة وليس بحضرته ماء ولم يطمع فيه من أن يكون واجداً أو غير واجد فإن كان
غير واجد جاز تيممه بقوله [فلم تجدوا ماء فتيمموا] وبقول النبي ﷺ التراب طهور
المسلم ما لم يجد ماء . فإن قيل إذا كان شرط جواز التيمم عدم الماء فواجب أن لا يجزي
حتى يتيقن وجود شرطه كما أنه لما كان شرط جواز الصلاة حضور الوقت لم يجزه فعلها إلا
بعد حصول اليقين بدخول الوقت قيل له الفصل بينهما أن الأصل هو عدم الماء في مثل
ذلك الموضع وذلك يقين عنده وإنما لا يعلم هل هو موجود في غيره وهل يكون موجوداً إن
طلب أم لا فليس عليه أن يزول عن اليقين الأول بما لا يعلمه ويشك فيه ووقت الصلاة
أيضاً كان غير موجود فغير جائز له فعلها بالشك حتى يتيقن وجوده فهما سواء في هذا
الوجه في باب البناء على اليقين الذي كان الأصل فإن قيل قال الله تعالى [فاغسلوا وجوهكم
- إلى قوله - فلم تجدوا ماء فتيمموا] فالغسل أبداً واجب وعليه التوصل إليه كيف أمكن
فإذا كان قد يمكنه التوصل إليه بالطلب فذلك فرضه قيل له الذي قال [فاغسلوا] هو
الذي قال [فلم تجدوا ماء فتيمموا] فوجوب الغسل مضمن بوجود الماء وجواز التيمم
مضمن بعدمه وهو عادم له في الحال لا محالة وإنما يزعم المخالف أنه جائز أن يكون واجداً
عند الطلب فغير جائز ترك ما حصل من شرط إباحة التيمم لما عسى يجوز أن يكون
ويجوز أن لا يكون والذي قاله المخالف كان يلزم لو طمع في الماء وغلب على ظنه وجوده
وأخبره به مخبر فأما مع فقد ذلك فقد حصل شرط الآية على الوجه الذي يبيح التيمم فغير
جائز لأحد إسقاطه وإيجاب اعتبار معنى غيره وإنما قدر أصحابنا أقل من ميل من قبل
لزوم استعماله إذا علم بموضعه وغلب في ظنه ولم يوجبوه ذلك في ميل فصاعداً اجتهاداً
ولأن الميل هو الحد الذي تقدر به المسافات ولا تقدر بأقل منه في العادة فاعتبروه في
ذلك دون ما هو أقل منه كما قلنا في اعتبار أبي يوسف الكثير الفاحش أنه شبر في شبر
لأنه أقل المقادير التي تقدر بها المساحات ولا تقدر في العادة بأقل منه وروى نافع عن
ابن عمر أنه كان يكون في السفر من الماء على غلوتين أو ثلاث فيتيمم ويصلي ولا يعدل
إليه وعن سعيد بن المسيب في الراعي يكون بينه وبين الماء ميلان أو ثلاثة وتحضره الصلاة
أنه يتيمم ويصلي وقال الحسن وابن سيرين لا يتيمم من رجا أن يقدر على الماء في الوقت
واختلف فيمن وجد الماء وخاف ذهاب الوقت إن لم يتيمم فقال أصحابنا والثوري

والأوزاعي والشافعي من وجد الماء من مسافر أو مقيم وهو في مصر وهو في آخر الوقت يخاف إن توضأ أن يفوته الوقت لم يجزه إلا الوضوء . وقال مالك يجزيه التيمم إذا خاف فوات الوقت وقال الليث بن سعد إذا خاف فوات الوقت إن توضأ يصلي بتيمم ثم أعاد بالوضوء بعد الوقت والأصل فيه قوله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] فأوجب استعمال الماء في حال وجوده ونقله عنه إلى التراب عند عدمه فغير جائز نقله إليه مع وجوده لأنه خلاف الآية وحين أمر الله تعالى بغسل هذه الأعضاء لم يقيده بشرط بقاء الوقت وإدراك فعل الصلاة فيه فهو مطلق في الوقت وبعده وقال الله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] فمنعه من فعل الصلاة إذا كان جنباً إلا بعد تقديم الغسل ولم يذكر فيه بقاء الوقت ولا غيره ويدل عليه من جهة السنة قوله ﷺ لأبي ذر التراب كافيك ولو إلى عشر حجج فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك فمتى كان واجداً فعليه استعمال الماء سواء خاف فوت الوقت أو لم يخف لعموم قوله [فاغتسلوا] ولقوله ﷺ التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فمتى كان واجداً للماء فليس التراب طهوراً له فلا تجزيه صلاته ومن جهة النظر أن فرض الطهارة آكد من فرض الوقت بدلالة أنه لا تجز صلاة بغير طهارة وهي جائزة مع فوات الوقت فإن قيل إذا خاف فوت الوقت صلى بتيمم ليدرك فضيلة الوقت قيل له كيف يكون مدركا لفضيلة الوقت وهو غير مصل لأنه صلى بغير طهارة فإن قيل التيمم طهور قيل له إنما هو طهور مع عدم الماء كما قال الله تعالى وكما شرطه النبي ﷺ وأما مع وجوده فليس بطهور فالواجب عليك أن تدل أولاً على أنه طهور مع وجود الماء وإمكان استعماله من غير ضرر حتى تبني عليه بعد ذلك مذهبك في أنه مدرك لفضيلة الوقت فإن قال قائل المسافر إنما أبيح له التيمم ليدرك الوقت لا لأجل عدم الماء قيل له لو كان كذلك لما جاز له التيمم في أول الوقت في حال عدم الماء لأنه غير خائف فوت الوقت وفي اتفاق الجميع على جواز تيممه في أول الوقت دلالة على أن شرط جواز التيمم ليس هو لأجل فوت الوقت .

فإن قال لو كان شرط التيمم عدم الماء لما جاز للمريض ولمن يخاف العطش أن يتيمم مع وجود الماء قيل له إنما قلنا بجوازه لأن الوجود هو إمكان استعماله بلا ضرر ولا مشقة لأن الله قد ذكر المريض والمسافر فعدم الماء على الإطلاق شرط وخوف الضرر

باستعماله أيضاً شرط وأنت فلم تلجأ فى اعتبارك الوقت لا إلى آية ولا إلى أثر بل الكتاب والأثر يقضيان ببطلان قولك فإن قيل لما جازت الصلاة فى حال الخوف مع الاختلاف والمشي إلى غير القبلة وراكباً لأجل إدراك الوقت دل على وجوب اعتبار الوقت فى جوازها بالتيمم إذا خاف فوته قيل له إنما أبيحت صلاة الخائف على هذه الوجوه لأجل الخوف لا للوقت ولا لغيره والخوف موجود والدليل على ذلك جواز صلاة الخوف فى أول الوقت مع غلبة الظن بانصراف العدو قبل خروج الوقت فدل على أنها إنما أبيحت للخوف لا ليدرك الوقت والتيمم إنما أبيح له لعدم الماء فنظير صلاة الخوف من التيمم أن يكون الماء معدوما فيجوز له التيمم فأما حال وجود الماء فهو بمنزلة زوال الخوف فلا يجوز له فعل الصلاة إلا على هيئتها فى حال الأمن وإنما جعل صلاة الخوف بمنزلة الإفطار للمسافر وبمنزلة المسح على الخفين فى أنها رخصة مخصوصة بحال لا لخوف فوات الوقت وأيضاً فإنه إن فات وقته باشتغاله بالوضوء فإنه يصير إلى وقت آخر لها لأن النبي ﷺ قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها فأخبر أن وقت الذكر مع فواتها وقت لها كما كان الوقت الذى كان قبله وقتاً لها فإذا كان وقت الصلاة باقياً مع فواتها عن الوقت الأول لم يجز لنا ترك الطهارة بالماء لخوف فواتها من وقت إلى وقت وقد وافقنا مالك على وجوب الترتيب بين الفائتة وبين صلاة الوقت وأن الفائتة أخص بالوقت من التى هى فى وقتها حتى أنه لو بدأ بصلاة الوقت قبلها لم يجزه فلو كان خوف فوت الوقت مبيحاً له التيمم لوجب أن يباح له التيمم بعد الفوات أيضاً لأن كل وقت يأتى بعد الفوات هو وقت لها لا يسعه تأخيرها عنه فيلزم مالكا أن يجيز لمن فاتته صلاة أن يصليها بتيمم فى أى وقت كان لأن اشتغاله بالوضوء يوجب تأخيرها عن الوقت المأمور بفعلها فيه والمنهى عن تأخيرها عنه ولما اتفق الجميع على أنه غير جائز له فعلها بالتيمم مع خوف فوات وقتها الذى هو مأمور بفعلها فيه إذا اشتغل باستعمال الماء صح أن الوقت لا تأثير له فى ترك الطهارة بالماء إلى التيمم * وأما قول الليث بن سعد أنه يتيمم ويصلى فى الوقت ثم يتوضأ ويعيد بعد الوقت فلا معنى له لأنه معلوم أنه لا يعتد بتلك الصلاة فلا معنى لأمره بها وتأخير الفرض الذى عليه تقديمه * واختلف فيمن حبس فى موضع قذر لا يقدر على ماء ولا تراب نظيف فقال أبو حنيفة ومحمد وزفر

لا يصلي حتى يقدر على الماء إذا كان في المصر وهو قول الثوري والأوزاعي وقال أبو يوسف والشافعي يصلي ويعيد والحجة لأبي حنيفة ومن قال بقوله قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ـ إلى قوله ـ فلم تجدوا ماء فتيمموا] وقال النبي ﷺ لا يقبل الله صلاة بغير طهور ومن صلى بغير وضوء ولا تيمم فقد صلى بغير طهور فلا يكون ذلك صلاة فلا معنى لأمرنا إياه بأن نفعل ماليس بصلاة لأجل أن عليه فرض الصلاة وقد قال أبو يوسف إنه يصلي بالإيماء ثم يعيد فلم يعتد به وأمره بالإعادة فلو كانت هذه صلاة لما كان مأموراً بالإعادة ألا ترى أنه من لم يقدر على الركوع والسجود صلى بالإيماء ولا يؤمر بالإعادة ء فإن قيل قد يأمره إذا كان محبوساً في بيت نظيف أن يتيمم ويعيد ووجوب الإعادة لم يسقط عنه فعلها بالتيمم ء قيل له قد روى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يتيمم ولا يصلي حتى يخرج فهذا مستمر على هذا الأصل وذكر في الأصل أنه يتيمم ويصلي ويعيد ولم يذكر خلافاً وجائز أن يكون هذا قول أبي يوسف وحده فإن كان قولهم جميعاً فوجه هذه الرواية على قول أبي حنيفة إن الصلاة بالتيمم قد تكون صلاة صحيحة بحال وهو حال عدم الماء أو خوف الضرورة فلما كان عادما للماء في هذه الحال جاز له التيمم وكان القياس أن يكون كالمسافر إذا كان الماء منه قريباً وخاف السبع أو اللصوص فيجوز له التيمم ولا يعيد فهذا هو القياس إلا أنه ترك القياس وأمره بالإعادة وفرق بين حال السفر والحضر لأن الماء موجود في الحضر وإنما وقع المنع بفعل آدمي وفعل الآدمي في مثله لا يسقط الفرض ألا ترى أنه لو منعه رجل مكرها من فعل الصلاة أصلا أو من فعلها بركوع وسجود وصلى بالإيماء أنه يعيد ولو كان المنع من فعل الله تعالى بإغماء ونحوه سقط عنه الفرض ولو كان مريضاً سقط عنه فعل الركوع إلى الإيماء فاختلف حكم المنع إذا كان بفعل الله أو بفعل الآدمي فكذلك حال الحضر لما كانت حال وجود الماء لم يسقط فرض استعماله بمنع الآدمي منه فأمره بالتيمم وإعادتها بالماء وعلى الرواية الأولى لم يأمره بفعلها لأنه لا يعتد بها فلا معنى للأمر بها فإن قيل فأنت تأمر المحرم الذي لا شعر على رأسه وأراد الإحلال أن يمر الموسى على رأسه متشبها بالحالقين وإن لم يحلق فهلا أمرت المحبوس الذي لا يقدر على الماء والتراب أن يصلي متشبهاً بالمصلين وإن لم يكن مصلياً وكما تأمر الأخرس بتحريك

لسانه بالتلبية استحبابا وإن لم يكن ملبياً قيل له الفصل بينهما أن أفعال المناسك قد ينوب عنه الغير فيها في حال فيصير حكم فعله كفعله لجاز أن ينوب عن الحلق إمرار الموسى على رأسه كما يفعله الغير عنه فيجزي وكذلك تلبية الغير قد تنوب عند أبي حنيفة في حال الإغماء فلذلك استحب له تحريك لسانه بها وإن لم يكن ملبياً إذا كان أخرس وأما الصلاة فلا ينوب عنه فيها غيره ولا يجوز أن يفعل ما ليس بصلاة متشابهاً بالمصلين فيصير هذا الفعل وتركه سواء لا معنى له فلذلك لم يستحبه فإن احتجوا بما روي في قصة قلادة عائشة حين ضلت وأن أصحاب النبي ﷺ الذين بعثهم لطلب القلادة صلوا بغير تيمم ولا وضوء وأخبروه بذلك ثم نزلت آية التيمم ولم ينكر عليهم فعلها بغير وضوء ولا تيمم قيل له إن آية التيمم لم تكن نزلت وقت ما صلوا ولم يكن التيمم واجباً وأيضاً فإنهم لم يؤمروا بالإعادة فينبغي أن يدل على أن لا إعادة على من صلى بغير وضوء ولا تيمم إذا لم يجدهما فلما قال مخالفونا إنه يعيد علمنا أن حكم من ذكر مخالف لأولئك وأيضاً فإن أولئك كانوا واجدين للتراب غير واجدين الماء وأنت لا تقول ذلك فيمن كان في مثل حالهم * واختلف في جواز التيمم قبل دخول الوقت فقال أصحابنا جائز قبل دخول وقت الصلاة لمن لا يجد الماء ويصلي به الفرض إذا دخل الوقت وقال مالك بن أنس والشافعي لا يجوز إلا بعد دخوله ودليلنا قوله [أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً] فأمر بالتيمم بعد الحدث إذا عدم الماء ولم يفرق فيه بين حاله قبل دخول الوقت أو بعده وأيضاً قال [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] وقد دللنا في أول الكتاب أن معناه إذا أردتم القيام وأنتم محدثون ثم عطف عليه التيمم وأباحه في الحال التي أمر فيها بالوضوء لو كان واجداً للماء وأيضاً لما قال تعالى [أقم الصلاة لدلوك الشمس] وأمر بتقديم الطهارة لها في غير هذه الآية وكانت الطهارة شيئين الماء عند وجوده والتراب عند عدمه اقتضى ذلك جواز تقديم التيمم على الوقت ليصلي في أوله على شرط الآية ويدل عليه قوله ﷺ التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء وقوله لأبي ذر التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ولم يفرق بينه قبل الوقت أو بعده وإنما علق جوازه بعدم الماء لا بالوقت فإن قيل على استدلالنا بقوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] أن ذلك معطوف على قوله [إذا قمتم إلى الصلاة] وهو مضمر فيه فكان تقديره إذا قمتم إلى الصلاة

وجاء أحد منكم من الغائط وذلك يكون بعد دخول الوقت قيل له هذا غلط من قبل أن قوله [إذا قمتم] معناه إذا أردتم القيام وأنتم محدثون فهذه جملة مكتفية بنفسها في إيجاب الوضوء للحدث ثم استأنف حكم عادم الماء فقال [وإن كنتم مرضى أو على سفر - إلى قوله - فتيمموا] وهذه أيضاً جملة مفيدة مستقلة بنفسها غير مفتقرة إلى تضمينها بغيرها وما كان هذا وصفه من الكلام فيى تضمينه بغيره تخصيص له وذلك غير جائز إلا بدلالة فوجب أن يكون شرط المجيء من الغائط في إباحة التيمم مقراً على بابه وأن لا يضمن بغيره وأيضاً فإن حكم كل جواب علق بشرط أن يرجع إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما تقدم إلا بدلالة والذي يلي ذلك هو شرط المجيء من الغائط وأيضاً كما جاز الوضوء قبل الوقت وجب أن يجوز التيمم كذلك لأنه طهارة لم يوجد بعدها حدث فإن قيل المستحاضة لا تصلي بوضوء فعلته قبل الوقت قيل له يجوز ذلك عندنا لأنها لو توضأت قبل الزوال كان لها أن تصلي به إلى خروج وقت الظهر وأما إذا توضأت في وقت الظهر فإنها لا تصلي به في وقت العصر للسيلان الموجود بعد الطهارة والوقت كان رخصة لها في فعل الصلاة مع الحدث فلما ارتفعت الرخصة بخروجه وجب الوضوء للحدث المتقدم واختلف في فعل صلاتي فرض بتيمم واحد فقال يصلي بتيممه ما شاء من الصلوات ما لم يحدث أو يجد الماء وهو مذهب الثوري والحسن بن صالح والليث بن سعد وهو مذهب إبراهيم وحماد والحسن وقال مالك لا يصلي صلاتي فرض بتيمم واحد ولا يصلي الفرض بتيمم النافلة ويصلي النافلة بعد الفرض بتيمم الفرض وقال شريك بن عبد الله يتيمم لكل صلاة فرض ويصلي الفرض والنفل وصلاة الجنازة بتيمم واحد والدليل على صحة قولنا قوله ﷺ التراب كافيك ولو إلى عشر حجج فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك وقال التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فجعل التراب طهوراً ما لم يجد الماء ولم يوقته بفعل الصلاة وقوله ولو إلى عشر حجج على وجه التأكيد وليس المراد حقيقة الوقت وهو كقوله تعالى [إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم] ليس المراد به توقيت العدد المذكور وإنما المراد تأكيد نفي الغفران ٭ فإن قيل لم يذكر الحدث وهو ينقض التيمم كذلك فعل الصلاة ٭ قيل له لأن بطلانه بالحدث كان معلوماً عند المخاطبين فلم يحتج إلى ذكره وإنما ذكر ما لم يكن معلوماً عندهم وأكده ببقائه إلى وجود الماء وأيضاً فإن المعنى المبيح للصلاة

بالتيمم بدياً كان عدم الماء وهو قائم بعد فعل الصلاة فينبغي أن يبقى تيممه ولا فرق فيه بين الابتداء والبقاء إذ كان المعنى فيهما واحداً وهو عدم الماء وأيضاً لما كان المسح على الخفين بدلا من الغسل كما أن التيمم بدل منه ثم جاز عند الجميع فعل صلاتين بمسح واحد جاز فعلهما أيضاً بتيمم واحد وأيضاً فلا يخلو المتيمم بعد فعل صلاته من أن تكون طهارته باقية أو زائلة فإن كانت زائلة فالواجب أن لا يصلي بها نفلا لأن النفل والفرض لا يختلفان في باب الطهارة وإن كانت باقية فجائز أن يصلي بها فرضاً آخر . فإن قيل قد خفف أمر النفل عن الفرض جاز على الراحلة وإلى غير القبلة من غير ضرورة ولا يجوز فعل الفرض على هذا الوجه إلا لضرورة قيل له أنهما وإن اختلفا من هذا الوجه فلم يختلفا في أن شرط كل واحد منهما الطهارة فمن حيث جاز النفل بالتيمم الذي أدى به الفرض فواجب أن يجوز فعل فرض آخر به وإنما خفف أمر النفل في جواز فعله على الراحلة وإلى غير القبلة لأن فعل الفرض جائز على هذه الصفة في حال الضرورة وأما الطهارة فلا يختلف فيها حكم النفل والفرض في الأصول واستدل من خالف في ذلك بقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ـ إلى قوله ـ فلم تجدوا ماء فتيمموا] وذلك يقتضي وجوب تجديد الطهارة على كل قائم إليها فوجب بحق العموم إيجاب تجديد التيمم لكل صلاة قيل له هذا غلط لأن قوله تعالى [إذا قمتم] لا يقتضي التكرار في اللغة وقد بيناه فيما سلف ألا ترى أنه لم يقتضه في استعمال الماء فكذلك في التيمم وعلى أنه أوجب التيمم في الحال التي لو كان الماء موجوداً لكان مأموراً باستعماله فجعل التيمم بدلا منه فإنما يجب التيمم على الوجه الذي يجب فيه الأصل فأما حال أخرى غير هذه فليس في الآية ذكر إيجابه فيها فإذا كان الماء لو كان موجوداً لم يلزمه تجديد الطهارة به للصلاة الثانية بعد ما صلى بها الصلاة الأولى كان كذلك حكم التيمم فإن قيل التيمم لا يرفع الحدث فليس هو بمنزلة الماء الذي يرفعه فلما كان الحدث باقياً مع التيمم وجب عليه تجديده قيل له ليس بقاء الحدث علة لإيجاب تكرار التيمم لأنه لو كان كذلك لوجب عليه تكراره أبداً قبل الدخول في الصلاة لهذه العلة فلما جاز أن يفعل الصلاة الأولى بالتيمم مع بقاء الحدث كانت الثانية مثلها إذا كان التيمم مفعولا لأجل ذلك الحدث بعينه الذي يريد إيجاب التيمم من أجله وقد وقع له مرة فلا يجب ثانية وأيضاً فإن هذه العلة منتقضة بالمسح على الخفين لبقاء الحدث في

الرجل مع المسح ويجوز فعل صلوات كثيرة به وينتقض أيضاً بتجويز مخالفينا صلاة نافلة بعد الفرض لوجود الحدث فإن قيل هلا جعلته كالمستحاضة عند خروج وقتها قيل له قد ثبت عندنا أن رخصة المستحاضة مقدرة بوقت الصلاة ولا نعلم أحداً يجعل رخصة التيمم مقدرة بالوقت فهو قياس فاسد منتقض وعلى أن المستحاضة مخالفة للمتيمم من قبل أنه قد وجد منها حدث بعد وضوءها والوقت رخصة فى فعل الصلاة مع الحدث فإذا خرج الوقت توضأت لحدث وجد بعد طهارتها ولم يوجد فى المتيمم حدث بعد تيممه فطهارته باقية واختلف فى المتيمم إذا وجد الماء فى الصلاة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر إذا وجد الماء فى الصلاة بطلت صلاته وتوضأ واستقبل وقال مالك والشافعى يمضى فيها وتجزيه وروى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أنه إذا وجد الماء قبل دخوله فى الصلاة لم يلزمه الوضوء وصلى بتيممه وهو قول شاذ مخالف للسنة والإجماع والدليل على صحة قولنا قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ـ إلى قوله ـ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً] فأوجب غسل هذه الأعضاء عند وجود الماء ثم نقله إلى التراب عند عدمه فمتى وجد الماء فهو مخاطب باستعماله بظاهر الآية وعلى أن حقيقة اللفظ تقتضى وجوب الغسل بعد القيام إلى الصلاة فغير جائز أن يكون دخوله فيها مانعاً من لزوم استعماله وأيضاً لا يختلفون أن حكم الآية فى فرض الغسل عند وجود الماء قائم عليه بعد دخوله فى الصلاة لأنه لو أفسد صلاته قبل إتمامها لزمه استعمال الماء بالآية فثبت بذلك أن دخوله فى الصلاة لم يسقط عنه فرض الغسل والخطاب بحكم الآية فوجب عليه بحكم الآية استعماله لبقاء فرض استعماله عليه وأيضاً لا يخلو قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة] من أن يكون المراد به حال وجود الصلاة بعد فعل جزء منها وإرادة القيام إليها محدثاً وجعل ذلك شرطا للزوم استعماله فقد وجد فعليه استعماله ولا يسقط عنه ذلك بالتيمم والدخول فيها مع وجود سبب تكليفه إذ كان المسقط لفرضه هو عدم الماء فمتى وجد فقد عاد شرط لزومه فلزمته الطهارة به ويدل عليه أيضا قوله تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] فإذا كان جنبا ودخل فى الصلاة بالتيمم ثم وجد الماء لزمه بقوله [لا تقربوا الصلاة ـ إلى قوله ـ حتى تغتسلوا] فإن قيل فى نسق الخطاب [وإن كنتم مرضى أو على سفر ـ إلى قوله ـ فلم

تجدوا ماء فتيمموا) قيل له هما مستعملان جميعاً كل واحد على شريطته فالتيمم عند عدم الماء والغسل عند وجوده وغير جائز إسقاط الغسل عند وجوده إذ كان الظاهر يوجبه ولم تفرق الآية بين حاله بعد الدخول في الصلاة أو قبله ويدل عليه قول النبي ﷺ التراب طهور المسلم مالم يجد الماء فجعله طهوراً بشريطة عدم الماء فإذا وجد الماء خرج من أن يكون طهارة ولم يفرق بين أن يكون في الصلاة أو في غيرها فإذا بطلت طهارته برؤيته الماء لم يجز أن يمضي فيها وأيضاً فقال ﷺ الماء طهور المسلم وقال ﷺ إذا وجدت الماء فأمسسه جلدك وفي بعض الألفاظ وأمسسه بشرتك ودلالته على وصفنا من وجهين أحدهما ماذكرنا من قوله التراب طهور المسلم مالم يجد الماء فأخبر بالحال التي يكون التراب فيها طهوراً وهو أن لا يجد الماء ولم يفرق بين حاله قبل الدخول في الصلاة وبعده فإذا كان النبي ﷺ خص كونه طهوراً بهذه الحال دون غيرها فمن صلى به والماء موجود فهو مصل بغير طهور والثاني قوله ﷺ فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك ولم يفرق بينه قبل الدخول وبعده فهو على الحالين يلزمه استعماله متى وجده بظاهر قوله ويدل عليه اتفاق الجميع على أن وجود الماء بعد التيمم قبل الدخول يمنع الابتداء فوجب أن يمنع البناء كما أن الحدث لما منع ابتداء الصلاة منع البناء عليها إذ كان من شرط صحتها جميعاً الطهارة وأيضاً فإن كونه في الصلاة لا يمنع لزوم الطهارة لأنه لو أحدث فيها لزمته الطهارة وكذلك لا يمنع لزوم سائر الفروض التي هي من شروط الصلاة مثل وجود الثوب للعريان وعتق الأمة في لزومها تغطية الرأس وخروج وقت المسح فوجب أن لا يمنع كونه في الصلاة من لزوم الطهارة بالماء عند وجوده وأيضاً لما لم يجز التحريمة بالتيمم مع وجود الماء لأنه يكون فاعلا لجزء من الصلاة بالتيمم مع وجود الماء وكان هذا المعنى موجوداً بعد الدخول وجب أن يمنع المضي فيها فإن قيل لو أحدث جاز البناء عندك إذا توضأ ولا تجوز التحريمة بعد الحدث قيل له لا فرق بينهما لأنه لو فعل جزأ من الصلاة بعد الحدث قبل الطهارة بطلت صلاته وإنما تجيز له البناء إذا توضأ وأنت تجيزه قبل الطهارة بالماء فإن قيل إنما اختلف حال الصلاة وقبلها في التيمم لسقوط فرض الطلب عنه بدخوله في الصلاة لأن كونه فيها ينافي فرض الطلب وأما قبل الدخول فيها ففرض الطلب قائم عليه فلذلك لزمته الطهارة إذا وجده قبل الدخول قيل له أما قولك في لزوم فرض الطلب

قبل الدخول فيها فغاسد على ماقدمناه فيما سلف ومع ذلك فلو سلمناه لك لانتقض على أصلك وذلك أن بقاء فرض الطلب ينافي صحة الدخول في الصلاة عندك فلا يخلو إذا طلب ولم يجد فتيمم أن يكون فرض الطلب قائماً عليه أو ساقطاً عنه فإذا كان فرض الطلب قائماً عليه فواجب أن لا يصح دخوله إذ كان بقاء فرض الطلب ينافي صحة الصلاة ويمنع صحة التيمم أيضاً على أصلك وإن كان فرض الطلب ساقطاً عنه فالواجب على قضيتك أن لا يلزمه استعمال الماء إذا وجده بعد التيمم قبل الدخول في الصلاة كما حكى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن فلما ألزمته استعمال الماء عند وجوده بعد التيمم قبل الدخول في الصلاة مع سقوط فرض الطلب ثبت أن سقوط فرض الطلب ليس بعلة لجواز ترك استعمال الماء عند وجوده وأيضاً فقد اتفقوا جميعاً أن الصغيرة لو اعتدت شهراً ثم حاضت انتقلت عدتها إلى الحيض لأن الشهور بدل من الحيض وإنما تكون عدة عند عدمه كما أن التيمم طهور عند عدم الماء فلما اتفقوا على استواء حالها قبل وجوب العدة وبعده في كون الحيض عدة عند وجوده وجب أن يستوي حكم وجود الماء بعد الدخول في الصلاة وقبله وأيضاً لما كان التيمم بدلا من الماء لم يجز أن يبقى حكمه مع وجود المبدل عنه كسائر الأبدال لا يبقى حكمها مع وجود الأصل فإن قيل فلو أن متمتعاً وجد الهدي بعد صوم الثلاثة أيام وبعد الإحلال جاز له أن يصوم السبعة مع وجود الأصل قيل له الثلاثة بدل من الهدي لأن بها يقع الإحلال وليست السبعة بدلا من الهدي لأن الإحلال يكون قبل السبعة ، فإن قيل ليست حال الصلاة حال للطهارة فلا يلزمه استعمال الماء ، قيل له فينبغي أن لا يلزمه غسل الرجلين بخروج وقت المسح وهو في الصلاة وأن لا يلزم المستحاضة الوضوء بانقطاع الدم في الصلاة وأن لا تلزمها الطهارة لو أحدث فيها لهذه العلة فإن احتجوا بقوله ﷺ فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحاً قيل له لم ينقل ذلك ابتداء بل بكلام متصل به وهو أنه قال إذا وجد أحدكم حركة في دبره فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً وقال إن الشيطان يخيل إلى أحدكم أنه قد أحدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً وقال في بعض الألفاظ لا وضوء إلا من صوت أو ريح فأما ابتداء قول منه فلا ينصرف حتى يسمع صوت أو يجد ريحا فإن ذلك لم ينقل ولم يروه أحد وإذا كان كذلك فإنما هو في الشاك في الحدث فلم يصح تجعله في غيره من

لم يشك ووجد الماء وعلى أن قوله لا وضوء إلا من صوت أو ريح يقتضي ظاهره إيجاب الوضوء بوجود الماء لأن الحدث الذى عنه وجبت الطهارة باق لم يرتفع بالتيمم فإن قيل ماتقول لو تيمم ودخل فى صلاة العيد أو صلاة الجنازة ثم وجد الماء قبل له ينتقض تيممه ولا يجوز له المضى عليها وتبطل صلاته إذا أمكنه استعمال الماء والدخول فى الصلاة لا فرق بينهما وبين الصلاة المكتوبة وجواب آخر عما أورده من الخبر أنه مجمل لا يصح الإيجاب به لأنه مفهوم أنه لم يرد به كل صوت أو ريح يوجد فى دار الدنيا وإنما أراد صوتاً أو ريحاً على صفة لا يدرى ماهو بنفس اللفظ فسبيله أن يكون موقوفاً على دلالة فإن ادعوا فيه العموم كان دلالة لنا لأنه إذا سمع صوت الماء وجب عليه بظاهره إذ لم يفرق بين الأصوات .

(فصل) ويستدل بقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم] الآية على جواز الوضوء بنبيذ التمر من وجهين أحدهما قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] وذلك عموم فى جميع المائعات لأنه يسمى غاسلا بها إلا ما قام الدليل فيه ونبيذ التمر مما قد شمله العموم والثانى قوله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] فإنما أباح التيمم عند عدم كل جزء من الماء لأنه لفظ منكر يتناول كل جزء منه سواء كان مخالطاً لغيره أو منفرداً بنفسه ولا يمتنع أحد أن يقول فى نبيذ التمر ماء فلما كان كذلك وجب أن لا يجوز التيمم مع وجوده بالظاهر ويدل على ذلك أن النبى ﷺ توضأ به بمكة قبل نزول آية التيمم وقبل أن تنقل من الماء إلى بدل فدل ذلك على أنه بقى فيه حكم الماء الذى فيه لا على وجه البدل عن الماء إذ قد توضأ به فى وقت كانت الطهارة فيه مقصورة على الماء دون غيره وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى مواضع من كتبنا وروى يحيى بن كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال الوضوء بالنبيذ الذى لا يسكر وضوء لمن لم يجد الماء وقال عكرمة النبيذ وضوء إذا لم يجد غيره وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال ركبت مع أصحاب النبى ﷺ البحر ففنى ماؤهم فتوضؤا بالنبيذ وكرهوا ماء البحر وروى المبارك بن فضالة عن أنس أنه كان لا يرى بأساً بالوضوء بالنبيذ فهؤلاء الصحابة والتابعون قد روى عنهم جواز الوضوء بالنبيذ من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائهم عليهم وروى عن أبى حنيفة فى الوضوء بنبيذ التمر ثلاث روايات إحداها وهى المشهورة أنه يتوضأ به ولا

يتيمم وهو قول زفر وروى عنه أنه يتوضأ به ويتيمم وهو قول محمد وروى نوح أن أبي حنيفة رجع عن الوضوء بالنبيذ وقال يتيمم ولا يتوضأ به وقال مالك والثوري وأبو يوسف والشافعي يتيمم ولا يتوضأ به وروى الحسن بن زياد عن أبي يوسف أنه يتوضأ به ويتيمم وكذلك روى عنه المعلى وقال حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي صاحب الحسن ابن صالح يتوضأ بنبيذ التمر مع وجود الماء إن شاء وروى الوضوء بنبيذ التمر عن النبي ﷺ عبد الله بن مسعود وأبو أمامة روى عن عبد الله من طرق عدة قد بيناها في مواضع .

باب صفة التيمم

قال الله تعالى [فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم] منه فاختلف الفقهاء في صفته فقال أصحابنا التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين فقالوا يضرب بيديه على الصعيد يحركهما فيقبل بهما ويدبر على الصعيد ثم ينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يعيد إلى الصعيد كفه جميعاً فيقبل بهما ويدبر ويرفعهما فينفضهما ثم يمسح بكل كف ظهر ذراعه الأخرى وباطنها إلى المرفقين واتفق مالك والثوري والليث والشافعي أنه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين وروى مثله عن جابر وابن عمر وحكى بعض أصحاب مالك أنه تيمم بضربة واحدة أجزأه وحكى عن مالك أيضاً أنه يتيمم إلى المرفقين فإن تيمم إلى الكوعين لم يعد وقال الأوزاعي تجزى ضربة واحدة للوجه والكوعين وروى نحوه عن عطاء وقال الزهري يمسح يديه إلى الإبط وقال ابن أبي ليلى والحسن بن صالح يتيمم بضربتين يمسح بكل واحدة منها وجهه وذراعيه ومرفقيه وقال أبو جعفر الطحاوي لم نجد عن غيرهما أنه يمسح بكل واحدة من الضربتين وجهه وذراعيه ومرفقيه والحجة لقول أصحابنا ما روى ابن عمر وابن عباس والأسلع عن النبي ﷺ في صفة التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين واختلفت الرواية عن عمار فروى عنه عبد الرحمن بن أبزى عن النبي ﷺ ضربة واحدة للوجه واليدين وروى عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن عمار عن النبي ﷺ ضربتين وهذا أولى لأنه زائد وخبر الزائد أولى وأيضاً فلما أنه لا يجوز في الوضوء الاكتفاء بماء واحد لعضوين بل عليه تجديد الماء لكل عضو كذلك الحكم في التيمم لأنهما طهارتان

وإن كانت إحداهما مسحاً والأخرى غسلا ألا ترى أنه يحتاج إلى تجديد الماء لكل رجل فى المسح على الخفين وإن لم يكن غسلا وإنما قلنا إن التيمم إلى المرفقين بحديث ابن عمر عن النبي ﷺ وحديث الأسلع ذكرا فيه جميعاً أن التيمم إلى المرفقين واختلف عن عمار فيما رواه عن النبي ﷺ فى صفة التيمم فروى الشعبي عن عبد الرحمن بن أبزى عن عمار أن النبي ﷺ قال أوفوا التيمم إلى المرفقين وروى غيره عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن عمار قال سألت النبي ﷺ عن التيمم فأمرني بضربة واحدة للوجه والكفين ورواه شعبة عن سلمة بن كهيل عن زر عن ابن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن عمار وقال فيهما ونفخ فيهما ومسح بهما وجهه وكفيه إلى المرفقين وروى سلمة عن أبي مالك عن عبد الرحمن بن أبزى عن عمار أنه تمعك فى التراب فى الجنابة فذكره للنبي ﷺ فقال له إنما كان يكفيك أن تقول هكذا وضرب بيديه إلى الأرض ثم نفخهما ثم مسح بهما وجهه ويديه إلى نصف الذراع وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عمار أنهم مسحوا وهم مع رسول الله ﷺ بالصعيد ضربة واحدة للوجه وضربة لليدين إلى المناكب والآباط فلما اختلفت أحاديث عمار هذا الاختلاف واتفقوا أن التيمم إلى المناكب غير ثابت الحكم ومع ذلك لم يعزه عمار إلى النبي ﷺ وإنما حكى فعل نفسه لم يثبت التيمم إلى المناكب وإن كان له وجه فى الاحتمال وهو أنه جائز أن يكون عمار ذهب فى ذلك مذهب أبي هريرة فى غسله ذراعيه فى الوضوء إلى إبطيه على وجه المبالغة فيه لقول النبي ﷺ إنكم الغر المحجلون من آثار الوضوء فمن أراد أن يطول غرته فليفعل فقال أبو هريرة إني أحب أن أطيل غرتي ثم بقي من أخبار عمار ما عزاه إلى النبي ﷺ الوجه والكفان ونصف الذراع إلى المرفقين فكانت رواية من روى إلى المرفقين أولى لوجوه أحدها أنه زائد على روايات الآخرين وخبر الزائد أولى والثاني أن الآية تقتضي اليدين إلى المنكبين لدخولها تحت الاسم فلا يخرج شيء منه إلا بدليل وقد قامت الدلالة على خروج ما فوق المرفقين فبقي حكمه إلى المرفقين والثالث أن فى حديث ابن عمر والأسلع التيمم إلى المرفقين من غير اختلاف عنهما فى روايتهما وقول الزهري يمسح يديه إلى الإبط قول شاذ ومع ذلك لم يروه أحد عن النبي ﷺ وأما قول ابن أبي ليلى والحسن ابن صالح أنه يمسح بكل واحدة من الضربتين وجهه ويديه فخلاف

ما روى عن النبي ﷺ في سائر الأخبار التي ذكر فيها صفة التيمم لأن الذي روى في بعضها ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين فلم يجعل ما للوجه لليدين وما لليدين للوجه وفي بعضها ضربة واحدة لهما فقولها خارج عن حكم الخبرين جميعاً وهو مع ذلك خلاف الأصول لأن التيمم مسح فليس تكراره بمسنون كالمسح على الخفين ومسح الرأس ولو كان التكرار مسنوناً فيه لكان ثلاثاً كالأعضاء المغسولة وإنما قال أصحابنا في صفة التيمم أنه يضع يديه على الصعيد يقبل بهما ويدبر ليتخلل أصابعه ويصيب جميعها وإنما قالوا ينفضهما لما روى الأعمش عن سفيان عن أبي موسى أن عماراً قال وذكر قصة التيمم فقال إنه ﷺ قال إنما يكفيك أن تصنع هكذا وضرب بيده على الأرض وفي حديث عن عبد الرحمن بن أبزى عن عمار عن النبي ﷺ أنه ضرب بيده إلى الأرض ثم نفخهما وفي حديث الأسلع أنه نفضهما في كل مرة والنفخ والنفض جميعاً إنما هو لإزالة التراب عن يده وهذا يدل على أنه ليس المقصود فيه وصول التراب إلى وجهه ولا حصوله فيه لأنه لو كان المقصود حصول التراب في العضو لما نفضه .

باب ما يتيمم به

قال الله تعالى [فتيمموا صعيداً طيباً] اختلف الفقهاء فيما يجوز به التيمم فقال أبو حنيفة يجزي التيمم بكل ما كان من الأرض التراب والرمل والحجارة والزرنيخ والنورة والطين الأحمر والمرداسنج[1] وما أشبهه وهو قول محمد وزفر وكذلك يجزي بالكحل والآجر المدقوق في قولهما رواه محمد ورواه أيضاً الحسن بن زياد عن أبي حنيفة وإن تيمم ببورق[2] أو رماد أو ملح أو نحوه لم يجز عندهم وكذلك الذهب والفضة في قولهم وقال أبو يوسف لا يجزي إلا أن يكون تراباً أو رملا وإن ضرب يده على صخرة أو حائط لا صعيد عليها أجزأه في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف لا يجزيه وروى المعلى عن أبي يوسف أنه إن تيمم بأرض لا صعيد عليها لم يجزه وهو بمنزلة الحائط وهو قوله

(١) قوله المرداسنج معرب مرداسنك بضم أوله وتسكين الراء وهو جوهر مركب من القصدير والرصاص كذا ذكره عاصم أفندي في ترجمة البرهان القاطع وفي الفتاوى الهندية أنه يجوز التيمم بالمرداسنج المعدني دون المتخذ من شيء آخر هكذا في محيط السرخسي .

(٢) قوله ببورق هو نوع من الأملاح ويقال له النطرون .

الآخر وقال الثورى يجوز بالزرنيخ والنورة ونحوهما وكل ماكان من تراب الأرض ولا يتيمم بالآجر وقال مالك يتيمم بالحصا والجبل وكذلك حكى عنه أصحابه فى الزرنيخ والنورة ونحوهما قال وإن تيمم بالثلج ولم يصل إلى الأرض أجزأه وكذلك الحشيش إذا كان ممتداً وروى أشهب عن مالك أنه لا يتيمم بالثلج وقال الشافعى يتيمم بالتراب مما تعلق باليد قال أبو بكر لما قال الله [فتيمموا صعيداً طيباً] وكان الصعيد اسما للأرض اقتضى ذلك جواز التيمم بكل ماكان من الأرض وأخبرنا أبو عمر غلام ثعلب عنه عن ابن الأعرابى قال الصعيد الأرض والصعيد التراب والصعيد القبر والصعيد الطريق فكل ماكان من الأرض فهو صعيد فيجوز التيمم به بظاهر الآية ه فإن قيل إنما أباح التيمم بالصعيد الطيب والأرض الطيبة هى التى تنبت والجص والزرنيخ لا ينبت شيئاً فليس إذاً بطيب قال الله تعالى [والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه] قيل له إنما أراد بالطيب الطاهر المباح كقوله تعالى [كلوا من طيبات ما رزقناكم] فأفاد بذلك إيجاب التيمم بالصعيد الطاهر دون النجس وأما قوله [والبلد الطيب] فإنما يريد به ماليس بسبخة لأنه قال [والذى خبث لا يخرج إلا نكداً] ولا خلاف فى جواز التيمم بالسبخة التى لا تخرج مثل ما يخرج غيرها فعلمنا أنه لم يرد بالطيب ماذكرت وقد روى أبو ظبيان عن ابن عباس قال الطيب الصعيد الحرث أو قال الأرض الحرث وقال ابن جريج قال قلت لعطاء [فتيمموا صعيداً طيباً] قال أطيب ما حولك ويدل عليه أيضاً قول النبى ﷺ جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً وهو يدل من وجهين على ماذكرنا أحدهما إخباره أن الأرض طهور فكل ما كان من الأرض فهو طهور بمقتضى الخبر والآخر أن ما جعله من الأرض مسجداً هو الذى جعله طهوراً وسائر ما ذكر هو من الأرض وهى مسجد فيجوز التيمم به بحق العموم وروى عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة أن أعراباً أتوا النبى ﷺ فقالوا يا رسول الله إنا نكون فى هذه الرمال لا نقدر على الماء ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر وفينا النفساء والحائض والجنب فقال ﷺ عليكم بأرضكم فأفاد بذلك جوازه بكل ماكان من الأرض ولما ذكرنا من عموم الآية والخبر أجزنا التيمم بالحجر والحائط لأنه من الأرض لأنها تشتمل على أنواع مختلفة ولا يخرجها اختلاف أنواعها من كون جميعها صعيداً وقال تعالى [فتصبح صعيداً زلقاً]

يعني الأرض الملساء التي لا شيء عليها وقال النبي ﷺ يحشر الناس عراة حفاة في صعيد واحد يعني الأرض المستوية التي ليس عليها شيء كقوله تعالى [فيذرها قاعاً صفصفاً لاترى فيها عوجا ولا أمتاً] فلا فرق بين ما عليه منها تراب أو لا تراب عليه لوقوع الاسم عليه على الإطلاق فإن قيل إن الآجر وإن كان أصله من الأرض فقد انتقل عن طبع الأرض بالطبخ وحال عن حد التراب فهو كالماء المنتقل عن حاله بما يدخل عليه من الرياحين والأصباغ حتى يحول إلى جنس آخر ويزول عنه الاسم الأول وكالزجاج فلا يجوز الوضوء به قيل له إنما لم يجز الوضوء بالماء الذي ذكرت لغلبة غيره عليه حتى أزال عنه اسم الماء وأما الآجر فلا يخالطه ما يخرجه عن حد الأرض وإنما حدثت فيه صلابة بالإحراق فهو كالحجر فلا يمتنع ذلك التيمم به وقد روى ابن عمر أن النبي ﷺ ضرب يده على الحائط فتيمم به وروى أنه نفض يديه حين وضعهما على التراب وأنه نفخهما فعلمنا أن المقصد فيه وضع اليد على ما كان من الأرض على أنه يحصل في يده أو وجهه شيء منه ولو كان المقصد أن يحصل في يده منه شيء لأمر بحمل التراب على يده ومسح الوجه به كما أمر بأخذ الماء للغسل أو المسح حتى يحصل في وجهه فلما لم يأمر بأخذ التراب ونفض النبي ﷺ يديه ونفخهما علمنا أنه ليس المقصد حصول التراب في وجهه ه فإن قيل قوله تعالى [فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] يقتضي حصول شيء منه في الأعضاء الممسوحة به قيل له إنما أفاد بذلك تأكيد وجوب النية فيه لأن من قد تكون لابتداء الغاية كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان إلى فلان فيكون معناه على هذا ليكن ابتداء الأخذ من الأرض حتى يتصل بالوجه واليد بلا فاصل يفصل بين الأخذ وبين المسح فينقطع حكم النية ويحتاج إلى تجديدها وهو كقولك توضأ من النهر يعني أن ابتداء أخذه من النهر إلى أن اتصل بأعضاء الوضوء من غير قطع ألا ترى أنه لو أخذه من النهر في إناء وتوضأ منه لم يقل إنه توضأ من النهر ويحتمل أن يكون قوله [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] يعني من بعضه وأفاد به أن أي بعض منه مسحتم به على جهة الإطلاق والتوسعة وأما الذهب والفضة واللؤلؤ ونحوها فلا يجوز التيمم لأنها ليست من طبع الأرض وإنما هي جواهر مودوعة فيها قال النبي ﷺ حين سئل عن الركاز هو الذهب والفضة اللذان خلقهما الله تعالى في الأرض يوم

خلقت واللؤلؤ من الصدف والصدف من حيوان الماء. وأما الرماد فهو من الخشب ونحوه ومع ذلك فليس هو من طبع الأرض ولا من جوهرها وأما الثلج والحشيش فهما كالدقيق والحبوب ونحوها فلا يجوز التيمم بها لأنها ليست من الصعيد ولا يجوز نقل الأبدال إلى غيرها إلا بتوقيف فلما جعل الله الصعيد بدلا من الماء لم يجز لنا إثبات بدل منه إلا بتوقيف ولو جاز ذلك لجاز أن يضرب يده على ثوب لا غبار عليه فيتيمم به ولا جاز التيمم بالقطن والحبوب وقال النبي ﷺ جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً قال وترابها لنا طهور وقد اتفقوا على امتناع جوازه بالثلج والحشيش إذا وصل إلى الأرض فلو كان مما يجوز التيمم به لجاز مع وجود التراب لأن التيمم بالصعيد بدل فلا ينتقل إلى بدل غيره . فإن قيل إذا لم يصل إلى الأرض فهو كالزرنيخ والنورة والمغرة إذا كان بينه وبين الأرض قيل له الزرنيخ ونحوه من الأرض ويجوز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وليس هو مع ذلك حائلا بيننا وبين الأرض وإنما الأرض فى الأغلب حائلة بيننا وبينه فكيف يشبهه بالثلج والحشيش وإن تيمم بغبار ثوب أو لبد وقد نفضه جاز عند أبى حنيفة ولا يجوز عند أبى يوسف وإنما جاز عند أبى حنيفة لأن الغبار الذى فيه من الأرض ولا يختلف حكمه فى كونه فى الثياب أو على الأرض كما أن الماء لا يختلف حكمه فى كونه فى إناء أو نهر أو ما عصر من ثوب مبلول وذهب أبو يوسف فى ذلك كله إلى أن هذا لا يسمى تراباً على الإطلاق فلا يجوز التيمم به ومن أجل ذلك لم يجز التيمم بأرض لا تراب عليها وجعلها بمنزلة الحجر على أصله وروى قتادة عن نافع عن ابن عمر أن عمر صلى على مسح من ثلج أصابه وأرادوا أن يتيمموا فلم يجدوا تراباً فقال لينفض أحدكم ثوبه أو صفة سرجه فتيمم به وروى هشام بن حسان عن الحسن قال إذا لم يجد الماء ولم يصل إلى الأرض ضرب بيده على لبده وسرجه ثم يتيمم به قوله تعالى [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] قال أبو بكر الذى يقتضيه الظاهر مسح البعض على ما بيناه فى قوله تعالى [وامسحوا برؤسكم] وإن الباء تقتضى التبعيض إلا أن الفقهاء متفقون على أنه لا يجوز له الاقتصار على القليل منه وأن عليه مسح الكثير وذكر أبو الحسن الكرخى عن أصحابنا أنه إن ترك المتيمم من مواضع التيمم شيئاً قليلا أو كثيراً لم يجزه وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه يجزيه إذا ترك اليسير منه وهذا

أولى بمذهبه لأن من أصله جواز التيمم بالحجارة التى لا غبار عليها وليس عليه تخليل أصابعه بالحجارة وهذا يدل على أن ترك اليسير منه لا يضره وقال الله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] ولا خلاف فى وجوب استيعاب البيت كله وغير جائز له ترك شيء منه قوله تعالى [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] قال أبو بكر لما كان الحرج الضيق ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهره فى نفى الضيق وإثبات التوسعة فى كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجا بظاهر هذه الآية وهو نظير قوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] وقوله تعالى [ولكن يريد ليطهركم] يحتمل معنيين الطهارة من الذنوب كما قال النبي ﷺ [إذا توضأ العبد فغسل وجهه خرجت ذنوبه من وجهه وإذا غسل يديه خرجت ذنوبه من يده إلى آخره كما قال تعالى [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا] يحتمل التطهير من الذنوب ويحتمل التطهير من الأحداث والجنابة والنجاسة كقوله تعالى [وإن كنتم جنبا فاطهروا] وقوله تعالى [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان] فانتظم لطهارة الجنابة والطهارة من النجاسة وقوله تعالى [وثيابك فطهر] فلما احتمل المعنيين فالواجب حمله عليهما فيكون المراد حصول الطهارة على سقوط اعتبار الترتيب وإيجاب النية فى الوضوء فإن قيل لما ذكر ذلك عقيب التيمم فينبغى أن يدل على سقوط اعتبار النية فى التيمم كما دل على سقوطها فى الوضوء قيل له لما كان التيمم يقتضى إحضار النية فى فحواه ومقتضاه علمنا أنه لم يرد به إسقاط ما انتظمه وأما الوضوء والغسل فلا يقتضيان النية فوجب اعتبار عمومه فيهما وعلى أن قوله [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم] كلام مكتف بنفسه غير مفتقر إلى تضمينه بغيره فصح اعتبار عمومه فى جميع ما انتظمه لفظه إلا ما قام دليل خصوصه.

(فصل) قال أبو بكر قد ذكرنا ما حضرنا من علم أحكام هذه الآية وما فى ضمنها من الدلائل على المعانى وما يشتمل عليه من وجوه الاحتمال على ما ذهب إليه المختلفون فيها وذكرناه عن قائليها من السلف وفقهاء الأمصار وأنزل الله إياها بهذه الألفاظ المحتملة للمعانى ووجوه الدلالات على الأحكام مع أمره إيانا باعتبارها والاستدلال بها فى

قوله تعالى [لعلمه الذين يستنبطونه منهم] وقوله تعالى [وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون] فحثنا على التفكر فيه وحرضنا على الاستنباط والتدبر وأمرنا بالاعتبار لنتسابق إلى إدراك أحكامه وننال درجة المستنبطين والعلماء الناظرين ودل بما نزل من الآى المحتملة للوجوه من الأحكام التى طريق استدراك معانيها السمع على تسويغ الاجتهاد فى طلبها وإن كلا منهم مكلف بالقول بما أداه إليه اجتهاده واستقر عليه رأيه ونظره وأن مراد الله من كل واحد من المجتهدين اعتقاد ما أداه إليه نظره إذ لم يكن لنا سبيل إلى استدراكه إلا من طريق السمع وكان جائزاً تعبد كل واحد منهم من طريق النظر بمثل ما حصل عليه اجتهاده فوجب من أجل ذلك أن يكون من حيث جعل لفظ الكتاب محتملا للمعانى أن يكون مشرعا لكل واحد من المجتهدين ما دل عليه عنده فحوى الآية وما فى مضمون الخطاب ومقتضاه من وجوه الاحتمال فانظر على كم اشتملت هذه الآية بفحواها ومقتضاها من لطيف المعانى وكثرة الفوائد وضروب ما أدت إليه من وجوه الاستنباط وهذه إحدى دلائل إعجاز القرآن إذ غير جائز وجود مثله فى كلام البشر وأنا ذاكرنا مجملا ما تقدم ذكره مفصلا ليكون أقرب إلى فهم قارئه إذا كان مجموعا محصوراً والله تعالى نسأل التوفيق . فأول ما ذكرنا من حكم قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة] ما احتمله اللفظ من إرادة القيام والثانى ما اقتضته حقيقة اللفظ من إيجاب الغسل بعد القيام والثالث ما احتمله من القيام من النوم لأن الآية على هذه الحال نزلت والرابع اقتضاؤها إيجاب الوضوء من النوم المعتاد الذى يصح إطلاق القول فيه بأنه قائم من النوم والخامس احتمالها لإيجاب الوضوء لكل صلاة واحتمالها الطهارة واحدة لصلوات كثيرة ما لم يحدث والسادس احتمالها إذا أردتم القيام وأنتم محدثون وإيجاب الطهارة من الأحداث والسابع دلالتها على جواز الوضوء بإمرار الماء على الموضع من غير ذلك واحتمالها لقول من أوجب الدلك والثامن إيجابها بظاهرها إجراء الماء على الأعضاء وإن مسحها غير جائز على ما بينا وبطلان قول من أجاز المسح فى جميع الأعضاء والتاسع دلالتها على جواز الوضوء بغير نية والعاشر دلالتها على وجوب الاقتصار بالفرض على ما واجهنا من المتوضىء بقوله تعالى [وجوهكم] إذ كان الوجه ما واجهك وإن المضمضة والاستنشاق غير واجبين فى الوضوء والحادى عشر دلالتها على أن تخليل

اللحية غير واجب إذ لم يكن باطنها من الوجه والثانى عشر دلالتها على نفى إيجاب التسمية فى الوضوء والثالث عشر دلالتها على دخول المرافق فى الغسل والرابع عشر احتمالها أن تكون المرافق غير داخلة والخامس عشر دلالتها على جواز مسح بعض الرأس والسادس عشر احتمالها لوجوب مسح الجميع والسابع عشر احتمالها لجواز مسح البعض أى بعض كان منه والثامن عشر دلالتها على أنه غير جائز أن يكون المفروض ثلاث شعرات إذ غير جائز تكليفه مالا يمكن الاقتصار عليه والتاسع عشر احتمالها لوجوب غسل الرجلين والعشرون احتمالها لجواز المسح على قول موجبي استيعابها بالمسح والحادى والعشرون دلالتها على بطلان قول مجيزى مسح البعض بقوله [إلى الكعبين] والثانى والعشرون دلالتها على عدم إيجاب الجمع بين الغسل والمسح وأن الواجب إنما كان أحدهما باتفاق الفقهاء والثالث والعشرون دلالتها على جواز المسح فى حال لبس الخفين ووجوب الغسل فى حال ظهور الرجلين والرابع والعشرون دلالتها على جواز المسح على الخفين إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان ثم أكمل الطهارة قبل الحدث لأنها من حيث دلت على المسح دلت على جوازه فى جميع الأحوال إلا ماقام دليله والخامس والعشرون دلالتها على قول من أجاز المسح على الجرموقين من حيث دلت على المسح على الخفين لأن الماسح على الخفين والجرموقين جائز أن يقال قد مسح على رجليه وإن كان عليهما خفان والسادس والعشرون دلالتها على المسح على الجوربين وأنه يحتاج إلى دليل فى أن المسح على الجوربين وأنه غير مراد والسابع والعشرون دلالتها على لزوم مباشرة الرأس بالمسح وامتناع جوازه على العمامة والخمار فإن قيل كان ذلك دليلا على بطلان المسح على العمامة فقوله [وأرجلكم] يدل على بطلان المسح على الخفين ٥ قيل له لما كان قوله [وأرجلكم] محتملا للمسح والغسل وأمكننا استعمالها استعملناها فى حالين وإن كان فى أحدهما مجازاً لئلا نسقط واحداً منهما ولم تكن بنا حاجة إلى استعمال قوله [وامسحوا برؤسكم] على المجاز فاستعملناه على حقيقته والثامن والعشرون دلالتها على جواز الوضوء مرة مرة وأن مازاد فهو تطوع والتاسع والعشرون دلالتها على نفى فرض الاستنجاء وعلى جواز الصلاة مع تركه وعلى بطلان قول من أوجب الاستنجاء من الريح والثلاثون دلالتها على بطلان قول من أوجب غسل اليد قبل إدخالها الإناء وأنه إن أدخلهما قبل أن يغسلهما لم يجزه

الوضوء والحادي والثلاثون دلالتها على أن مسح الأذنين ليس بفرض وبطلان قول من أجاز المسح عليهما دون الرأس والثاني والثلاثون دلالتها على جواز تفريق الوضوء بإباحة الصلاة بالغسل على أي وجه حصل والثالث والثلاثون دلالتها على بطلان قول موجبي الترتيب في الوضوء والرابع والثلاثون اقتضاؤها لإيجاب الغسل من الجنابة والخامس والثلاثون دلالتها على اقتضاء هذا اللفظ لمن سمى به اجتناب أشياء إذ كانت الجنابة من مجانبة ما يقتضي ذلك اجتنابه وهو ما قد بين حكمه في غيرها والسادس والثلاثون دلالتها على استيعاب البدن كله بالغسل ووجوب المضمضة والاستنشاق فيه بقوله [وإن كنتم جنباً فاطهروا] والسابع والثلاثون دلالتها على أنه متى طهر بدنه استباح الصلاة وأن الوضوء ليس بفرض فيه والثامن والثلاثون إيجاب التيمم للحدث عند عدم الماء والتاسع والثلاثون جوازه للمريض إذا خاف ضرر الماء والأربعون جواز التيمم لغير المريض إذا خاف ضرر البرد إذ كان المعنى في المرض مفهوما وهو أنه خوف الضرر والحادي والأربعون دلالتها على جواز التيمم للجنب إذ كان قوله تعالى [أو لا مستم النساء] يحتمل الجماع والثاني والأربعون احتمالها إيجاب الوضوء من مس المرأة إذ كان قوله تعالى [أو لامستم] يحتمل الأمرين والثالث والأربعون دلالتها على أن من خاف العطش جاز له التيمم إذ كان في معنى الخائف لضرر الماء باستعماله وهو المريض والمجروح والرابع والأربعون دلالتها على أن الناسي للماء في رحله يجوز له التيمم إذ هو غير واجد الماء والله تعالى شرط استعمال الماء عند وجوده والخامس والأربعون دلالتها على أن من معه ماء لا يكفيه لوضوئه فليس عليه استعماله لأنه أمر بغسل أعضاء الوضوء ثم قال تعالى [فلم تجدوا ماء] يعني ما يكفي لغسلها ولأنه لا خلاف أن من فرضه التيمم فدل على أن هذا القدر من الماء غير مراد والسادس والأربعون احتمالها لاستدلال من استدل بقوله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] فذكر عدم كل جزء منه إذ كان نكرة في جواز التيمم فإذا وجد قليلا لم يجز الاقتصار على التيمم والسابع والأربعون دلالتها على سقوط فرض الطلب وبطلان قول موجبه إذ كان الوجود أو العدم لا يقتضيان طلباً فوجب الطلب زائد فيها ما ليس منها والثامن والأربعون دلالتها على أن من خاف ذهاب الوقت إن توضأ لم يجز له التيمم إذ كان واجداً الماء لأمره تعالى إيانا بالغسل عند وجود الماء

بقوله تعالى [فاغسلوا] من غير ذكر الوقت والتاسع والأربعون دلالتها على أن المحبوس الذي لا يجد ماء ولا ترابا نظيفاً أنه لا يصلي لأن الله أمر بفعل الصلاة بأحد ماذكره في الآية من ماء أو تراب والخمسون احتمالها لجواز التيمم المحبوس إذا وجد ترابا نظيفاً والحادي والخمسون جواز التيمم قبل دخول الوقت إذ لم يحصره بوقت وإنما علقه بعدم الماء بقوله تعالى [فلم تجدوا ماء] والثاني والخمسون دلالتها على جواز الصلوات المكتوبات بتيمم واحد ما لم يحدث أو يجد الماء بقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] ثم قوله في سياقه [فتيمموا] فأمر بالصلاة بالتيمم على الوجه الذي أمر بها بالوضوء فلما لم تقتض الآية تكرار الوضوء لكل صلاة لم تقتض تكرار التيمم والثالث والخمسون دلالتها على أن على المتيمم إذا وجد الماء في الصلاة الوضوء لقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا] على ما بينا من دلالتها على ذلك فيما سلف والرابع والخمسون مسح الوجه واليدين في التيمم واستيعابهما به والخامس والخمسون مسح اليدين إلى المرفقين لاقتضاء قوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق] إياها وأن ما فوق المرفقين إنما خرج بدليل والسادس والخمسون جوازه بكل ما كان من الأرض لقوله تعالى [فتيمموا صعيداً طيباً] والصعيد الأرض والسابع والخمسون بطلان التيمم بالتراب النجس لقوله تعالى [طيباً] والنجس ليس بطيب والثامن والخمسون وجوب النية في التيمم من وجهين أحدهما أن التيمم القصد والثاني قوله تعالى [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] على ما بينا من دلالته على أن ابتداءه يكون من الأرض حتى يتصل بالوجه من غير قطع وأن استعماله لشيء آخر يقطع حكم النية وتوجب الاستيناف والتاسع والخمسون احتمالها لإصابة بعض التراب وجهه ويديه لقوله [منه] وهو للتبعيض والستون دلالتها على بطلان قول من أجاز التيمم بالثلج والحشيش إذ ليسا من الصعيد والواحد والستون دلالة قوله تعالى [أو جاء أحد منكم من الغائط] على إيجاب الطهارة من الخارج من السبيلين وأن دم الاستحاضة وسلس البول والمذي ونحوهما توجب الوضوء إذ كان الغائط هو المطمئن من الأرض يؤتى لكل ذلك والثاني والستون دلالة قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم] على جواز الغسل بسائر المائعات إلا ما خصه الدليل فيستدل به على جواز الوضوء بنبيذ التمر ويستدل به أيضاً الحسن بن صالح على جوازه بالخل وما جرى مجراه ويستدل به أيضاً على جواز

الطهارة بالماء الذي خالطه شيء من الطاهرات ولم يغلب على الماء مثل ماء الورد واللبن والخل ونحو ذلك والثالث والستون دلالة قوله تعالى [فلم تجدوا ماء فتيمموا] على جوازه بالنبيذ إذ كان في النبيذ ماء وإنما أطلق لنا التيمم عند عدم كل جزء من الماء لذكره إياه بلفظ منكور ويستدل به أيضاً من يجيز الوضوء بالماء المضاف كالمرق وخل التمر ونحوه إذا كان فيه ماء والرابع والستون دلالتها لمن يمنع المستحاضة صلاتي فرض بوضوء واحد على لزوم إعادة الوضوء لفرض ثان لقوله [إذا قمتم إلى الصلاة] فقد روى إذا قمتم وأنتم محدثون وهي محدثة لوجود الحدث بعد الطهارة والخامس والستون دلالتها على امتناع جواز فرضين بتيمم واحد كدلالتها في الاستحاضة إذا كان التيمم غير رافع للحدث فهو متى أراد القيام إلى الصلاة قام إليها وهو محدث والسادس والستون دلالتها على جواز التيمم في أول الوقت عند عدم الماء لقوله تعالى [أقم الصلاة لدلوك الشمس] وقوله [إذا قمتم إلى الصلاة - إلى قوله - فلم تجدوا ماء فتيمموا] فأمر بالصلاة عند دلوكها وأمر بتقديم الطهارة لها بالماء إن كان موجوداً أو التراب إذا كان معدوماً فاقتضى ذلك جواز التيمم في أول الوقت وقبل الوقت كما اقتضى جواز الطهارة بالماء قبل الوقت وفي أوله والسابع والستون دلالتها على امتناع جواز التيمم في الحضر للمحبوس وجواز الصلاة به لقوله تعالى [وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط - إلى قوله - فتيمموا صعيداً] فشرط في إباحة التيمم شيئين أحدهما المرض والآخر السفر مع عدم الماء فإذا لم يكن مسافراً وكان مقيما إلا أنه ممنوع منه بحبس فغير جائز صلاته بالتيمم فإن قيل فهو غير واجد للماء وإن كان مقيما قيل له هو كذلك إلا أنه قد شرط في جوازه شيئين أحدهما السفر الذي الأغلب فيه عدم الماء والثاني عدمه وإنما أبيح له التيمم وجواز الصلاة بتعذر وجود الماء للحال الموجبة لذلك وهو السفر لا في الحضر الذي الماء فيه موجود في الأغلب وإنما حصل المنع بفعل آدمي من غير حال العادة فيها والغالب منها عدمه والثامن والستون دلالة قوله [ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج] على نفي كل ما أوجب الحرج والاحتجاج به عند وقوع الخلاف عن منتحلي مذهب التضييق فيدل ذلك على جواز التيمم وإن كان معه ما إذا خاف على نفسه من العطش فيحبسه لشربه إذ كان فيه نفي الضيق والحرج وعلى نفي إيجاب الترتيب والموالاة في الطهارة وعلى نفي إيجاب

النية فيها وما جرى مجرى ذلك والتاسع والستون دلالة قوله [ولكن يريد ليطهركم] على أن المقصد حصول الطهارة على أي وجه حصلت من ترتيب أو غيره ومن موالاة أو تفريق ومن وجوب نية أو عدمها وما جرى مجرى ذلك والسبعون دلالة قوله [فاطهروا] على سقوط اعتبار تقدير الماء إذ كان المراد التطهير وعلى أن اغتسال النبي ﷺ بالصاع غير موجب اعتباره والواحد والسبعون أن قوله تعالى [فامسحوا برؤسكم] فيه دلالة على أن المراد مسحه بالماء فهذه وجوه دلالات هذه الآية الواحدة على المعاني وضروب الأحكام منها نصوص ومنها احتمال في الطهارة التي يجب تقديمها أمام الصلاة وشروطها التي تصح بها وعسى أن يكون كثير من دلالاتها وضروب احتمالها مما لم يبلغه علمنا متى بحث عنها واستقصى النظر فيها أدركها من وفق لفهمها والله الموفق .

باب القيام بالشهادة والعدل

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط] ومعناه كونوا قوامين لله بالحق في كل ما يلزمكم القيام به من الأمر بالمعروف والعمل به والنهي عن المنكر واجتنابه فهذا هو القيام لله بالحق وقوله [شهداء لله بالقسط] يعني بالعدل وقد قيل في الشهادة أنها الشهادات في حقوق الناس روى ذلك عن الحسن وهو مثل قوله [كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم] وقيل إنه أراد الشهادة على الناس بمعاصيهم كقوله تعالى [لتكونوا شهداء على الناس] فكان معناه أن كونوا من أهل العدالة الذين حكم الله بأن مثلهم يكونون شهداء على الناس يوم القيامة وقيل أراد به الشهادة لأمر الله بأنه الحق وجائز أن تكون هذه المعاني كلها مرادة لاحتمال اللفظ لها وقوله تعالى [ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا] روى أنها نزلت في شأن اليهود حين ذهب إليهم النبي ﷺ ليستعينهم في دية فهموا أن يقتلوه وقال الحسن نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام ه قال أبو بكر قد ذكر الله تعالى هذا المعنى في هذه السورة في قوله [ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا] فحمله الحسن على معنى الآية الأولى والأولى أن تكون نزلت في غيرهم وأن لا تكون تكراراً وقد تضمن ذلك الأمر بالعدل على المحق والمبطل وحكم بأن كفر الكافرين وظلمهم لا يمنع من العدل عليهم وأن لا يتجاوز في قتالهم وقتلهم ما يستحقون وأن يقتصر بهم على

المستحق من القتال والأسر والاسترقاق دون المثلة بهم وتعذيبهم وقتل أولادهم ونسائهم قصداً لإيصال الغم والألم إليهم وكذلك قال عبد الله بن رواحة حين بعثه النبي ﷺ إلى خيبر خارصاً فجمعوا له شيئاً من حليهم وأرادوا دفعه إليه ليخفف فى الخرص إن هذا سحت وإنكم لأبغض إلى من عدتكم قردة وخنازير وما يمنعنى ذلك من أن أعدل عليكم فقالوا بهذا قامت السموات والأرض . فإن قيل لما قال [هو أقرب للتقوى] ومعلوم أن العدل نفسه هو التقوى فكيف يكون الشيء هو أقرب إلى نفسه قيل معناه هو أقرب إلى أن تكونوا متقين باجتناب جميع السيآت فيكون العدل فيما ذكر داعياً إلى العدل فى جميع الأشياء واجتناب جميع المعاصى ويحتمل هو أقرب لاتقاء النار وقوله [هو أقرب للتقوى] فقوله هو راجع إلى المصدر الذى دل عليه الفعل كأنه قال العدل أقرب للتقوى كقول القائل من كذب كان شراً له يعنى كان الكذب شراً له وقوله تعالى [ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم أثنى عشر نقيباً] قد اختلف فى المراد بالنقيب ههنا فقال الحسن الضمين وقال الربيع بن أنس الأمين وقال قتادة الشهيد على قومه وقيل إن أصل النقيب مأخوذ من النقب وهو الثقب الواسع فقيل نقيب القوم لأنه ينقب على أحوالهم وعن مكنون ضمائرهم وأسرارهم فسمى رئيس العرفاء نقيباً لهذا المعنى وأما قول الحسن أنه الضمين فإنما أراد به أنه الضمين لتعرف أحوالهم وأمورهم وصلاحهم وفسادهم واستقامتهم وعدولهم ليرفع ذلك إلى النبي ﷺ وكذلك جعل النبي ﷺ على الأنصار اثنى عشر نقيباً على هذا المعنى وقول الربيع بن أنس أنه الأمين وقول قتادة أنه الشهيد يقارب ما قال الحسن أيضاً لأنه أمين عليهم وشهيد بما يعملون به ويجرى عليهم أمورهم وإنما نقب النبي ﷺ النقباء لشيئين أحدهما لمراعاة أحوالهم وأمورهم وأعلامها النبي ﷺ ليدبر فيهم بما يرى والثانى أنهم إذا علموا أن عليهم نقيباً كانوا أقرب إلى الاستقامة إذ علموا أن أخبارهم تنتهى إلى النبي ﷺ ولأن كل واحد منهم يحتشم مخاطبة النبي ﷺ فيما ينوبه ويعرض له من الحوائج قبله فيقوم عنه النقيب فيه وليس يجوز أن يكون النقيب ضامناً عنهم الوفاء بالعهد والميثاق لأن ذلك معنى لا يصح ضمانه ولا يمكن الضمين فعله ولا القيام به فعلمنا أنه على المعنى الأول وفى هذه الآية دلالة على قبول خبر الواحد لأن نقيب كل قوم إنما نصب ليعرف

أحوالهم النبي ﷺ أو الإمام فلولا أن خبره مقبول لما كان لنصبه وجه • فإن قيل إنما يدل ذلك على قبول الإثني عشر دون الواحد قيل له إن الإثني عشر لم يكونوا نقباء على جميع بني إسرائيل بجملتهم وإنما كان كل واحد منهم نقيباً على قومه خاصة دون الآخرين قوله تعالى [وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه] قال ابن عباس هذا قول جماعة من اليهود حين حذرهم النبي ﷺ نقمات الله فقالوا لا تخوفنا فإنا أبناء الله وأحباؤه قال السدي تزعم اليهود أن الله تعالى أوحى إلى إسرائيل أن ولدك بكرى من الولد وقال الحسن إنما قالوا ذلك على معنى قرب الولد من الوالد وأما النصارى فقيل إنهم تأولوا ما في الإنجيل في قول المسيح عليه السلام إني ذاهب إلى أبي وأبيكم وقيل إنهم لما قالوا المسيح ابن الله وكان منهم جرى ذلك على قول العرب هذيل شعراء أي منهم شعراء وعلى قولهم في رهط مسيلمة قالوا نحن أبناء الله أي قال قائل منهم وتابعوه عليه فكان معنى قولهم على هذا الوجه نحن أبناء الله أي منا ابن الله وقال تعالى [قل فلم يعذبكم بذنوبكم] فيه إبطال دعواهم ذلك وتكذيبهم بها على لسانهم لأنهم كانوا مقرين بأنهم يعذبون بالذنوب ومعلوم أن الأب المشفق لا يعذب ولده قوله تعالى [وجعلكم ملوكا] قال عبد الله بن عمر وزيد بن أسلم والحسن الملك من له دار وامرأة وخادم وقال غيرهم هو الذي له ما يستغني به عن تكلف الأعمال وتحمل المشاق للمعاش وقال ابن عباس ومجاهد جعلوا ملوكا بالمن والسلوى والحجر والغمام وقال غيرهم بالأموال أيضاً وقال الحسن إنما سماهم ملوكا لأنهم ملكوا أنفسهم بالتخلص من القبط الذين كانوا يستعبدونهم وقال السدي ملك كل واحد منهم نفسه وأهله وماله وقال قتادة كانوا أول من ملك الخادم • قوله [يحرفون الكلم عن مواضعه] تحريفهم إياه يكون بوجهين أحدهما بسوء التأويل والآخر بالتغيير والتبديل وأما ما قد استفاض وانتشر في أيدي الكافة فغير ممكن تغيير ألفاظه إلى غيرها لامتناع التواطؤ على مثلهم وما لم يستفض في الكافة وإنما كان علمه عند قوم من الخاصة يجوز على مثلهم التواطؤ فإنه جائز وقوع تغيير ألفاظه ومعانيه إلى غيرها وإثبات ألفاظ أخر سواها وأما المستفيض الشائع في أيدي الكافة فإنما تحريفهم على تأويلات فاسدة كما تأولت المشبهة والمجبرة كثيراً من الآي المتشابهة على ما تعتقده من مذهبها وتدعي من معانيها ما يوافق اعتقادها دون حملها على معاني المحكمة وإنما قلنا إنه

غير جائز وقوع التحريف من جهة تغيير الألفاظ فيما استفاض وانتشر عند الكافة من قبل أن ذلك لا يقع إلا بالتواطؤ عليه ومثلهم مع اختلاف هممهم وتباعد أوطانهم لا يجوز وقوع التواطؤ منهم على مثله كما لا يجوز وقوع التواطؤ من المسلمين على تغيير شيء من ألفاظ القرآن إلى غيره ولو جاز ذلك لجاز تواطؤهم على اختراع أخبار لا أصل لها ولو جاز ذلك لما صح أن يعلم بالأخبار شيء وقد علم بطلان هذا القول اضطرارا قوله تعالى [ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم] عن الحسن قال إنما قال [قالوا إنا نصارى] ولم يقل من النصارى ليدل على أنهم ابتدعوا النصرانية وتسموا بها وأنهم ليسوا على منهاج الذين اتبعوا المسيح في زمانه من الحواريين وهم الذين كانوا نصارى في الحقيقة نسبوا إلى قرية الشام تسمى ناصرة فانتسب هؤلاء إليهم وإن لم يكونوا منهم لأن أولئك كانوا موحدة مؤمنين وهؤلاء مثلثة مشركون وقد أطلق الله تعالى في مواضع غيره اسم النصارى لا على وجه الحكاية عنهم في قوله تعالى [وقالت النصارى المسيح ابن الله] وفي مواضع أخر لأنهم قد عرفوا بذلك وصار ذلك سمة لهم وعلامة قوله تعالى [لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم] إنما لحقتهم سمة الكفر لأنهم قالوا ذلك على جهة التدين به واعتقادهم إياه والإقرار بصحته لأنهم لو قالوا على جهة الحكاية عن غيرهم منكرين له لما كفروا والكفر هو التغطية ويرجع معنى ما ذكر عنهم إلى التغطية من وجهين أحدهما كفران النعمة بجحدها أن يكون المنعم بها هو الله تعالى وإضافتها إلى غيره ممن ادعوا له الإلهية والآخر كفر من جهة الجهل بالله تعالى وكل جاهل بالله كافر لتضييعه حق نعم الله تعالى فكان بمنزلة مضيفها إلى غيره وقوله تعالى [فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم] معناه من يقدر على دفع أمر الله تعالى إن أراد هلاك المسيح وأمه وهذا من أظهر الاحتجاج وأوضحه لأنه لو كان المسيح إلها لقدر على دفع أمر الله تعالى إذا أراد الله تعالى إهلاكه وإهلاك غيره فلما كان المسيح وسائر المخلوقين سواء في جواز ورود الموت والهلاك عليهم صح أنه ليس بإله إذا لم يكن سائر الناس آلهة وهو مثلهم في جواز الفناء والموت والهلاك عليهم قوله تعالى [ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم] قال ابن عباس والسدي أرض بيت المقدس وقال مجاهد أرض الطور وقال قتادة أرض الشام

وقيل دمشق وفلسطين وبعض الاردن والمقدسة هي المطهرة لأن التقديس التطهير وإنما سماها الله المقدسة لأنها طهرت من كثير من الشرك وجعلت مسكناً وقراراً للأنبياء والمؤمنين ٭ فإن قيل لم قال [كتب الله لكم] وقد قال [فإنها محرمة عليهم] قيل له روى عن ابن إسحاق أنها كانت هبة من الله تعالى لهم ثم حرمهم إياها قال أبو بكر ينبغي أن يكون الله قد جعلها على شريطة القيام بطاعته واتباع أمره فلما عصوا حرمهم إياها وقد قيل إنها على الخصوص وإن كان مخرجه مخرج العموم قوله تعالى [إن فيها قوماً جبارين] فإنه قد قيل أن الجبار هو من الإجبار على الأمر وهو الإكراه عليه وجبر العظم لأنه كالإكراه على الصلاح والجبار هدر الأرش لأن فيه معنى الكره والجبار من النخل مافات اليد طولا لأنه كالجبار من الناس والجبار من الناس الذي يجبرهم على ما يريد والجبار صفة مدح لله تعالى وهو ذم في صفة غيره يتعظم بما ليس له والعظمة لله عز وجل وحده الجبار المتعظم بالاقتدار ولم يزل الله جباراً والمعنى أن ذاته يدعو العارف به إلى تعظيمه والفرق بين الجبار والقهار أن في القهار معنى الغالب لمن ناوأه أو كان في حكم المناوى بمعصيانه إياه قوله تعالى [قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب] روى عن قتادة في قوله [يخافون] أنهم يخافون الله تعالى وقال غيره من أهل العلم يخافون الجبارين ولم يمنعهم الخوف من أن يقولوا الحق فأثنى الله عليهما بذلك فدل على فضيلة قول الحق عند الخوف وشرف منزلته وقال النبي ﷺ لا يمنعن أحدكم مخافة الناس أن يقول الحق إذا رآه وعلمه فإنه لا يبعد من رزق ولا يدني من أجل وقال لأبي ذر رضي الله عنه وأن لا يأخذك في الله لومة لائم وقال حين سئل عن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر قوله تعالى [قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبداً ماداموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون] قوله [فاذهب أنت وربك فقاتلا] يحتمل معنيين أحدهما أنهم قالوه على وجه المجاز بمعنى وربك معين لك والثاني الذهاب الذي هو النقلة وهذا تشبيه وكفر من قائله وهو أولى بمعنى الكلام لأن الكلام خرج مخرج الإنكار عليهم والتعجب من جهلهم وقد يقال على المجاز قاتله الله بمعنى أن عداوته لهم كعداوة المقاتل المستعلي عليهم بالاقتدار وعظم السلطان قوله تعالى [قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي] هذا مجاز لأن الإنسان لا يملك نفسه ولا أخاه الحر على الحقيقة وذلك لأن أصل الملك القدرة

ومحال أن يقدر الإنسان على نفسه أو على أخيه ثم أطلق اسم الملك على التصرف فجعل المملوك فى حكم المقدور عليه إذ كان له أن يصرفه تصرف المقدور عليه وإنما معناه ههنا أنه يملك تصريف نفسه فى طاعة الله وأطاعه على أخيه أيضاً إذ كان يتصرف بأمره وينتهى إلى قوله وقال النبي ﷺ ما أحداً من على بنفسه وذات يده من أبي بكر فبكى أبو بكر وقال هل أنا ومالى إلا لك يا رسول الله يعنى أنى متصرف حيث صرفتنى وأمرك جائز فى مالى وقال النبي ﷺ لرجل أنت ومالك لأبيك ولم يرد به حقيقة الملك قوله تعالى [فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض] قال أكثر أهل العلم هو تحريم منع لأنهم كانوا يصبحون بحيث أمسوا ومقدار الموضع ستة فراسخ وقال بعض أهل العلم يجوز أن يكون تحريم التعبد لأن التحريم أصله المنع قال الله تعالى [وحرمنا عليه المراضع من قبل] يعنى به المنع قال الشاعر يصف فرساً :

حالت لتصرعنى فقلت لها اقصرى إنى امرؤ صرعى عليك حرام

يعنى إنى فارس لا يمكنك صرعى فهذا هو أصل التحريم ثم أجرى تحريم التعبد عليه لأن الله تعالى قد منعه بذلك حكماً وصار المحرم بمنزلة الممنوع إذ كان من حكم الله فيه أن لا يقع كما لا يقع الممنوع منه وقوله تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم] ونحوهما تحريم حكم وتعبد لا تحريم منع فى الحقيقة ويستحيل اجتماع تحريم المنع وتحريم التعبد فى شيء واحد لأن الممنوع لا يجوز حظره ولا إباحته إذ هو غير مقدور عليه والحظر والإباحة يتعلق بأفعالنا ولا يكون فعل لنا إلا وقد كان قبل وقوعه منا مقدوراً لنا قوله تعالى [واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قربا قرباناً] قال ابن عباس وعبد الله بن عمر ومجاهد وقتادة كان ابنى آدم لصلبه هابيل وقابيل وكان هابيل مؤمناً وقابيل كافراً وقيل بل كان رجل سوء وقال الحسن هما من بنى إسرائيل لأن علامة تقبل القربان لم يكن قبل ذلك والقربان ما يقصد به القرب من رحمة الله تعالى من أعمال البر وهو فعلان من القرب كالفرقان من الفرق والعدوان من العدو والكفران من الكفر وقيل إذا لم يتقبل من أحدهما لأنه قرب شر ماله وقرب الآخر خير ماله فتقبل منه وقيل بل رد قربانه لأنه كان فاجراً وإنما يتقبل الله من المتقين وقيل كانت علامة القبول أن تجيء نار فتأكل المتقبل ولا تأكل المردود ومنه قوله تعالى [حتى يأتينا بقربان تأكله النار] إلى قوله تعالى

وبالذي قلنا] قوله تعالى [لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك] قال ابن عباس معناه لئن بدأتني بقتل لم أبدأك به ولم يرد أني لا أدفعك عن نفسي إذا قصدت قتلي فروى أنه قتل غيلة بأن ألقى عليه صخرة وهو نائم فشدخه بها وروى عن الحسن ومجاهد أنه كتب عليهم إذا أراد رجل قتله أن يتركه ولا يدفعه عن نفسه قال أبو بكر وجائز في العقل ورود العبادة بمثله فإن كان التأويل هو الأول فلا دلالة فيه على جواز ترك الدفع عن نفسه بقتل من أراد قتله وإنما فيه أنه لا يبدأ بقتل غيره وإن كان التأويل هو الثاني فهو منسوخ لا محالة وجائز أن يكون نسخه بشريعة بعض الأنبياء المتقدمة وجائز أن يكون نسخه بشريعة نبينا ﷺ والذي يدل على أن هذا الحكم غير ثابت في شريعة النبي ﷺ وأن الواجب على من قصده إنسان بالقتل أن عليه قتله إذا أمكنه وأنه لا يسعه ترك قتله مع الإمكان قوله تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] فأمر الله بقتال الفئة الباغية ولا بغي أشد من قصد إنسان بالقتل بغير استحقاق فاقتضت الآية قتل من قصد قتل غيره بغير حق وقال تعالى [ولكم في القصاص حيوة] فأخبر أن في إيجابه القصاص حياة لنا لأن القاصد لغيره بالقتل متى علم أنه يقتص منه كف عن قتله وهذا المعنى موجود في حال قصده لقتل غيره لأن في قتله إحياء لمن لا يستحق القتل وقال الله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] فأمر بالقتال لنفي الفتنة ومن الفتنة قصده قتل الناس بغير حق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا حسين بن حريث قال حدثنا الفضل بن موسى عن معمر عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من شهر سيفه ثم وضعه فدمه هدر وقد روى عن النبي ﷺ في أخبار مستفيضة من قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد وروى عبد الله بن الحسين عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال من أريد ماله فقاتل فقتل فهو شهيد فأخبر ﷺ أن الدافع عن نفسه وأهله وماله شهيد ولا يكون مقتولا دون ماله إلا وقد قاتل دونه ويدل عليه قول النبي ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان فأمر بتغيير المنكر

باليد وإذا لم يمكن تغييره إلا بقتله فعليه أن يقتله بمقتضى ظاهر قول النبي ﷺ ولا نعلم خلافا أن رجلا لو شهر سيفه على رجل ليقتله بغير حق أن على المسلمين قتله فكذلك جائز للمقصود بالقتل قتله وقد قتل علي بن أبي طالب الخوارج حين قصدوا قتل الناس وأصحاب النبي ﷺ معه موافقون عليه وقد روي عن النبي ﷺ آثار في وجوب قتلهم منها حديث أبي سعيد الخدري وأنس أن رسول الله ﷺ قال سيكون في أمتي اختلاف وفرقة فيهم قوم يحسنون القول ويسيئون العمل يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية طوبى لمن قتلهم أو قتلوه في آثار كثيرة مشهورة وقد تلقتها السلف بالقبول واستعملتها في وجوب قتلهم وقتالهم وروى أبو بكر بن عياش قال حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن قابوس بن أبي المخارق عن أبيه قال قال رجل يا رسول الله الرجل يأتيني يريد مالي قال ذكره الله قال فإن لم يذكر قال استعن عليه من حولك من المسلمين قال فإن لم يكن حولي منهم قال فاستعن عليه السلطان قال فإن نأى عني السلطان قال قاتل دون مالك حتى تمنع مالك أو تكون شهيداً في الآخرة وذهب قوم من الحشوية إلى أن على من قصده إنسان بالقتل أن لا يقاتله ولا يدفعه عن نفسه حتى يقتله وتأولوا فيه هذه الآية وقد بينا أنه ليس في الآية دلالة على أنه كف يده عن قتله حين قصده بالقتل وإنما الآية تدل على أنه لا يبدأ بالقتل على ما روي عن ابن عباس ولو ثبت حكم الآية على ما ادعوه لكان منسوخا بما ذكرنا من القرآن والسنة واتفاق المسلمين على أن على سائر الناس دفعهم عنه وإن أتى على نفسه وتأولت هذه الطائفة التي ذكرنا قولها أحاديث رويت عن النبي ﷺ منها حديث أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال إنه أراد قتل صاحبه وروى علي بن زيد بن جدعان عن الحسن عن سعد بن مالك قال قال رسول الله ﷺ إن استطعت أن تكون عبد الله المقتول فافعل ولا تقتل أحداً من أهل القبلة وروى الحسن عن الأحنف بن قيس قال سمعت أبا بكر يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قلت يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه وروى معمر عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ إن ابني آدم ضربا لهذه الأمة مثلا فخذوا بالخير منهما وروى معمر

عن أبي عمران الجونى عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال قال رسول الله ﷺ كيف بك يا أبا ذر إذا كان بالمدينة قتل قال قلت ألبس سلاحى قال شاركت القوم إذ قال قلت فكيف أصنع يا رسول الله قال إن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ناحية ثوبك على وجهك يبؤ بإثمك وإثمه فاحتجوا بهذه الآثار ولا دلالة لهم فيها فأما قول النبي ﷺ إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار فإنما أراد بذلك إذا قصد كل واحد منهما صاحبه ظلما على نحو ما يفعله أصحاب العصبية والفتنة وأما قوله ﷺ إن استطعت أن تكون عبد الله المقتول فافعل ولا تقتل أحداً من أهل القبلة فإنما عنى به ترك القتال فى الفتنة وكف اليد عن الشبهة فأما قتل من استحق القتل فمعلوم أن النبي ﷺ لم ينفه بذلك وأما قوله ﷺ كن كخير ابنى آدم فإنما عنى به أن لا يبدأ بالقتل وأما دفع القاتل عن نفسه فلم يمنعه فإن احتجوا بما روى عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس فلا يجوز قتله قيل أن يقتل بقضية نفى النبي ﷺ قتل المسلم إلا بإحدى ما ذكر وهذا لم يقتل بعد فلا يستحق القتل قيل له هذا القاصد لقتل غيره ظلماً داخل فى هذا الخبر لأنه أراد قتل غيره فإنما قتلناه بنفس من قصد لقتله لئلا يقتله فأحيينا نفس المقصود بقتلنا إياه ولو كان الأمر فى ذلك على ماذهبت إليه هذه الطائفة من حظر قتل من قصد قتل غيره ظلماً والإمساك عنه حتى يقتل من يريد قتله لوجب مثله فى سائر المحظورات إذا أراد الفاجر ارتكابها من الزنا وأخذ المال أن نمسك عنه حتى يفعلها فيكون فى ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واستيلاء الفجار وغلبة الفساق والظلمة ومحو آثار الشريعة وما علم مقالة أعظم ضرراً على الإسلام والمسلمين من هذه المقالة ولعمرى إنها أدت إلى غلبة الفساق على أمور المسلمين واستيلائهم على بلدانهم حتى تحكموا فيها بغير حكم الله وقد جر ذلك ذهاب الثغور وغلبة العدو حين ركن الناس إلى هذه المقالة فى ترك قتال الفئة الباغية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإنكار على الولاة والجوار والله المستعان ويدل على صحة قول الجمهور فى ذلك وأن القاصد لقتل غيره ظلماً يستحق القتل وأن على الناس كلهم أن يقتلوه قوله تعالى [من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] فكان فى

مضمون الآية إباحة قتل المفسد في الأرض ومن أعظم الفساد قصد قتل النفس المحرمة فثبت بذلك أن القاصد لقتل غيره ظلماً مستحق للقتل مبيح لدمه قال أبو بكر ذكر ابن رستم عن محمد عن أبي حنيفة أنه قال في اللص ينقب البيوت يسعك قتله لقوله ﷺ من قتل دون ماله فهو شهيد ولا يكون شهيداً إلا هو مأمور بالقتال إن أمكنه فقد تضمن ذلك إيجاب قتله إذا قدر عليه وقال أيضاً في رجل يريد قلع سنك قال فلك أن تقتله إذا كنت في موضع لا يعينك الناس عليه قال أبو بكر وذلك لأن قلع السن أعظم من أخذ المال فإذا جاز قتله لحفظ ماله فهو أولى بجواز القتل من أجلها قوله تعالى [إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك] فإنه روى عن ابن عباس وابن مسعود والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك إثم قتلي وإثمك الذي كان منك قبل قتلي وقال غيرهم إثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك والمراد إني أريد أن تبوء بعقاب إثمي وإثمك لأنه لا يجوز أن يكون مراده حقيقة الإثم إذ غير جائز لأحد إرادة معصية الله من نفسه ولا من غيره كما لا يجوز أن يأمره بها ومعنى تبوء ترجع يقال باء إذا رجع إلى المباءة وهي المنزلة وباؤا بغضب الله رجعوا والبواء الرجوع بالقود وهم في هذا الأمر بواء أي سواء لأنهم يرجعون فيه إلى معنى واحد قوله تعالى [فطوعت له نفسه قتل أخيه] قال مجاهد شجعته نفسه على قتل أخيه وقال قتادة زينت له نفسه قتل أخيه وقيل ساعدته نفسه على قتل أخيه والمعنى في جميع ذلك أنه فعله طوعاً من نفسه غير متكره له ويقال إن العرب تقول طاع لهذه الظبية أصول الشجر وطاع فلان كذا أي أتاه طوعاً ويقال انطاع بمعنى انقاد ويقال طوعت له نفسه ولا يقال أطاعته نفسه على هذا المعنى لأن قولهم أطاع يقتضي قصد أمنه لموافقة معنى الأمر وذلك غير موجود في نفسه وليس كذلك الطوع لأنه لا يقتضي أمراً ولا يجوز أن يكون آمر لنفسه ولا ناهياً لها إذ كان موضوع الأمر والنهي ممن هو أعلى لمن دونه وقد يجوز أن يوصف بفعل يتناوله ولا يتعدى إلى غيره كقولك حرك غيره وقتل نفسه كما يقال حرك غيره وقتل غيره قوله تعالى [فأصبح من الخاسرين] يعني خسر نفسه بإهلاكه إياها لقوله تعالى [إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة] ولا دلالة في قوله [فأصبح من الخاسرين] على أن القتل كان ليلا وإنما المراد به وقت مبهم جائز أن يكون ليلا وجائز أن يكون نهاراً وهو كقول الشاعر :

أصبحت عاذلتي معتلة

وليس المراد النهار دون الليل وكقول الآخر :

بكرت على عواذلي يلحينني والومهنه

ولم يرد بذلك أول النهار دون آخره . وهذا عادة العرب فى إطلاق مثله والمراد به الوقت المبهم .

باب دفن الموتى

قال الله تعالى [فبعث الله غراباً يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سوأة أخيه] قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد والسدى وقتادة والضحاك لم يدر كيف يصنع به حتى رأى غراباً جاء يدفن غراباً ميتاً وفى هذا دليل على فساد ما روى عن الحسن أنهما رجلان من بنى إسرائيل لأنه لو كان كذلك لكان قد عرف الدفن بجريان العادة فيه قبل ذلك وهو الأصل فى سنة دفن الموتى وقال تعالى [ثم أماته فأقبره] وقال تعالى [ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياءاً وأمواتاً] وقيل فى معنى [سوأة أخيه] وجهان أحدهما جيفة أخيه لأنه لو تركه حتى ينتن لقيل لجيفة سوأة والثانى عورة أخيه وجائز أن يريد الأمرين جميعاً لاحتمالها وأصل السوأة التكره ومنه ساءه يسوءه سوءاً إذا أتاه بما يتكرهه وقص الله علينا قصته لنعتبر بها ونتجنب قبيح ما فعله القاتل منهما وروى عن الحسن عن النبى ﷺ أن الله ضرب لكم ابنى آدم مثلا فخذوا من خيرهما ودعوا شرهما ، وقال الله تعالى [فأصبح من النادمين] قيل إنه ندم على القتل على غير جهة القربة إلى الله تعالى منه وخوف عقابه وإنما كان ندمه من حيث لم ينتفع بما فعل وناله ضرر بسببه من قبل أبيه وأمه ولو ندم على الوجه المأمور به لقبل الله توبته وغفر ذنوبه قوله تعالى [من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل] الآية فيه إبانة عن المعنى الذى من أجله كتب على بنى إسرائيل ما ذكر فى الآية وهو لئلا يقتل بعضهم بعضاً فدل ذلك على أن النصوص قد ترد مضمنة بمعان يجب اعتبارها فى أغيارها فى إثبات الأحكام وفيه دليل على إثبات القياس ووجوب اعتبار المعانى التى علق بها الأحكام وجعلت عللا وأعلاماً لها وقوله تعالى [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض] يدل على أن من قتل نفساً بنفس فلا لوم عليه وعلى أن من قتل

نفساً بغير نفس فهو مستحق للقتل ويدل أيضاً على أن الفساد فى الأرض معنى يستحق به القتل . وقوله تعالى [فكأنما قتل الناس جميعاً] قد قيل فيه وجوه أحدها تعظيم الوزر والثانى أن عليه مثل مأثم كل قاتل من الناس لأنه سن القتل وسهله لغيره فكان كالمشارك له فيه وروى عن النبى ﷺ أنه قال مامن قاتل ظلماً إلا وعلى ابن آدم كفل من الإثم لأنه سن القتل وقال النبى ﷺ من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة والثالث أن على الناس كلهم معونة ولى المقتول حتى يقيدوه منه فيكونون كلهم خصومة فى ذلك حتى يقاد منه كأنه قتل أولياءهم جميعاً وهذا يدل على وجوب القود على الجماعة إذا قتلت واحداً إذ كانوا بمنزلة من قتل الناس جميعاً وقوله تعالى [ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً] قال مجاهد من أحياها نجاها من الهلاك وقال الحسن إذا عفا عن دمها وقد وجب القود وقال غيرهم من أهل العلم زجر عن قتلها بما فيه حياتها قال أبو بكر يحتمل أن يريد بإحيائها معونة الولى على قتل القاتل واستيفاء القصاص منه حياة كما قال تعالى [ولكم فى القصاص حياة] ويحتمل أن يريد بإحيائها أن يقتل القاصد لقتل غيره ظلماً فيكون محيياً لهذا المقصود بالقتل ويكون كمن أحيا الناس جميعاً لأن ذلك يردع القاصدين إلى قتل غيرهم عن مثله فيكون فى ذلك حياة لسائر الناس من القاصدين للقتل والمقصودين به فقد تضمنت هذه الآية ضروباً من الدلائل على الأحكام منها دلالتها على ورود الأحكام مضمنة بمعان يجب اعتبارها بوجودها وهذا يدل على صحة القول بالقياس والثانى إباحة قتل النفس بالنفس والثالث أن من قتل نفساً فهو مستحق للقتل والرابع من قصد قتل مسلم ظلماً فهو مستحق القتل لأن قوله تعالى [من قتل نفساً بغير نفس] كما دل على وجوب قتل النفس بالنفس فهو يدل على وجوب قتله إذا قصد قتل غيره إذ هو مقتول بنفس بإرادة إتلافها والخامس الفساد فى الأرض يستحق به القتل والسادس احتمال قوله تعالى [فكأنما قتل الناس جميعاً] أن عليه مأثم كل قاتل بعده لأنه سن القتل وسهله لغيره والسابع أن على الناس كلهم معونة ولى المقتول حتى يقيدوه منه والثامن دلالتها على وجوب قتل الجماعة إذا قتلوا واحداً والتاسع قوله تعالى [فكأنما أحيا الناس جميعاً] على معونة الولى على قتل القاتل والعاشر دلالته أيضاً على قتل من قصد قتل غيره ظلماً والله أعلم بالصواب .

باب حد المحاربين

قال الله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً] الآية قال أبو بكر قوله تعالى [يحاربون الله] هو مجاز ليس بحقيقة لأن الله يستحيل أن يحارب وهو يحتمل وجهين أحدهما أنه سمى الذين يخرجون ممتنعين مجاهرين بإظهار السلاح وقطع الطريق محاربين لما كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس ومانعه فسموا محاربين تشبيهاً لهم بالمحاربين من الناس كما قال تعالى [ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله] وقوله [إن الذين يحادون الله ورسوله] ومعنى المشاقة أن يصير كل واحد منهما فى شق يباين صاحبه ومعنى المحادة أن يصير كل واحد منهما فى حد على وجه المفارقة وذلك يستحيل على الله تعالى إذ ليس بذى مكان فيشاق أو يحاد أو تجوز عليه المباينة والمفارقة ولكنه تشبيه بالمعادين إذ صار كل واحد منهما فى شق وناحية على وجه المباينة وذلك منه على وجه المبالغة فى إظهار المخالفة والمباينة فكذلك قوله تعالى [يحاربون الله] يحتمل أن يكونوا سموا بذلك تشبيهاً بمظهرى الخلاف على غيرهم ومحاربتهم إياهم من الناس وخصت هذه الفرقة بهذه السمة لخروجها ممتنعة بأنفسها لمخالفة أمر الله تعالى وانتهاك الحريم وإظهار السلاح ولم يسم بذلك كل عاص لله تعالى إذ ليس بهذه المنزلة فى الامتناع وإظهار المغالبة فى أخذ الأموال وقطع الطريق ويحتمل أن يريد الذين يحاربون أولياء الله ورسوله كما قال تعالى [إن الذين يؤذون الله] والمعنى يؤذون أولياء الله ويدل على ذلك أنهم لو حاربوا رسول الله لكانوا مرتدين بإظهار محاربة رسول الله ﷺ وقد يصح إطلاق لفظ المحاربة لله ولرسوله على من عظمت جريرته بالمجاهرة بالمعصية وإن كان من أهل الملة والدليل عليه ما روى زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب رأى معاذاً يبكى فقال ما يبكيك قال سمعت رسول الله ﷺ يقول اليسير من الربا شرك ومن عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فأطلق عليه اسم المحاربة ولم يذكر الردة ومن حارب مسلماً على أخذ ماله فهو معاد لأولياء الله تعالى بذلك وروى أسباط عن السدى عن صبيح مولى أم سلمة عن زيد بن أرقم أن النبى ﷺ قال لعلى وفاطمة والحسن والحسين أنا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم فاستحق من حاربهم اسم المحارب لله ولرسوله وإن لم يكن مشركا فثبت بما ذكرنا أن قاطع الطريق يقع عليه اسم المحارب لله عز وجل ولرسوله

ويدل عليه أيضاً ما روى أشعث عن الشعبي عن سعد بن قيس أن حارثة بن بدر حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً وتاب من قبل أن يقدر عليه فكتب علي رضي الله عنه إلى عامله بالبصرة أن حارثة بن بدر حارب الله ورسوله وتاب من قبل أن نقدر عليه فلا تعرضن إلا بخير فأطلق عليه اسم المحارب لله ورسوله ولم يرتد وإنما قطع الطريق فهذه الأخبار وما ذكرنا من معنى الآية دليل على أن هذا الاسم يلحق قطاع الطريق وإن لم يكونوا كفاراً ولا مشركين مع أنه لا خلاف بين السلف والخلف من فقهاء الأمصار أن هذا الحكم غير مخصوص بأهل الردة وأنه فيمن قطع الطريق وإن كان من أهل الملة وحكي عن بعض المتأخرين ممن لا يعتد به أن ذلك مخصوص بالمرتدين وهو قول ساقط مردود مخالف للآية وإجماع السلف والخلف ويدل على أن المراد به قطع الطريق من أهل الملة قوله تعالى [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] ومعلوم أن المرتدين لا يختلف حكمهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما تسقطها عنهم قبل القدرة وقد فرق الله بين توبتهم قبل القدرة أو بعدها وأيضاً فإن الإسلام لا يسقط الحد عمن وجب عليه فعلمنا أن المراد قطاع الطريق من أهل الملة وأن توبتهم من الفعل قبل القدرة عليهم هي المسقطة للحد عنهم وأيضاً فإن المرتد يستحق القتل بنفس الردة دون المحاربة والمذكور في الآية من استحق القتل بالمحاربة فعلمنا أنه لم يرد المرتد وأيضاً ذكر فيه نفي من لم يتب قبل القدرة عليه والمرتد لا ينفى فعلمنا أن حكم الآية جار في أهل الملة وأيضاً فإنه لا خلاف أن أحداً لا يستحق قطع اليد والرجل بالكفر وأن الأسير من أهل الردة متى حصل في أيدينا عرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا قتل ولا تقطع يده ولا رجله وأيضاً فإن الآية أوجبت قطع يد المحارب ورجله ولم توجب منه شيئاً آخر ومعلوم أن المرتد لا يجوز أن تقطع يده ورجله ويخلى سبيله بل يقتل إن لم يسلم والله تعالى قد أوجب الاقتصار بهم في حال على قطع اليد والرجل دون غيره وأيضاً ليس من حكم المرتدين الصلب فعلمنا أن الآية في غير أهل الردة ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وقال في المحاربين [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] فشرط في زوال الحد عن المحاربين وجود التوبة منهم قبل القدرة عليهم وأسقط عقوبة الكفر بالتوبة قبل القدرة وبعدها فلما علم أنه لم يرد

بالمحاربين أهل الردة فهذه الوجوه التي ذكرناها كلها دالة على بطلان قول من ادعى
خصوص الآية في المرتدين فإن قال قائل قد روى قتادة وعبد العزيز بن صهيب وغيرهما
عن أنس قال قدم على النبي ﷺ أناس من عرينة فقال لهم رسول الله ﷺ لو خرجتم إلى
ذودنا فشربتم من ألبانها وأبوالها ففعلوا فلما صحوا قاموا إلى راعي رسول الله ﷺ فقتلوه
ورجعوا كفارا واستاقوا ذود رسول الله ﷺ فأرسل في طلبهم فأتي بهم فقطع أيديهم
وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا * قيل له إن خبر العرنيين مختلف
فيه فذكر بعضهم عن أنس نحو ما ذكرنا وزاد فيه أنه كان سبب نزول الآية وروى
الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنها نزلت في أصحاب أبي برزة الأسلمي وكان موادعا
للنبي ﷺ فقطعوا الطريق على قوم جاؤا يريدون الإسلام فنزلت فيهم وروى عكرمة
عن ابن عباس أنها نزلت في المشركين فلم يذكر مثل قصة العرنيين وروى عن ابن عمر
أنها نزلت في العرنيين ولم يذكر ردة ولا يخلو نزول الآية من أن يكون في شأن العرنيين
أو الموادعين فإن كان نزولها في العرنيين وأنهم ارتدوا فإن نزولها في شأنهم لا يوجب
الاقتصار بها عليهم لأنه لا حكم للسبب عندنا وإنما الحكم عندنا لعموم اللفظ إلا أن
تقوم الدلالة على الاقتصار به على السبب وأيضاً فإن من ذكر نزولها في شأن العرنيين
فإنه ما ذكر أن النبي ﷺ بعد نزول الآية شيئاً وإنما تركهم في الحرة حتى ماتوا ويستحيل
نزول الآية في الأمر بقطع من قد قطع وقتل من قد قتل لأن ذلك غير ممكن فعلمنا أنهم
غير مرادين بحكم الآية ولأن الآية عامة في سائر من يتناوله الاسم غير مقصور الحكم
على المرتدين وقد روى همام عن قتادة عن ابن سيرين قال كان أمر العرنيين قبل أن تنزل
الحدود فأخبر أنه كان قبل نزول الآية ويدل عليه أن النبي ﷺ سمل أعينهم وذلك
منسوخ بنهي النبي ﷺ عن المثلة وأيضاً لما كان نزول الآية بعد قصة العرنيين واقتصر
فيها على ما ذكر ولم يذكر سمل الأعين فصار سمل الأعين منسوخاً بالآية لأنه لو كان حداً
معه لذكره وهو مثل ما روى في خبر عبادة في البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والثيب بالثيب الجلد والرجم ثم أنزل الله تعالى [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة] فصار الحد هو ما في الآية دون غيره وصار النفي منسوخاً بها ومما يدل على أن
الآية لم تنزل في العرنيين وأنها نزلت بعدهم أن فيها ذكر القتل والصلب وليس فيها ذكر

سمل الأعين وغير جائز أن تكون الآية نزلت قبل إجراء الحكم عليهم وأن يكونوا مرادين بها لأنه لو كان كذلك لأجرى النبي ﷺ حكمها عليهم فلما لم يصلبوا وسملهم دل على أن حكم الآية لم يكن ثابتاً حينئذ فثبت بذلك أن حكم الآية غير مقصور على المرتدين وأنه عام في سائر المحاربين .

ذكر الاختلاف في ذلك

واختلف السلف وفقهاء الأمصار في حكم الآية من وجوه أنا ذاكرها بعد اتفاقهم على أن حكم الآية جار في أهل الملة إذا قطعوا الطريق فروى الحجاج بن أرطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس في قوله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً] الآية قال إذا حارب الرجل فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف وقتل وصلب فإن قتل ولم يأخذ المال قتل وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وإذا لم يقتل ولم يأخذ المال نفى وروى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الرجل يقطع الطريق ويأخذ المال ويقتل إن الإمام فيه بالخيار إن شاء قطع يده ورجله من خلاف وقتله وصلبه وإن شاء صلبه ولم يقطع يده ولا رجله وإن شاء قتله ولم يصلبه فإن أخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وإن لم يأخذ مالا ولم يقتل عزر ونفى من الأرض ونفيه حبسه وفي رواية أخرى أوجع عقوبة وحبس حتى يحدث خيراً وهو قول الحسن رواية وسعيد بن جبير وحماد وقتادة وعطاء الخراساني فهذا قول السلف الذين جعلوا حكم الآية على الترتيب وقال الآخرون الإمام مخير فيهم إذا خرجوا يجرى عليهم أي هذه الأحكام شاء وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا وممن قال ذلك سعيد بن المسيب ومجاهد والحسن رواية وعطاء بن أبي رباح وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد إذا قتل المحاربون ولم يعدوا ذلك قتلوا وإن أخذوا المال ولم يعدوا ذلك قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف لاخلاف بين أصحابنا في ذلك فإن قتلوا وأخذوا المال فإن أبا حنيفة قال للإمام أربع خيارات إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم وقتلهم وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم وصلبهم وإن شاء صلبهم وإن شاء قتلهم وترك القطع وقال أبو يوسف ومحمد إذا قتلوا وأخذوا المال فإنهم يصلبون ويقتلون ولا يقطعون وروى عن أبي يوسف في الإملاء أنه قال إن شاء قطع يده ورجله وصلبه فأما

الصلب فلا أعفيه منه ، وقال الشافعي فى قطاع الطريق إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا إذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف وإذا خافوا السبيل نفوا وإذا هربوا طلبوا حتى يؤخذوا فيقام عليهم الحدود إلا من تاب قبل أن نقدر عليه سقط عنه الحد ولا يسقط حقوق الآدميين ويحتمل أن يسقط كل حق لله تعالى بالتوبة ويقطع من أخذ ربع دينار فصاعداً ، وقال مالك إذا أخذ المحارب المخيف للسبيل فإن الإمام مخير فى إقامة أى الحدود التى أمر الله تعالى بها قتل المحارب أو لم يقتل أخذ مالا أو لم يأخذ الإمام مخير فى ذلك إن شاء قتله وإن شاء قطعه خلافاً وإن شاء نفاه ونفيه حبسه حتى يظهر توبة فإن لم يقدر على المحارب حتى يأتيه تائباً وضع عنه حد المحاربة القتل والقطع والنفى وأخذ بحقوق الناس ، وقال الليث ابن سعد الذى يقتل ويأخذ المال يصلب فيطعن بالحربة حتى يموت والذى يقتل فإنه يقتل بالسيف وقال أبو الزناد فى المحاربين ما يصنع الوالى فيهم فهو صواب من قتل أو صلب أو قطع أو نفى ،

قال أبو بكر الدليل على أن حكم الآية على الترتيب الذى ذكرنا قول النبي ﷺ لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزناً بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس فنفى ﷺ قتل من خرج عن هذه الوجوه الثلاثة ولم يخصص فيه قاطع الطريق فانتفى بذلك قتل من لم يقتل من قطاع الطريق وإذا انتفى قتل من لم يقطع وجب قطع يده ورجله إذا أخذ المال وهذا لا خلاف فيه ، فإن قيل روى إبراهيم بن طهمان عن عبد العزيز بن رفيع عن عبيد بن عمير عن عائشة عن النبي ﷺ لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان ورجل قتل رجلا فقتل به ورجل خرج محاربا لله ولرسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض ، قيل له قد روى هذا الحديث من وجوه صحاح ولم يذكر فيه قتل المحارب ورواه عثمان وعبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ ولم يذكر فيه قتل المحارب والصحيح منها مالم يذكر ذلك فيه لأن المرتد لا محالة مستحق للقتل بالاتفاق وهو أحد الثلاثة المذكورين فى خبرهؤلاء فلم يبق من الثلاثة غيرهم ويكون المحارب إذا لم يقتل خارجا منهم وإن صح ذكر المحارب فيه فالمعنى فيه إذا قتل حتى يكون موافقاً للأخبار الأخر وتكون فائدته جواز قتله على وجه الصلب ، فإن قيل فقد ذكر فيه أو

ينفي من الأرض قيل له لا يمتنع أن يكون مبتدأ قد أضمر فيه إن لم يقتل فإن قيل فقد يقتل الباغي وإن لم يقتل وهو خارج عن الثلاثة المذكورين في الخبر قيل له ظاهر الخبر ينفي قتله وإنما قتلناه بدلالة الاتفاق وبقي حكم الخبر في نفي قتل المحارب إلا أن يقتل على العموم وأيضاً فإن الخبر إنما ورد فيمن استحق القتل بفعل سبق منه واستقر حكمه عليه كالزاني المحصن والمرتد والقاتل والباغي لا يستحق القتل على هذا الوجه وإنما يقتل على وجه الدفع ألا ترى أنه لو قعد في بيته ولم يقتل وإن كان معتقداً لمقالة أهل البغي فثبت بما وصفنا أن حكم الآية على الترتيب على الوجه الذي بينا لا على التخيير ويدل على أن في الآية ضميراً ولا تخيير فيها اتفاق الجميع على أنهم لو أخذوا المال ولم يقتلوا لم يجز للإمام أن ينفيه ويترك قطع يده ورجله وكذلك لو قتلوا وأخذوا المال لم يجز الإمام أن ينفيه من القتل أو الصلب ولو كان الأمر على ما قال القائلون بالتخيير لكان التخيير ثابتاً فيها إذا أخذوا المال وقتلوا أو أخذوا المال ولم يقتلوا فلما كان ذلك على ما وصفنا ثبت أن في الآية ضميراً وهو أن يقتلوا إن قتلوا أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال ولم يقتلوا أو ينفوا من الأرض إن خرجوا ولم يفعلوا شيئاً من ذلك حتى ظفر بهم ، واحتج القائلون بالتخيير بظاهر الآية وبقوله تعالى [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] فدل على أن الفساد في الأرض بخروجهم وامتناعهم وإخافتهم السبيل وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا وليس ماذكروه بموجب للتخيير مع قيام الدلالة على ضمير الآية وتعلق الحكم به دون مقتضى ظاهرها وهو ماقدمنا من أنها لو كانت موجبة للتخيير ولم يكن فيها ضمير لكان الخيار باقياً إذا قتلوا وأخذوا المال في العدول عن قتلهم وقطعهم إلى نفيهم فلما ثبت أنه غير جائز العدول عن القتل والقطع في هذه الحال صح أن معناها أن يقتلوا إن قتلوا أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال ، فإن قال قائل إنما أوجب قتلهم إذا قتلوا وقطعهم إذا أخذوا المال ولم يجز العدول عنه إلى النفي لأن القتل على الانفراد يستحق به القتل وإن لم يكن محاربا وأخذ المال يستحق به القطع إذا كان سارقا فلذلك لم يجز في هذه الحال العدول إلى النفي وترك القتل أو القطع ، قيل له قتل المحارب في هذه الحال وقطعه حد ليس على وجه

القود ألا ترى أن عفو الأولياء غير جائز فيه فثبت أنه إنما يستحق ذلك على وجه الحد لأنه قتل على وجه المحاربة ووجب قطعه لأخذه المال على وجه المحاربة فإذا لم يقتل ولم يأخذ مالا لم يجز أن يقتل ولا يقطع لأنه لو كان القتل واجباً حداً لما جاز العدول عنه إلى النفى وكذلك القطع كما أنهم إذا قتلوا وأخذوا المال لم يجز العدول عن القتل أو القطع إلى النفى إذ كان وجوب ذلك على وجه الحد وفى ذلك دليل على أن المحارب لا يستحق القتل إلا إذا قتل ولا القطع إلا إذا أخذ المال ويصلح أن يكون ذلك دليلا مبتدأ لأن القتل إذا وجب حداً لم يجز العدول عنه إلى غيره وكذلك القطع كالزانى والسارق فلما جاز للإمام أن يعدل عن قتل المحارب الذى لم يقتل إلى النفى علمنا أنه غير مستحق للقتل بنفس الخروج وكما لو قتل لم يجز أن يعفو عن قتله فلو كان يستحق القتل بنفس المحاربة لما جاز أن يعدل عنه كما لم يجز أن يعدل عنه إذا قتل . وأما قوله تعالى [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض] وتسويته بين قتل النفس بغير النفس وبين الفساد فى الأرض فإنما المراد الفساد فى الأرض الذى يكون معه قتل أو قتله فى حال إظهار الفساد فيقتل على وجه الدفع ونحن قد نقتل المحارب الذى لم يقتل على وجه الدفع وإنما الكلام فيمن صار فى يد الإمام قبل أن يتوب هل يجوز أن يقتله إذا لم يقتل فأما على وجه الدفع فلا خلاف فيه فجائز أن يكون المراد من قوله تعالى [أو فساد فى الأرض] على هذا الوجه لأن الفساد فى الأرض لو كان يستحق به القتل لما جاز العدول عنه إلى النفى فلما جاز عند الجميع نفيه دل على أنه غير مستحق للقتل فصح بما وصفنا قول من قال بإيجاب ترتيب حكم الآية على الوجه الذى ذكرنا وأيضاً فإن الوصول إلى القتل لا يستحق بأخذ المال ولا القصد له ومعلوم أن المحاربين إنما خرجوا لأخذ المال فإن كان القتل غير مستحق لأخذ المال فى الأصول فالقصد لأخذه أولى أن لا يستحق به القتل على وجه الحد فإذا خرج المحاربون وقتلوا قتلوا حداً لأجل القتل وليس قتلهم هذا لأن القتل يستحق به القتل فى الأصول إلا أنه لما قتله على جهة إظهار الفساد فى الأرض تأكد حكمه بأن أوجب قتله حداً على أنه حق لله تعالى لا يجوز فيه عفو الأولياء فإن أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف لما فى الآية من ذكر ذلك وقطع اليد والرجل يستحق بأخذ المال فى الأصول ألا ترى أن السارق تقطع يده فإن

عاد فسرق قطعت رجله إلا أنه غلظت عقوبته حين كان أخذه للمال على وجه الفساد فى الأرض فإن قتل وأخذ فالإمام فيه بالخيار على ما ذكرنا من اختلاف أصحابنا فيه فكان عند أبى حنيفة له أن يجمع عليه قطع اليد والرجل والصلب والقتل وأخذ المال على وجه المحاربة صار جميع ذلك حداً واحداً ألا ترى أن القتل فى هذا الموضع مستحق على وجه الحد كالقطع وأن عفو الأولياء فيه لا يجوز فدل ذلك على أنهما جميعاً حد واحد فلذلك كان للإمام أن يجمعهما جميعاً وله أن يقتلهم فيدخل فيه قطع اليد والرجل وذلك لأنه لم يؤخذ على الإمام الترتيب فى البداءة ببعض ذلك دون بعض فله أن يبدأ بالقتل أو بالقطع فإن قال قائل هلا قتلته وأسقطت القطع كمن سرق وقتل أنه يقتل ولا يقطع قيل له ما بيناه من أن جميع ذلك حد واحد مستحق بسبب واحد وهو القتل وأخذ المال على وجه المحاربة وأما السرقة والقتل فكل واحد منهما مستحق بسبب غير السبب الذي به استحق الآخر وقد أمرنا بدرء الحدود ما استطعنا فلذلك بدأنا بالقتل لندرأ أحد الحدين وليس فى مسئلتنا درء أحد الحدين وإنما هو حد واحد فلم يلزمنا إسقاط بعضه وإيجاب بعض وهو مخير أيضاً بين أن يقتله صلباً وبين الاقتصار على القتل دون الصلب لقوله تعالى [أن يقتلوا أو يصلبوا] وذكر أبو جعفر الطحاوى أن الصلب المذكور فى آية المحارب هو الصلب بعد القتل فى قول أبى حنيفة وكان أبو الحسن الكرخى يحكى عن أبى يوسف أنه يصلب ثم يقتل يبعج بطنه برمح أو غيره فيقتل وقال أبو الحسن هذا هو الصحيح وصلبه بعد القتل لا معنى له لأن الصلب عقوبة وذلك يستحيل فى الميت فقيل له لم لا يجوز أن يصلب بعد القتل ردعاً لغيره فقال لأن الصلب إذا كان موضوعه للتعذيب والعقوبة لم يجز إيقاعه إلا على الوجه الموضوع فى الشريعة ، فإن قال قائل إذا كان الله تعالى إنما أوجب القتل أو الصلب على وجه التخيير فكيف يجوز جمعهما عليه ، قيل له أراد قتلا على غير وجه الصلب إذا قتل ولم يأخذ المال وأراد قتلا على وجه الصلب إذا قتل وأخذ المال فغلظت العقوبة عليه فى صفة القتل لجمعه بين القتل وأخذ المال وروى مغيرة عن إبراهيم قال يترك المصلوب من المحاربين على الخشبة يوماً وقال يحيى بن آدم ثلاثة أيام ، واختلف فى النفى فقال أصحابنا هو حبسه حيث يرى الإمام وروى مثله عن إبراهيم وروى عن إبراهيم رواية أخرى وهو أن ينفيه طلبه وقال مالك ينفى إلى بلد آخر غير

البلد الذى يستحق فيه العقوبة فيحبس هناك وقال مجاهد وغيره هو أن يطلب الإمام الحد عليه حتى يخرج عن دار الإسلام * قال أبو بكر فأما من قال إنه ينفى عن كل بلد يدخل فهو إنما ينفيه عن البلد الذى هو فيه والإقامة فيه وهو حينئذ غير منفى من التصرف فى غيره فلا معنى لذلك ولا معنى أيضاً لحبسه فى بلد غير بلده إذ الحبس يستوى فى البلد الذى أصاب فيه وفى غيره فالصحيح إذا حبسه فى بلده وأيضاً فلا يخلو قوله تعالى [أو ينفوا من الأرض] من أن يكون المراد به نفيه من جميع الأرض وذلك محال لأنه لا يمكن نفيه من جميع الأرض إلا بأن يقتل ومعلوم أنه لم يرد بالنفى القتل لأنه قد ذكر فى الآية القتل مع النفى أو يكون مراده نفيه من الأرض التى خرج منها محارباً من غير حبسه لأنه معلوم أن المراد بما ذكره زجره عن إخافة السبيل وكف أذاه عن المسلمين وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مخلاً كانت معرته قائمة على المسلمين إذا كان تصرفه هناك كتصرفه فى غيره أو أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام وذلك ممتنع أيضاً لأنه لا يجوز نفى المسلم إلى دار الحرب لما فيه من تعريضه للردة ومصيره إلى أن يكون حربياً فثبت أن معنى النفى هو نفيه عن سائر الأرض إلا موضع حبسه الذى لا يمكنه فيه العيث والفساد وقوله تعالى [ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم] يدل على أن إقامة الحد عليه لا تكون كفارة لذنوبه لإخبار الله تعالى بوعيده فى الآخرة بعد إقامة الحد عليهم قوله تعالى [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] استثناء لمن تاب منهم من قبل القدرة عليهم وإخراج لهم من جملة من أوجب الله عليه الحد لأن الاستثناء إنما هو إخراج بعض ما انتظمته الجملة منها كقوله تعالى [إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته] فأخرج آل لوط من جملة المهلكين وأخرج المرأة بالاستثناء من جملة المنجين وكقوله تعالى [فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس] فكان إبليس خارجا من جملة الساجدين فكذلك لما استثناهم من جملة من أوجب عليهم الحد إذا تابوا قبل القدرة عليهم فقد نفى إيجاب الحد عليهم وقد أكد ذلك بقوله تعالى [فاعلموا أن الله غفور رحيم] كقوله تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] عقل بذلك سقوط عقوبات الدنيا والآخرة عنهم فإن قال قائل قد قال فى السرقة [فمن تاب من بعد ظلمه

وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم] ومع ذلك فليست توبة السارق مسقطة للحد عنه قيل له لأنه لم يستثنهم من جملة من أوجب عليهم الحد وإنما أخبر أن الله غفور رحيم لمن تاب منهم وفي آية المحاربين استثناء يوجب إخراجهم من مبتدأ مستغنياً بنفسه عن تضمينه بغيره وكل كلام اكتفى بنفسه لم نجعله مضمناً بغيره إلا بدلالة وقوله تعالى [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم] مفتقر في صحته إلى ما قبله فمن أجل ذلك كان مضمناً به * ومتى سقط الحد المذكور في الآية وجبت حقوق الآدميين من القتل والجراحات وضمان الأموال وإذا وجب الحد سقط ضمان حقوق الآدميين في المال والنفس والجراحات وذلك لأن وجوب الحد بهذا الفعل يسقط ما تعلق به من حق الآدمي كالسارق إذا سرق وقطع لم يضمن السرقة وكالزاني إذا وجب عليه الحد لم يلزمه المهر وكالقاتل إذا وجب عليه القود لم يلزمه ضمان المال كذلك المحاربون إذا وجب عليهم الحد سقطت حقوق الآدميين فإذا سقط الحد عن المحارب وجب ضمان ما تناوله من مال أو نفس كالسارق إذا درىء عنه الذي يكون به محارباً فقال أبو حنيفة من قطع الطريق في المصر ليلا أو نهاراً أو بين الحيرة والكوفة ليلا أو نهاراً فلا يكون قاطعاً للطريق إلا في الصحارى وحكى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف أن الأمصار وغيرها سواء وهم المحاربون يقام حدهم وروى عن أبي يوسف في اللصوص الذين يكبسون الناس ليلا في دورهم في المصر أنهم بمنزلة قطاع الطريق يجرى عليهم أحكامهم وحكى عن مالك أنه لا يكون محارباً حتى يقطع على ثلاثة أميال من القرية وذكر عنه أيضاً قال المحاربة أن يقاتلوا على طلب المال من غير نائرة ولم يفرق ههنا بين المصر وغيره وقال الشافعي قطاع الطريق الذين يعرضون بالسلاح للقوم حتى يغصبوهم المال والصحارى والمصر واحد وقال الثوري لا يكون محارباً بالكوفة حتى يكون خارجا منها * قال أبو بكر روى عن النبي ﷺ أنه قال لا قطع على خائن ولا مختلس فنفى ﷺ القطع عن المختلس والمختلس هو الذي يختلس الشيء وهو ممتنع فوجب بذلك اعتبار المنعة من المحاربين وأنهم متى كانوا في موضع لا يمكنهم أن يمتنعوا وقد يلحق من قصدوه الغوث من قبل المسلمين أن لا يكونوا محاربين وأن يكونوا بمنزلة المختلس والمنتهب كالرجل الواحد إذا فعل ذلك في المصر فيكون مختلساً غاصباً لا يجرى عليه أحكام قطاع الطريق وإذا كانت جماعة ممتنعة

فى الصحراء فهؤلاء يمكنهم أخذ أموال السابلة قبل أن يلحقهم الغوث فباينوا بذلك المختلس ومن ليس له امتناع فى أحكامهم ولو وجب أن يستوى حكم المصر وغيره لوجب استواء حكم الرجل الواحد والجماعة ومعلوم أن الرجل الواحد لا يكون محارباً فى المصر لعدم الامتناع منه فكذلك ينبغى أن يكون حكم الجماعة فى المصر لفقد الامتناع منهم على أهل المصر وأما إذا كانوا فى الصحراء فهم ممتنعون غير مقدور عليهم إلا بالطلب والقتال فلذلك اختلف حكمهم وحكم من فى المصر فإن قال قائل إن كان الاعتبار بما ذكرت فواجب أن يكون العشرة من اللصوص إذا اعترضوا قافلة فيها ألف رجل غير محاربين إذ قد يمكنهم الامتناع عليهم قيل له صاروا محاربين بالامتناع والخروج سواء قصدوا القافلة أو لم يقصدوها فلا يزول عنهم هذا الحكم بعد ذلك بكون القافلة ممتنعة منهم كما لا يزول بكون أهل الأمصار ممتنعين منهم وأجرى أبو يوسف على اللصوص فى المصر حكم المحاربين لامتناعهم والخروج على وجه المحاربة لأخذ المال فلا يختلف حكمهم بالمصر وغيره كما أن سائر ما يوجب الحد من الزنا والسرقة والقذف والقتل لا يختلف أحكام فاعليها بالمصر وغيره .

(فصل) واعتبر أصحابنا فى إيجاب قطع المحارب مقدار المال المأخوذ بأن يصيب كل واحد منهم عشرة دراهم واعتبر الشافعى ربع دينار كما اعتبره فى قطع السارق ولم يعتبره مالك لأنه يرى إجراء الحكم عليها بالخروج قبل أخذ المال .

(فصل) وقال أصحابنا إذا كان الذى ولى القتل وأخذ المال بعضهم كان حكم جميعهم حكم المحاربين يجرى الحكم عليهم وذلك لأن حكم المحاربة والمنعة لم يحصل إلا باجتماعهم جميعاً فلما كان السبب الذى تعلق به حكم المحاربة وهو المنعة حصل باجتماعهم جميعاً وجب أن لا يختلف حكم من ولى القتل منهم ومن كان عونا أو ظهيراً والدليل عليه أن الجيش إذا غنموا من أهل الحرب لم يختلف فيه حكم من ولى القتال منهم ومن كان منهم ردءاً وظهيراً ولذلك لم يختلف حكم من قتل بعصا أو بسيف إذ كان من لم يل القتال يجرى عليه الحكم .

باب قطع السارق

قال الله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) روى سفيان عن جابر عن

عامر قال قراءة عبد الله فاقطعوا أيديهما ، وروى ابن عوف عن إبراهيم فى قراءتنا فاقطعوا أيمانهما قال أبو بكر لم تختلف الأمة فى أن اليد المقطوعة بأول سرقة هى اليمين فعلمنا أن مراد الله تعالى بقوله [أيديهما] أيمانهما فظاهر اللفظ فى جمعه الأيدى من الاثنين يدل على أن المراد اليد الواحدة من كل واحد منهما كقوله تعالى [إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما] لما كان لكل واحد منهما قلب واحد أضافه إليهما بلفظ الجمع كذلك لما أضاف الأيدى إليهما بلفظ الجمع دل على أن المراد إحدى اليدين من كل واحد منهما وهى اليمنى ، وقد اختلف فى قطع اليسرى فى المرة الثالثة وفى قطع الرجل اليمنى فى الرابعة وسنذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى ولم تختلف الأمة فى خصوص هذه الآية لأن اسم السارق يقع على سارق الصلاة قال النبى ﷺ إن أسوأ الناس سرقة هو الذى يسرق صلاته قيل له يا رسول الله وكيف يسرق صلاته قال لا يتم ركوعها وسجودها ويقع على سارق اللسان روى ليث بن سعد قال حدثنا يزيد بن أبى حبيب عن أبى الخير مرثد بن عبد الله عن أبى رهم عن النبى ﷺ قال أسرق السارق الذى يسرق لسان الأمير فثبت بذلك أنه لم يرد كل سارق والسرقة اسم لغوى مفهوم المعنى عند أهل اللسان بنفس وروده غير محتاج إلى بيان وكذلك حكمه فى الشرع وإنما علق بهذا الاسم حكم القطع كالبيع والنكاح والإجارة وسائر الأمور المعقولة معانيها من اللغة قد علقت بها أحكام يجب اعتبار عمومها بوجود الاسم إلا ما قام دليل خصوصه فلو خلينا وظاهر قوله [السارق والسارقة] لوجب إجراء الحكم على الاسم إلا ما خصه الدليل إلا أنه قد ثبت عندنا أن الحكم متعلق بمعنى غير الاسم يجب اعتباره فى إيجابه وهو الحرز والمقدار فهو مجمل من جهة المقدار يحتاج إلى بيان من غيره فى إثباته فلا يصح من أجل ذلك اعتبار عمومه فى إيجاب القطع فى كل مقدار والدليل على إجماله وامتناع اعتبار عمومه ما حدثنا عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا عبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا وهيب عن أبى واقد قال حدثنى عامر بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ لا تقطع يد السارق إلا فى ثمن المجن وروى ابن لهيعة عن أبى النضر عن عمرة عن عائشة عن النبى ﷺ قال لا تقطع يد السارق إلا فيما بلغ ثمن المجن فما فوقه وروى سفيان عن منصور عن مجاهد عن عطاء عن أيمن الحبشى قال قال رسول الله ﷺ أدنى ما يقطع فيه السارق

ثمن المجن فثبت بهذه الأخبار أن حكم الآية في إيجاب القطع موقوف على ثمن المجن فصار ذلك كورود معه الآية مضموما إليها وكان تقديرها والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما إذا بلغت السرقة ثمن المجن وهذا لفظ مفتقر إلى البيان غير مكتف بنفسه في إثبات الحكم وما كان هذا سبيله لم يصح الاحتجاج بعمومه ووجه آخر يدل على إجمالها في هذا الوجه وهو ما روي عن السلف في تقويم المجن فروي عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وأيمن الحبشي وأبي جعفر وعطاء وإبراهيم في آخرين أن قيمته كانت عشرة دراهم وقال ابن عمر قيمته ثلاثة دراهم وقال أنس وعروة والزهري وسليمان بن يسار قيمته خمسة دراهم وقالت عائشة ثمن المجن ربع دينار ومعلوم أنه لم يكن ذلك تقويماً منهم لسائر المجان لأنها تختلف كاختلاف الثياب وسائر العروض فلا محالة أن ذلك كان تقويماً للمجن الذي قطع فيه رسول الله ﷺ ومعلوم أيضاً أنهم لم يحتاجوا إلى تقويمه من حيث قطع فيه النبي ﷺ إذ ليس في قطع النبي ﷺ في شيء بعينه دلالة على نفي القطع عما دونه كما أن قطعه السارق في المجن غير دال على أن حكم القطع مقصور عليه دون غيره إذ كان ما فعله بعض ما تناوله لفظ العموم على حسب حدوث الحادثة فإذاً لا محالة قد كان من النبي ﷺ توقيف لهم حين قطع السارق على نفي القطع فيما دونه فدل ذلك على إجمال حكم الآية في المقدار كدلالة الأخبار التي قدمناها لفظاً من نفي القطع عما دونه قيمة المجن فلم يجز من أجل ذلك اعتبار عموم الآية في إثبات المقدار ووجب طلب معرفة قيمة المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ وليس إجمالها في المقدار بموجب إجمالها في سائر الوجوه من الحرز وجنس المقطوع فيه وغير ذلك بل جائز أن يكون عموما في هذه الوجوه مجملا في حكم المقدار فحسب كما أن قوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] عموم في جهة الأموال الموجب فيها الصدقة مجمل في المقدار الواجب منها وكان شيخنا أبو الحسن يذهب إلى أن الآية مجملة من حيث علق فيها الحكم بمعان لا يقتضيها اللفظ من طريق اللغة وهو الحرز والمقدار والمعاني المعتبرة في إيجاب القطع متى عدم منها شيء لم يجب القطع مع وجود الاسم لأن اسم السرقة موضوع في اللغة لأخذ الشيء على وجه الاستخفاء ومنه قيل سارق اللسان وسارق الصلاة تشبيهاً بأخذ الشيء على وجه الاستخفاء والأصل فيه ما ذكرنا وهذه المعاني التي ذكرنا اعتبارها في الإيجاب القطع

لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة وإذا ثبت ذلك من جهة الشرع فصارت السرقة في الشرع اسماً شرعياً لا يصح الاحتجاج بعمومه إلا فيما قامت دلالته ه واختلف في مقدار ما يقطع فيه السارق فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري لا قطع إلا في عشرة دراهم فصاعدا أو قيمتها من غيرها وروى عن أبي يوسف ومحمد أنه لا قطع حتى تكون قيمة السرقة عشرة دراهم مضروبة وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا سرق ما يساوي عشرة دراهم مما يجوز بين الناس قطع وقال مالك والأوزاعي والليث والشافعي لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا وقال الشافعي فلو غلت الدراهم حتى يكون الدرهمان بدينار قطع إلا في ربع دينار وإن كان ذلك نصف درهم وإن رخصت الدنانير حتى يكون الدينار بمائة درهم قطع في ربع دينار وذلك خمسة وعشرون درهما وروى عن الحسن البصري أنه قال لا يقطع في درهم واحد وهو قول شاذ قد اتفق الفقهاء على خلافه وقال أنس بن مالك وعروة والزهري وسليمان بن يسار لا يقطع إلا في خمسة دراهم وروى نحوه عن عمر وعلى أنهما قالا لا يقطع إلا في خمسة وقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وأيمن الحبشي وأبو جعفر وعطاء وإبراهيم لا تقطع إلا في عشرة دراهم قال ابن عمر يقطع في ثلاثة دراهم وروى عن عائشة القطع في ربع دينار وروى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة قالا لا تقطع اليد إلا في أربعة دراهم ه والأصل في ذلك أنه لما ثبت باتفاق الفقهاء من السلف ومن بعدهم أن القطع لا يجب إلا في مقدار متى قصر عنه لم يجب وكان طريق إثبات هذا الضرب من المقادير التوقيف أو الاتفاق ولم يثبت التوقيف فيما دون العشرة وثبت الاتفاق في العشرة أثبتناها ولم نثبت ما دونها لعــــدم التوقيف والاتفاق فيه ولا يصح الاحتجاج بعموم قوله [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] لما بينا أنه مجمل بما اقترن إليه من توقيف الرسول ﷺ على اعتبار ثمن المجن ومن اتفاق السلف على ذلك أيضاً فسقط الاحتجاج بعمومه ووجب الوقوف عند الاتفاق في القطع في العشرة ونفيه عما دونها لما وصفنا وقد رويت أخبار توجب اعتبار العشرة في إيجاب القطع منها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثني أبي قال حدثنا نصر بن ثابت عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ لا قطع فيما دون عشرة دراهم وقد سمعناه أيضاً في سنن ابن قانع

حديثاً رواه بإسناده له عن زحر بن ربيعة عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم وقال عمرو بن شعيب قلت لسعيد بن المسيب إن عروة والزهري وسليمان بن يسار يقولون لا تقطع اليد إلا في خمسة دراهم فقال أما هذا فقد مضت السنة فيه من رسول الله ﷺ عشرة دراهم قاله ابن عباس وأيمن الحبشي وعبد الله بن عمرو وقالوا كان ثمن المجن عشرة دراهم فإن احتجوا بما روى عن ابن عمر وأنس أن النبي ﷺ قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم وبما روى عن عائشة أن النبي ﷺ قال تقطع يد السارق في ربع دينار قيل له أما حديث ابن عمر وأنس فلا دلالة فيه على موضع الخلاف لأنهما قوماه ثلاثة دراهم وقد قومه غيرهما عشرة فكان تقديم الزائد أولى وأما حديث عائشة فقد اختلف في رفعه وقد قيل إن الصحيح منه أنه موقوف عليها غير مرفوع إلى النبي ﷺ لأن الإثبات من الرواة رووه موقوفاً وروى يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن ثلث دينار أو نصف دينار فصاعداً وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن يد السارق لم تكن تقطع في عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن المجن وكان المجن يومئذ له ثمن ولم تكن تقطع في الشيء التافه فهذا يدل على أن الذي كان عند عائشة من ذلك القطع في ثمن المجن وأنه لم يكن عندها عن النبي ﷺ غير ذلك إذ لو كان عندها عن رسول الله في ذلك شيء معلوم المقدار من الذهب أو الفضة لم تكن بها حاجة إلى ذكر ثمن المجن إذ كان ذلك مدركاً من جهة الاجتهاد ولاحظ للاجتهاد مع النص وهذا يدل أيضاً على أن ما روى عنها مرفوعاً إلى النبي ﷺ إن ثبت فإنما هو تقدير منها لثمن المجن اجتهاداً وقد روى حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة قالت تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً قال أيوب وحدث به يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعه فقال له عبد الرحمن بن القاسم إنها كانت لا ترفعه فترك يحيى رفعه فهذا يدل على أن من رواه مرفوعاً فإنما سمعه من يحيى قبل تركه الرفع ثم لو ثبت هذا الحديث لعارضه ما قدمناه من الرواية عن النبي ﷺ من وجوه مختلفة في نفي القطع عن سارق ما دون العشرة وكان يكون حينئذ خبرنا أولى لما فيه من حظر القطع عما دونها وخبرهم مبيح له وخبر الحظر أولى من خبر الإباحة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال لعن الله السارق يسرق الحبل

فيقطع فيه ويسرق البيضة فيقطع فيها فربما ظن بعض من لا روية له أنه يدل على أن مادون العشرة يقطع فيه لذكر البيضة والحبل وهما في العادة أقل قيمة من عشرة دراهم وليس ذلك على مايظنه لأن المراد بيضة الحديد وقد روى عن علي بن أبي طالب أن النبي ﷺ قطع في بيضة من حديد قيمتها أحد وعشرون درهما ولأنه لا خلاف بين الفقهاء أن سارق بيضة الدجاج لا قطع عليه وأما الحبل فقد يكون ما يساوي العشرة والعشرين وأكثر من ذلك .

(فصل) وأما اعتبار الحرز فالأصل فيه ماروى عن النبي ﷺ لا قطع على خائن رواه ابن عباس وجابر وهو يشتمل على نفي القطع في جميع ما ائتمن الإنسان فيه فمنها أن الرجل إذا ائتمن غيره على دخول بيته ولم يحرز منه ماله لم يجب عليه القطع إذا خانه لعموم لفظ الخبر ويصير حينئذ بمنزلة المودع والمضارب وقد نفى النبي ﷺ بقوله لا قطع على خائن وجوب القطع على جاحد الوديعة والمضاربة وسائر الأمانات ويدل أيضاً على نفي القطع عن المستعير إذا جحد العارية وما روى عن النبي ﷺ أنه قطع المرأة التي كانت تستعير المتاع وتجحده فلا دلالة فيه على وجوب القطع على المستعير إذا خان إذ ليس فيه أنه قطعها لأجل جحودها للعارية وإنما ذكر جحود العارية تعريفاً لها إذ كان ذلك معتاداً منها حتى عرفت به فذكر ذلك على وجه التعريف وهذا مثل ماروى عن النبي ﷺ أنه قال للرجلين أحدهما يحجم الآخر في رمضان أفطر الحاجم والمحجوم فذكر الحجامة تعريفاً لهما والإفطار واقع بغيرها وقد روى في أخبار صحيحة أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت وهي هذه المرأة التي ذكر في الخبر أنها كانت تستعير المتاع وتجحده فبين في هذه الأخبار أنه قطعها لسرقتها ويدل على اعتبار الحرز أيضاً حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه سئل عن حريسة الجبل فقال فيها غرامة مثلها وجلدات نكال فإذا أواها المراح وبلغ ثمن المجن ففيه القطع وقال ليس في الثمر المعلق قطع حتى يأويه الجرين فإذا أواه الجرين ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن ودلالة هذا الخبر على وجوب اعتبار الحرز أظهر من دلالة الخبر الأول وإن كان كل واحد منهما مكتفياً بنفسه في وجوب اعتباره ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في أن الحرز شرط في القطع وأصله من السنة ماوصفنا والحرز عند أصحابنا ما بني للسكنى وحفظ الأموال من الأمتعة

وما فى معناها وكذلك الفساطيط والمضارب والخيم التى يسكن الناس فيها ويحفظون أمتعتهم بها كل ذلك حرز وإن لم يكن فيه حافظ ولا عنده وسواء سرق من ذلك وهو مفتوح الباب أم لا باب له إلا أنه محجر بالبناء وما كان فى غير بناء ولا خيمة ولا فسطاط ولا مضرب فإنه لا يكون حرزاً إلا أن يكون عنده من يحفظه وهو قريب منه بحيث يكون حافظ له وسواء كان الحافظ نائماً فى ذلك الموضع أو مستيقظاً والأصل فى كون الحافظ حرزاً له وإن كان فى مسجد أو صحراء حديث صفوان بن أمية حين كان نائماً فى المسجد ورداؤه تحت رأسه فسرقه سارق فأمر النبي ﷺ بقطعه ولا خلاف أن المسجد ليس بحرز فثبت أنه كان محرزاً لكون صفوان عنده ولذلك قال أصحابنا لا فرق بين أن يكون الحافظ نائماً أو مستيقظاً لأن صفوان كان نائماً وليس المسجد عندهم فى ذلك كالحمام فمن سرق من الحمام لم يقطع وكذلك الخان والحوانيت المأذون فى دخولها وإن كان هناك حافظ من قبل أن الإذن موجود فى الدخول من جهة مالك الحمام والدار فخرج الشيء من أن يكون محرزاً من المأذون له فى الدخول ألا ترى أن من أذن لرجل فى دخول داره أن الدار لم تخرج من أن تكون حرزاً فى نفسها ولا يقطع مع ذلك المأذون له فى الدخول لأنه حين أذن له فى الدخول فقد ائتمنه ولم يحرز ماله عنه كذلك كل موضع يستباح دخوله بإذن المالك فهو غير حرز من المأذون له فى الدخول وأما المسجد فلم يتعلق إباحة دخوله بإذن آدمي كالمفازة والصحراء فإذا سرق منه وهناك حافظ له قطع وحكى عن مالك أن السارق من الحمام يقطع إن كان هناك حافظ له ۔ قال أبو بكر لو وجب قطع السارق من الحانوت والمأذون له فى الدخول إليه لأن صاحب الحانوت حافظ له ومعلوم أن إذنه له فى دخوله قد أخرجه من أن يكون ماله فيه محرزاً فكان بمنزلة المؤتمن ولا فرق بين الحمام والحانوت والمأذون فى دخوله فإن قال قائل يقطع السارق من الحانوت والخان المأذون له ۔ قيل له هو كالخائن للودائع والعواري والمضاربات وغيرها إذ لا فرق بين ما ذكرنا وبينها وقد ائتمنه صاحبه بأن لم يحرزه كما ائتمنه فى إيداعه وقال عثمان البتى إذا سرق من الحمام قطع ۔ واختلف فى قطع النباش فقال أبو حنيفة والثورى ومحمد والأوزاعى لا قطع على النباش وهو قول ابن عباس ومكحول وقال الزهرى اجتمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ فى زمن كان مروان أميراً

على المدينة أن النباش لا يقطع ويعزر وكان الصحابة متوافرين يومئذ وقال أبو يوسف ابن أبي ليلى وأبو الزناد وربيعه يقطع وروى مثله عن ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز والشعبي والزهري ومسروق والحسن والنخعي وعطاء وهو قول الشافعي والدليل على صحة القول الأول أن القبر ليس بحرز والدليل عليه اتفاق الجميع على أنه لو كان هناك دراهم مدفونة فسرقها لم يقطع لعدم الحرز والكفن كذلك فإن قيل إن الأحراز مختلفة فمنها شريحة البقال حرز لما في الحانوت والإصطبل حرز للدواب والأموال ويكون الرجل حرزاً لما هو حافظ له وكل شيء من ذلك حرزاً لما يحفظ به ذلك الشيء في العادة ولا يكون حرزاً لغيره فلو سرق دراهم من إصطبل لم يقطع ولو سرق منه دابة قطع ذلك القبر هو حرز للكفن وإن لم يكن حرزاً للدراهم ه قيل له هذا كلام فاسد من وجهين أحدهما أن الأحراز على اختلافها في أنفسها ليست مختلفة في كونها حرزاً لجميع ما يجعل فيها لأن الإصطبل لما كان حرزاً للدواب فهو حرز للدراهم والثياب ويقطع فيما يسرقه منه وكذلك حانوت البقال هو حرز لجميع ما فيه من ثياب ودراهم وغيرها فقول القائل الإصطبل حرز الدواب ولا يقطع من سرق منه دراهم غلط والوجه الآخر أن قضيتك هذه لو كانت صحيحة لكانت مانعة من إيجاب قطع النباش لأن القبر لم يحفر ليكون حرزاً للكفن فيحفظ به وإنما يحفر لدفن الميت وستره عن عيون الناس وأما الكفن فإنما هو للبلى والهلاك ودليل آخر وهو أن الكفن لا مالك له والدليل عليه أنه من جميع المال فدل على أنه ليس في ملك أحد ولا موقوف على أحد فلما صح أنه من جميع المال وجب أن لا يملكه الوارث كما لا يملكون ما صرف في الدين الذي هو من جميع المال ويدل عليه أيضاً أن الكفن يبدأ به على الديون فإذا لم يملك الوارث ما يقضى به الديون فهو أن لا يملك الكفن أولى وإذا لم يملكه الوارث واستحال أن يكون الميت مالكاً وجب أن لا يقطع سارقه كما لا يقطع سارق بيت المال وأخذ الأشياء المباحة التي لا مالك لها ه فإن قال قائل جواز خصومة الوارث المطالبة بالكفن دليل على أنه ملكه ه قيل له الإمام يطالب بما يسرق من بيت المال ولا يملكه ووجه آخر وهو أن الكفن يجعل هناك للبلى والتلف لا للقنية والتبقية فصار بمنزلة الخبز واللحم والماء الذي هو للإتلاف لا للتبقية فإن قال قائل القبر حرز للكفن لما روى عبادة بن الصامت عن أبي ذر قال قال رسول

الله ﷺ كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف يعني القبر قلت الله ورسوله أعلم قال عليك بالصبر فسمى القبر بيتاً وقال حماد بن أبي سليمان يقطع النباش لأنه دخل على الميت بيته وروى مالك عن أبي الرجال عن أمه عمرة أن النبي ﷺ لعن المختفي والمختفية وروت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال من اختفى ميتاً فكأنما قتله وقال أهل اللغة المختفي النباش ، قيل له إنما سماه بيتاً على وجه المجاز لأن البيت موضوع في لغة العرب لما كان مبنياً ظاهراً على وجه الأرض وإنما سمى القبر بيتاً تشبيهاً بالبيت المبنى ومع ذلك فإن قطع السارق ليس معلقاً بكونه سارقاً من بيت إلا أن يكون ذلك البيت مبنياً ليحرز به ما يجعل فيه وقد بينا أن القبر ليس بحرز ألا ترى أن المسجد يسمى بيتاً قال الله تعالى [في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه] ولو سرق من المسجد لم يقطع إذا لم يكن له حافظ وأيضاً فلا خلاف أنه لو كان في القبر دراهم مدفونة فسرقها لم يقطع وإن كان بيتاً فعلمنا أن قطع السرقة غير متعلق بكونه بيتاً وأما ما روى عن النبي ﷺ لعن الله المختفي وما روى أنه قال من اختفى ميتاً فكأنما قتله فإن هذا إنما هو لعن له واستحقاق اللعن ليس بدليل على وجوب القطع لأن الغاصب والكاذب والظالم كل هؤلاء يستحقون اللعن ولا يجب قطعهم وقوله من اختفى ميتاً فكأنما قتله فإنه لم يوجب به قطعاً وإنما جعله كالقاتل وإن كان معناه محمولا على حقيقة لفظه فواجب أن نقتله وهذا لا خلاف فيه ولا تعلق لذلك بالقطع .

باب من أين يقطع السارق

قال الله تعالى [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] واسم اليد يقع على هذا العضو إلى المنكب والدليل عليه أن عماراً تيمم إلى المنكب بقوله تعالى [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] ولم يخطىء من طريق اللغة وإنما لم يثبت ذلك لورود السنة بخلافه ويقع على اليد إلى مفصل الكف أيضاً قال الله تعالى [إذا أخرج يده لم يكد يراها] وقد عقل به ما دون المرفق وقال تعالى لموسى [أدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء] ويمتنع أن يدخل يده إلى المرفق ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق] فلو لم يقع الاسم على مادون المرافق لما ذكرها إلى المرافق وفي ذلك دليل على وقوع الاسم إلى الكوع فلما كان الاسم يتناول هذا العضو إلى المفصل وإلى المرفق وإلى المنكب

اقتضى عموم اللفظ القطع من المنكب إلى أن تقوم الدلالة على أن المراد ما دونه وجائز أن يقال إن الاسم لما تناولها إلى الكوع ولم يجز أن يقال إن ذلك بعض اليد بل يطلق عليه اسم اليد من غير تقييد وإن كان قد يطلق أيضاً على ما فوقه إلى المرفق تارة وإلى المنكب أخرى ثم قال تعالى [فاقطعوا أيديهما] وكانت اليد محظورة فى الأصل فمتى قطعناها من المفصل فقد قضينا عهدة الآية لم يجز لنا قطع ما فوقه إلا بدلالة كما لو قال أعط هذا رجالا فأعطاه ثلاثة منهم فقد فعل المأمور به إذ كان الاسم يتناولهم وإن كان اسم الرجال يتناول ما فوقهم * فإن قال قائل يلزمكم فى التيمم مثله بقوله تعالى [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] وقد قلتم فيه إن الاسم لما تناول العضو إلى المرفق اقتضاه العموم ولم يزل عنه إلا بدليل قيل له هما مختلفان من قبل أن اليد لما كانت محظورة فى الأصل ثم كان الاسم يقع على العضو إلى المفصل وإلى المرفق لم يجز لنا قطع الزيادة بالشك ولما كان الأصل الحدث واحتاج إلى استباحة الصلاة لم يزل أيضاً إلا بيقين وهو التيمم إلى المرفق ولا خلاف بين السلف من الصدر الأول وفقهاء الأمصار أن القطع من المفصل وإنما خالف فيه الخوارج وقطعوا من المنكب لوقوع الاسم عليه وهم شذوذ لا يعدون خلافا وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قطع يد سارق من الكوع وعن عمر وعلى أنهما قطعا اليد من المفصل ويدل على أن دون الرسغ لا يقع عليه اسم اليد على الإطلاق قوله تعالى [فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه] ولم يقل أحد أنه يقتصر بالتيمم على مادون المفصل وإنما اختلفوا فيما فوقه واختلفوا فى قطع الرجل من أى موضع هو فروى عن على أنه قطع سارقا من خصر القدم وروى صالح السمان قال رأيت الذى قطعه على رضى الله عنه مقطوعا من أطراف الأصابع فقيل له من قطعك فقال خير الناس قال أبو رزين سمعت ابن عباس يقول أيعجز من رأى هؤلاء أن يقطع كما قطع هذا الأعرابى يعنى نجدة فلقد قطع فما أخطأ يقطع الرجل ويذر عقبها وروى مثله عن عطاء وأبى جعفر من قولهما وعن عمر رضى الله عنه فى آخرين يقطع الرجل من المفصل وهو قول فقهاء الأمصار والنظر يدل على هذا القول لاتفاقهم على قطع اليد من المفصل الظاهر وهو الذى يلى الزند وكذلك الواجب قطع الرجل من المفصل الظاهر الذى يلى الكعب الناتئ وأيضاً لما اتفقوا على أنه لا يترك

له من اليد ماينتفع به للبطش ولم يقطع من أصول الأصابع حتى يبقى له الكف كذلك ينبغي أن لا يترك له من الرجل العقب فيمشي عليه لأن الله تعالى إنما أوجب قطع اليد لينعه الأخذ والبطش بها وأمر بقطع الرجل لينعه المشي بها فغير جائز ترك العقب للمشي عليه ومن قطع من المفصل الذي هو على ظهر القدم فإنه ذهب في ذلك أن هذا المفصل من الرجل بمنزلة مفصل الزند من اليد لأنه ليس بين مفصل أصابع الرجل مفصل غيره كما أنه ليس بين مفصل الزند ومفصل أصابع اليد مفصل غيره فلما وجب في اليد قطع أقرب المفصل إلى مفصل الأصابع كذلك وجب أن يقطع في الرجل من أقرب المفاصل إلى مفصل الأصابع والقول الأول أظهر لأن مفصل ظهر القدم غير ظاهر كظهور مفصل الكعب من الرجل ومفصل الزند من اليد فلما وجب قطع مفصل اليد ظاهر منه كذلك يجب أن يكون في الرجل لما استوعبت اليد بالقطع وجب استيعاب الرجل أيضاً والرجل كلها إلى مفصل الكعب بمنزلة الكف إلى مفصل الزند وأما القطع من أصول أصابع الرجل فإنه لم يثبت عن علي من جهة صحيحة وهو قول شاذ خارج عن الإتفاق والنظر جميعاً ، واختلف في قطع اليد اليسرى والرجل اليمنى فقال أبو بكر الصديق وعلي ابن أبي طالب وعمر بن الخطاب حين رجع إلى قول علي لما استشاره وابن عباس إذا سرق قطعت يده اليمنى فإذا سرق بعد ذلك قطعت رجله اليسرى فإذا سرق لم يقطع وحبس وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وروى عن عمر أنه تقطع يده اليسرى بعد الرجل اليمنى فإن سرق قطعت رجله اليمنى فإن سرق حبس حتى يحدث التوبة وعن أبي بكر مثل ذلك إلا أن عمر قد روى عنه الرجوع إلى قول علي كرم الله وجهه وقال مالك والشافعي تقطع اليد اليسرى بعد الرجل اليسرى والرجل اليمنى بعد ذلك ولا يقتل إن سرق بعد ذلك وروى عن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز أنهم قتلوا سارقا بعد ما قطعت أطرافه وروى سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن أبا بكر أراد أن يقطع الرجل بعد اليد والرجل فقال له عمر السنة اليد وروى عبد الرحمن ابن يزيد عن جابر عن مكحول أن عمر قال لا تقطعوا يده بعد اليد والرجل ولكن احبسوه عن المسلمين وقال الزهري انتهى أبو بكر إلى اليد والرجل وروى أبو خالد الأحمر عن حجاج عن سماك عن بعض أصحابه أن عمر استشارهم في السارق فأجمعوا على أنه تقطع يده

اليمنى فإن عاد قطع رجله اليسرى ثم لا يقطع أكثر من ذلك وهذا يقتضي أن يكون ذلك إجماعا لا يسع خلافه لأن الذي يستشيرهم عمر هم الذين ينعقد بهم الإجماع وروى سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن أبا بكر الصديق قطع اليد بعد قطع اليد والرجل في قصة الأسود الذي نزل بأبي بكر ثم سرق حلي أسماء وهو مرسل وأصله حديث ابن شهاب عن عروة عن عائشة أن رجلا خدم أبا بكر فبعثه مع مصدق وأوصاه به فلبث قريباً من شهر ثم جاءه وقد قطعه المصدق فلما رآه أبو بكر قال له مالك قال وجدني خنت فريضة فقطع يدي فقال أبو بكر إني لا أراه يخون أكثر من ثلاثين فريضة والذي نفسي بيده لئن كنت صادقا لأقيدنك منه ثم سرق حلي أسماء بنت عميس فقطعه أبو بكر فأخبرت عائشة أن أبا بكر قطعه بعد قطع المصدق يده وذلك لا يكون إلا قطع الرجل اليسرى وهو حديث صحيح لا يعارض بحديث القاسم ولو تعارضا اسقطا جميعاً ولم يثبت بهذا الحديث عن أبي بكر شيء. ويبقى لنا الأخبار الأخر التي ذكرناها عن أبي بكر والاقتصار على الرجل اليسرى . فإن قيل روى خالد الحذاء عن محمد بن حاطب أن أبا بكر قطع يداً بعد يد ورجل ، قيل له لم يقل في السرقة ويجوز أن يكون في قصاص وقد روى عن عمر بن الخطاب مثل ذلك وتأويله ماذكرناه لحصول من اتفاق السلف وجوب الاقتصار على اليد والرجل وما روى عنهم من مخالفة ذلك فإنما هو على وجهين إما أن يكون الحكاية في قطع اليد بعد الرجل أو قطع الأربع من غير ذكر السرقة ولا دلالة فيه على القطع في السرقة أو يكون مرجوعا عنه كما روى عن عمر ثم روى عنه الرجوع عنه وقد روى عن عثمان أنه ضرب عنق رجل بعد ماقطع أربعته وليس فيه دلالة على قول المخالف لأنه لم يذكر أنه قطعه في السرقة ويجوز أن يكون قطعه من قصاص . ويدل على صحة قول أصحابنا قوله تعالى [فاقطعوا أيديهما] وقد بينا أن المراد أيمانهما وكذلك هو في قراءة ابن مسعود وابن عباس والحسن وإبراهيم وإذا كان الذي تتناوله الآية يداً واحدة لم تجز الزيادة عليها إلا من جهة التوقيف أو الاتفاق وقد ثبت الاتفاق في الرجل اليسرى واختلفوا بعد ذلك في اليد اليسرى فلم يجز قطعها مع عدم الاتفاق والتوقيف إذ غير جائز إثبات الحدود إلا من أحد هذين الوجهين ودليل آخر وهو اتفاق الأمة على قطع الرجل بعد اليد وفي ذلك دليل على أن اليد اليسرى غير مقطوعة أصلا لأن العلة في العدول عن

اليد اليسرى بعد اليمنى إلى الرجل فى قطعها على هذا الوجه إبطال منفعة الجنس وهذه العلة موجودة بعد قطع الرجل اليسرى ومن جهة أخرى أنه لم تقطع رجله اليمنى بعد رجله اليسرى لما فيه من بطلان منفعة المشى رأساً كذلك لا تقطع اليد اليسرى بعد اليمنى لما فيه من بطلان البطش وهو منافع اليد كالمشى من منافع الرجل ودليل آخر وهو اتفاق الجميع على أن المحارب وإن عظم جرمه فى أخذ المال لا يزاد على قطع اليد والرجل لئلا تبطل منفعة جنس الأطراف كذلك السارق وإن كثر الفعل منه بأن عظم جرمه فلا يوجب الزيادة على قطع اليد والرجل فإن قال قائل قوله عز وجل [فاقطعوا أيديهما] يقتضى قطع اليدين جميعاً ولولا الاتفاق لما عدلنا عن اليد اليسرى فى السرقة الثانية إلى الرجل اليسرى قيل له أما قولك إن الآية مقتضية لقطع اليد اليسرى فليس كذلك عندنا لأنها إنما اقتضت يداً واحدة لما ثبت من إضافتها إلى الإثنين بلفظ الجمع دون التثنية وإن ما كان هذا وصفه فإنه يقتضى يداً واحد منهما ثم قد اتفقوا أن اليد اليمنى مرادة فصار كقوله تعالى فاقطعوا أيمانهما فانتفى بذلك أن تكون اليسرى مرادة باللفظ فسقط الاحتجاج بالآية فى إيجاب قطع اليسرى وعلى أنه لو كان لفظ الآية محتملا لما وصفت لكان اتفاق الأمة على قطع الرجل بعد اليمنى دلالة على أن اليسرى غير مرادة إذ غير جائز ترك المنصوص والعدول عنه إلى غيره ه واحتج موجبو قطع الأطراف بما رواه عبد الله ابن رافع قال أخبرنى حماد بن بن أبى حميد عن محمد بن المنكدر عن جابر أن رسول الله ﷺ أتى بسارق قد سرق فأمر به أن تقطع يده ثم أتى به مرة أخرى قد سرق فأمر به أن تقطع رجله حتى قطعت أطرافه كلها وحماد بن أبى حميد من يضعف وهو مختصر ه وأصله ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن عبيد بن عقيل الهلالى حدثنا جدى عن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال جيء بسارق إلى النبى ﷺ فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله إنما سرق فقال اقطعوه قال فقطع ثم جيء به الثانية فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله إنما سرق قال اقطعوه قال فقطع ثم جيء به الثالثة فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله إنما سرق قال اقطعوه ثم أتى به الرابعة فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله إنما سرق قال اقطعوه ثم أتى به الخامسة فقال اقتلوه قال جابر فانطلقنا به فقتلناه ورواه معشر عن مصعب بن ثابت بإسناد مثله وزاد

خرجنا به إلى مربد النعم فحملنا عليه النعم فأشار بيده ورجليه فنفرت الإبل عنه فلقيناه بالحجارة حتى قتلناه ورواه يزيد بن سنان حدثني هشام بن عروة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال أتى رسول الله ﷺ بسارق فقطع يده ثم أتي به قد سرق فقطع رجله ثم أتي به قد سرق فأمر بقتله ورواه حماد بن سلمة عن يوسف بن الحارث بن حاطب أن رجلا سرق على عهد رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ اقتلوه فقال القوم إنما سرق فقال اقطعوه فقطعوه ثم سرق على عهد أبي بكر الصديق فقطعه حتى قطعت قوائمه كلها ثم سرق الخامسة فقال أبو بكر كان رسول الله ﷺ أعلم به حين أمر بقتله فأمر به فقتل والذي ذكرناه من حديث مصعب بن ثابت هو أصل الحديث الذي رواه حماد بن أبي حميد وفيه الأمر بقتله بدياً ومعلوم أن السرقة لا يستحق بها القتل فثبت أن قطع هذه الأعضاء لم يكن على وجه الحد المستحق بالسرقة وإنما كان على جهة تغليظ العقوبة والمثلة كما روى عن النبي ﷺ في قصة العرنيين أنه قطع أيديهم وأرجلهم وسملهم وليس السمل حداً في قطاع الطريق فلما نسخت المثلة نسخ بها هذا الضرب من العقوبة فوجب الاقتصار على اليد والرجل لا غير ويدل على أن قطع الأربع كان على وجه المثلة لا على الحد أن في حديث جابر أنهم حملوا عليه النعم ثم قتلوه بالحجارة وذلك لا يكون حداً في السرقة بوجه.

باب ما لا يقطع فيه

قال أبو بكر عموم قوله [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] يوجب قطع كل من تناول الاسم في سائر الأشياء لأنه عموم في هذا الوجه وإن كان مجملا في المقدار إلا أنه قد قامت الدلالة من سنة الرسول ﷺ وقول السلف واتفاق فقهاء الأمصار على أنه لم يرد به العموم وأن كثيراً مما يسمى آخذه سارقا لا قطع فيه واختلف الفقهاء في أشياء منه.

ذكر الاختلاف في ذلك

قال أبو حنيفة ومحمد لا قطع في كل ما يسرع إليه الفساد نحو الرطب والعنب والفواكه الرطبة واللحم والطعام الذي لا يبقى ولا في الثمر المعلق والحنطة في سنبلها سواء كان لها حافظ أو لم يكن ولا قطع في شيء من الخشب إلا الساج والقنا ولا قطع في الطين والنورة

والجص والزرنيخ ونحوه ولا قطع في شيء من الطير ويقطع في الياقوت والزمرد ولا قطع في شيء من الخمر ولا في شيء من آلات الملاهي وقال أبو يوسف يقطع في كل شيء سرق من حرز إلا في السرقين والتراب والطين وقال مالك لا يقطع في الثمر المعلق ولا في حريسة الجبل وإذا أواه الجرين ففيه القطع وكذلك إذا سرق خشبة ملقاة فبلغ ثمنها ما يجب فيه القطع ففيه القطع وقال الشافعي لا قطع في الثمر المعلق ولا في الجمار لأنه غير محرز فإن أحرز ففيه القطع رطباً كان أو يابساً وقال عثمان البتي إذا سرق الثمر على شجره فهو سارق يقطع ه قال أبو بكر روى مالك وسفيان الثوري وحماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان أن مروان أراد قطع يد عبد وقد سرق وديا فقال رافع ابن خديج سمعت رسول الله ﷺ يقول لا قطع في ثمرة ولا كثر وروى سفيان بن عيينة عن يحيى بن سعيد عن محمد بن حبان عن عمه واسع بن حبان بهذه القصة فأدخل ابن عيينة بين محمد بن حبان وبين رافع واسع بن حبان ورواه الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن حبان عن عمة له بهذه القصة وأدخل الليث بينهما عمة له مجهولة ورواه الدراوردي عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن أبي ميمونة عن رافع بن خديج عن النبي ﷺ مثله فجعل الدراوردي بين محمد بن يحيى ورافع أبا ميمونة فإن كان واسع بن حبان كنيته أبو ميمونة فقد وافق ابن عيينة وإن كان غيره فهو مجهول لا يدرى من هو إلا أن الفقهاء قد تلقت هذا الحديث بالقبول وعملوا به فثبت حجته بقولهم له كقوله لا وصية لوارث واختلاف المتبايعين لما تلقاه العلماء بالقبول ثبتت حجته ولزم العمل به ه وقد تنازع أهل العلم معنى قوله لا قطع في ثمر ولا كثر فقال أبو حنيفة ومحمد هو على كل ثمر يسرع إليه الفساد وعمومه يقتضي ما يبقى منه وما لا يبقى إلا أن الكل متفقون على القطع فيما قد استحكم ولا يسرع إليه الفساد فخص ما كان بهذا الوصف من العموم وصار ذلك أصلا في نفي القطع عن جميع ما يسرع إليه الفساد وروى الحسن عن النبي ﷺ أنه قال لا قطع في طعام وذلك ينفي القطع عن جميع الطعام إلا أنه خص ما لا يسرع إليه الفساد بدليل وقال أبو يوسف ومن قدمنا قوله أن نفيه القطع عن الثمر والكثر لأجل عدم الحرز فإذا أحرز فهو وغيره سواء وهذا تخصيص بغير دلالة ه وقوله ولا كثر أصل في ذلك أيضاً لأن الكثر قد قيل فيه وجهان أحدهما الجمار والآخر النخل الصغار وهو عليهما جميعاً

فإذا أراد به الجمار فقد نفى القطع عنه لأنه مما يفسد وهو أصل فى كل ماكان فى معناه وإن أراد به النخل فقد دل على نفى القطع فى الخشب فنستعملهما على فائدتيهما جميعاً وكذلك قال أبو حنيفة لا قطع فى الخشب إلا الساج والقنا وكذلك يجى على قوله فى الآبنوس وذلك أن الساج والآبنوس لا يوجد فى دار الإسلام إلا مالا فهو كسائر الأموال وإنما اعتبر ما يوجد فى دار الإسلام مالا من قبل أن الأملاك الصحيحة هى التى توجد فى دار الإسلام وما كان فى دار الحرب فليس بملك صحيح لأنها دار إباحة وأملاك أهلها مباحة فلا يختلف فيها حكم ما كان منه مالا مملوكا وما كان منه مباحا فلذلك سقط اعتبار كونها مباحة فى دار الحرب فاعتبر حكم وجودها فى دار الإسلام فلما لم توجد فى دار الإسلام إلا مالا كانت كسائر أموال المسلمين التى ليست مباحة الأصل فإن قال قائل النخل غير مباح الأصل قيل له هو مباح الأصل فى كثير من المواضع كسائر الجنس المباح الأصل وإن كان بعضها مملوكا بالأخذ والنقل من موضع إلى موضع وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال جاء رجل من مزينة إلى النبى ﷺ فقال يا رسول الله كيف ترى فى حريسة الجبل قال هى عليه ومثلها والنكال وليس فى شىء من الماشية قطع إلا ما آواه المراح فإذا آواه المراح فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثله وجلدات النكال قال يا رسول الله كيف ترى فى الثمر المعلق قال هى ومثله معه والنكال وليس فى شىء من الثمر المعلق قطع إلا ما آواه الجرين فما أخذه من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع وما لم يبلغ ففيه غرامة مثله وجلدات النكال فنفى فى حديث رافع بن خديج القطع عن الثمر رأساً ونفى فى حديث عبد الله بن عمر القطع عن الثمر إلا ما آواه الجرين . وقوله حتى يأويه الجرين يحتمل معنيين أحدهما الحرز والآخر الإبانة عن حال استحكامه وامتناع إسراع الفساد إليه لأنه لا يأويه الجرين إلا وهو مستحكم فى الأغلب وهو كقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] ولم يرد به وقوع الحصاد وإنما أراد به بلوغه وقت الحصاد وقوله ﷺ لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار ولم يرد به وجود الحيض وإنما أخبر عن حكمها بعد البلوغ وقوله إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة ولم يرد به السن وإنما أراد الإحصان وقوله فى خمس وعشرين بنت مخاض أراد دخولها فى السنة الثانية وإن لم يكن بأمها مخاض لأن الأغلب إذا صارت كذلك كان بأمها مخاض وكذلك قوله حتى يأويه

الجوز يحتمل أن يريد به بلوغ حال الاستحكام فلم يجز من أجل ذلك أن يخص حديث رافع بن خديج فى قوله لا قطع فى ثمر ولا كثر وإنما لم يقطع فى النورة ونحوها لما روت عائشة قالت لم يكن قطع السارق على عهد رسول الله ﷺ فى الشىء التافه يعنى الحقير فكل ما كان تافها مباح الأصل فلا قطع فيه والزرنيخ والجص والنورة ونحوها تافه مباح الأصل لأن أكثر الناس يتركونه فى موضعه مع إمكان القدرة عليه ، وأما الياقوت والجوهر فغير تافه وإن كان مباح الأصل بل هو ثمين رفيع ليس يكاد يترك فى موضعه مع إمكان أخذه فيقطع فيه وإن كان الأصل كما يقطع فى سائر الأموال لأن شرط زوال القطع المعنيان جميعاً من كونه تافها فى نفسه ومباح الأصل وأيضاً فإن الجص والنورة ونحوها أموال لا يراد بها القنية بل الإتلاف فهى كالخبز واللحم ونحو ذلك والياقوت ونحوه مال يراد به القنية والتبقية كالذهب والفضة ، وأما الطير فإنما لم تقطع فيه لما روى عن على وعثمان أنهما قالا لا يقطع فى الطير من غير خلاف من أحد من الصحابة عليهما وأيضاً فإنه مباح الأصل فأشبه الحشيش والحطب ، واختلف فى السارق من بيت المال فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والشافعى لا يقطع من سرق من بيت المال وهو قول على وإبراهيم النخعى والحسن وروى ابن وهب عن مالك أنه يقطع وهو قول حماد بن أبى سليمان وروى سفيان عن سماك بن حرب عن ابن عبيد بن الأبرص أن علياً أتى برجل سرق مغفراً من الخمس فلم ير عليه قطعاً وقال له فيه نصيب وروى وكيع عن المسعودى عن القاسم أن رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد إلى عمر فكتب إليه عمر ليس عليه قطع له فى نصيب ولا نعلم عن أحد من الصحابة خلاف ذلك وأيضاً لما كان حقه وحق سائر المسلمين فيه سواء فصار كسارق مال بينه وبين غيره فلا يقطع واختلف فيمن سرق خمراً من ذمى أو مسلم فقال أصحابنا ومالك والشافعى لا قطع عليه وهو قول الثورى وقال الأوزاعى فى ذمى سرق من مسلم خمراً أو خنزيراً غرم الذمى ويجلد فيه المسلم ، قال أبو بكر الخمر ليست بمال لنا وإنما أمر هؤلاء أن نترك مالا لهم بالعهد والذمة فلا يقطع سارقها لأن ما كان مالا من وجه وغير مال من وجه فإن أقل أحواله أن يكون ذلك شبهة فى درء الحد عن سارقه كمن وطىء جارية بينه وبين غيره وأيضاً فإن المسلم معاقب على اقتناء الخمر وشربها مأمور بتخليلها أو صبها فمن أخذها فإنما

أزال يده عما كان عليه إزالته عنه فلا يقطع . واختلف فيمن أقر بالسرقة مرة واحدة فقال أبو حنيفة وزفر ومالك والشافعي والثوري إذا أقر بالسرقة مرة واحدة قطع وقال أبو يوسف وابن شبرمة وابن أبي ليلى لا يقطع حتى يقر مرتين والدليل على صحة القول الأول ماروى عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن يزيد بن صفية عن محمد بن عبد الرحمن ابن ثوبان عن أبي هريرة قال أتي بسارق إلى النبي ﷺ فقال يارسول الله هذا سرق فقال ما أخاله سرق فقال السارق بلى قال فاذهبوا به فاقطعوه فقطع ورواه غير الدراوردي عن محمد بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ ولم يذكر فيه أبا هريرة منهم الثوري وابن جريج ومحمد ابن إسحاق قال أبو بكر وعلى أي وجه حصلت الرواية من وصل أو قطع فحكمها ثابت لأن إرسال من أرسله لا يمنع صحة وصل من وصله ومع ذلك لو حصل مرسلا لكان حكمه ثابتاً لأن المرسل والموصول سواء عندنا فيما يوجبون من الحكم فقد قطع النبي ﷺ بإقراره مرة واحدة . فإن قال قائل إنما قطعه بشهادة الشهود لأنهم قالوا سرق . قيل له لو كان كذلك لاقتصر عليها ولم يلقنه الجحود فلما قال بعد قولهم سرق وما أخاله سرق ولم يقطعه حتى أقر ثبت أنه قطع بإقراره دون الشهادة فإن احتجوا بما روى حماد بن سلمة عن إسحاق عن عبد الله بن أبي طلحة عن أبي المنذر مولى أبي ذر عن أبي أمية المخزومي أن رسول الله ﷺ أتي بلص اعترف اعترافا ولم يوجد معه المتاع فقال رسول الله ﷺ ما أخالك سرقت قال بلى يارسول الله فأعادها عليه رسول الله ﷺ مرتين أو ثلاثاً قال بلى فأمر به فقطع ففي هذا الحديث أنه لم يقطعه بإقراره مرة واحدة وهو أقوى إسناداً من الأول . قيل له ليس في هذا الحديث بيان موضع الخلاف وذلك أنه لم يذكر فيه إقرار السارق مرتين أو ثلاثا قبل أن يقر ثم أقر . فإن قيل فقد ذكر فيه أنه اعترف اعترافاً فقال له النبي ﷺ ذلك مرتين أو ثلاثاً ويحتمل أيضاً أن يكون الاعتراف قد حصل منه عند غير النبي ﷺ فلا يوجب ذلك القطع عليه وأيضاً لو ثبت أن النبي ﷺ أعاد عليه ذلك بعد الإقرار الأول لما دل على أن الإقرار الأول لم يوجب القطع إذ ليس يمتنع أن يكون القطع قد وجب وأراد النبي ﷺ أن يتوصل إلى إسقاطه بتلقينه الرجوع عنه . فإن قيل روي عن النبي ﷺ أنه قال ماينبغي لوال أمر أن يؤتى الحد إلا أقامه فلو كان القطع واجباً بإقراره بدياً لما اشتغل النبي ﷺ بتلقينه الرجوع عن الإقرار

والمسارعة إلى إقامته ٥ قيل له ليس وجوب القطع مانعاً من استثبات الإمام إياه فيه ولا موجباً عليه قطعه فى الحال لأن ماعزا قد أقر عند النبي ﷺ بالزنا أربع مرات فلم يرجمه حتى استثبته وقال لعلك قبلت لعلك لمست وسأل أهله عن صحة عقله وقال لهم أبه جنة ولم يدل ذلك على أن الرجم لم يكن قد وجب بإقراره أربع مرات فليس إذا فى هذا الخبر ما يعترض به على خبر أبى هريرة الذى ذكر فيه أنه أمر بقطعه حين أقر ومعلوم أن النبي ﷺ لم يكن يقدم على إقامة حد لم يجب بعد وليس يمتنع أن يؤخر إقامة حد قد وجب مستثبتاً لذلك ومتحرياً بالاحتياط والثقة فيه ٥ ويدل على صحة ماذكرنا أيضاً حديث ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن عبد الرحمن بن ثعلبة الأنصارى عن أبيه أن عمرو بن سمرة أتى النبي ﷺ فقال يارسول الله إنى سرقت جملا لبنى فلان فأرسل إليهم النبي ﷺ فقالوا إنا فقدنا جملا لنا فأمر به النبي ﷺ فقطعت يده ففى هذا الخبر أيضاً قطعه بإقراره مرة واحدة ٥ ومن جهة النظر أيضاً أن السرقة المقر بها لاتخلو من أن تكون عيناً أو غير عين فإن كانت عيناً ولم يجب القطع بإقراره الأول فقد وجب ضمانها لا محالة من قبل أن حق الآدمى فيه يثبت بإقراره مرة واحدة ولا يتوقف على الإقرار ثانياً وإذا ثبت الملك المقر له ولم يثبت القطع صار مضموناً عليه وحصول الضمان ينفى القطع وإن كانت السرقة ليست بعين قائمة فقد صارت ديناً بالإقرار الأول وحصولها ديناً فى ذمته ينفى القطع على ما وصفنا ٥ فإن قال قائل إذا جاز أن يكون حكم أخذه بدياً على وجه السرقة موقوفاً فى القطع على نفى الضمان وإثباته فهلا جعلت حكم إقراره موقوفاً فى تعلق الضمان به على وجوب القطع وسقوطه ٥ قيل له نفس الأخذ عندنا على وجه السرقة يوجب القطع فلا يكون موقوفاً وإنما سقوط القطع بعد ذلك يوجب الضمان ألا ترى أنه إذا ثبتت السرقة بشهادة الشهود كان كذلك حكمها فإن لم يكن الإقرار بدياً موجباً للقطع فينبغى أن يوجب الضمان ووجوب الضمان ينفى القطع إذ كان إقراره الثانى لا ينفى ما قد حصل عليه من الضمان النافى للقطع بإقراره الأول ٥ فإن قيل ينتقض هذا الاعتلال بالإقرار بالزنا لأن إقراره الأول بالزنا إذا لم يوجب حداً فلا بد من إيجاب المهر به لأن الوطء فى غير ملك لا يخلو من إيجاب حد ومهر ومتى انتفى الحد وجب المهر وإقراره الثانى والثالث والرابع لا يسقط المهر الواجب بدياً بالإقرار الأول وهذا يؤدى إلى سقوط اعتبار عدد الإقرار فى الزنا فلما صح وجوب اعتبار عدد الإقرار

فى الزنا مع وجود العلة المانعة من اعتبار عدد الإقرار فى السرقة بان به فساد اعتلالك ه قيل له ليس هذا مما ذكرناه فى شىء وذلك أن سقوط الحد فى الزنا على وجه الشبهة لا يجب به مهر لأن البضع لا قيمة له إلا من جهة عقد أو شبهة عقد ومتى عرى من ذلك لم يجب مهر ويدل عليه اتفاقهم جميعاً على أنه لو أقر بالزنا مرة واحدة ثم مات أو قامت عليه بينة بالزنا فمات قبل أن يحد لم يجب عليه المهر فى ماله ولو مات بعد إقراره بالسرقة مرة واحدة لكانت السرقة مضمونة عليه باتفاق منهم جميعاً فقد حصل من قولهم جميعاً إيجاب الضمان بالإقرار مرة واحدة وسقوط المهر مع الإقرار بالزنا من غير حد واحتج الآخرون بما روى الأعمش عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن على أن رجلا أقر عنده بسرقة مرتين فقال شهدت على نفسك بشهادتين فأمر به فقطع وعلقها فى عنقه ولا دلالة فى هذا الحديث على أن مذهب على رضى الله عنه أنه لا يقطع إلا بالإقرار مرتين إنما قال شهدت على نفسك بشهادتين ولم يقل لو شهدت بشهادة واحدة لما قطعت وليس فيه أيضاً أنه لم يقطع حتى أقر مرتين ه ومما يحتج به لأبى يوسف من طريق النظر أن هذا لما كان حداً يسقط بالشبهة وجب أن يعتبر عدد الإقرار فيه بالشهادة فلما كان أقل من يقبل فيه شهادة شاهدين وجب أن يكون أقل ما يصح به إقراره مرتين كالزنا اعتبر عدد الإقرار فيه بعدد الشهود وهذا يلزم أبا يوسف أن يعتبر عدد الإقرار فى شرب الخمر بعدد الشهود وقد سمعت أبا الحسن الكرخى يقول إنه وجد عن أبى يوسف فى شرب الخمر أنه لا يحد حتى يقر مرتين كعدد الشهود ولا يلزم عليه حد القذف لأن المطالبة به حق لآدمى وليس كذلك سائر الحدود وهذا الضرب من القياس مدفوع عندنا فإن المقادير لا تؤخذ من طريق المقاييس فيما كان هذا صفته وإنما طريقها التوقيف والاتفاق .

باب السرقة من ذوى الأرحام

قال أبو بكر قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عموم فى إيجاب قطع كل سارق إلا ما خصه الدليل على النحو الذى قدمنا وعلى ما حكيناه عن أبى الحسن ليس بعموم وهو مجمل محتاج فيه إلى دلالة من غيره فى إثبات حكمه ومن جهة أخرى على أصله أن ما ثبت خصوصه بالاتفاق لا يصح الاحتجاج بعمومه وقد بينا ذلك فى أصول الفقه وهو مذهب محمد بن شجاع إلا أنه وإن كان عموما عندنا لو خلينا ومقتضاه فقد قامت

دلالة خصوصه فى ذوى الرحم المحرم وقد اختلف الفقهاء فيه .

ذكر الاختلاف فى ذلك

قال أصحابنا لا يقطع من سرق من ذى الرحم وهو الذى لو كان أحدهما رجلا والآخر امرأة لم يجز له أن يتزوجها من أجل الرحم الذى بينهما ولا تقطع أيضاً عندهم المرأة إذا سرقت من زوجها ولا الزوج إذا سرق من امرأته وقال الثورى إذا سرق من ذوى رحم منه لم يقطع وقال مالك يقطع الزوج فيما سرق من امرأته والمرأة فيما تسرق من زوجها فى غير الموضع الذى يسكنان فيه وكذلك فى الأقارب وقال عبيد الله بن الحسن فى الذى يسرق من أبويه إن كان يدخل عليهم لا يقطع وإن كانوا نهوه عن الدخول عليهم فسرق قطع وقال الشافعى لا قطع على من سرق من أبويه أو أجداده ولا على زوج سرق من امرأته أو امرأة سرقت من زوجها والدليل على صحة قول أصحابنا قول الله عز وجل [ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم ـ إلى قوله ـ أو ما ملكتم مفاتحه] فأباح تعالى الأكل من بيوت هؤلاء وقد اقتضى ذلك إباحة الدخول إليها بغير إذنهم فإذا جاز لهم دخولها لم يكن ما فيها محرزاً عنهم ولا قطع إلا فيما سرق من حرز وأيضاً إباحة أكل أموالهم يمنع وجوب القطع فيها لما لهم فيها من الحق كالشريك ونحوه فإن قيل فقد قال [أو صديقكم] ويقطع فيه مع ذلك إذا سرق من صديقه * قيل له ظاهر الآية ينفى القطع من الصديق أيضاً وإنما خصصناه بدلالة الاتفاق ودلالة اللفظ قائمة فيما عداه وعلى أنه لا يكون صديقاً إذا قصد السرقة ودليل آخر هو أنه قد ثبت عندنا وجوب نفقة هؤلاء عند الحاجة إليه وجواز أخذها منه بغير بدل فأشبه السارق من بيت المال لثبوت حقه فيه بغير بدل يلزمه عند الحاجة إليه * فإن قيل قد ثبت هذا الحق عند الضرورة فى مال الأجنبى ولم يمنع من القطع بالسرقة منه * قيل له يعترضان من وجهين أحدهما أنه فى مال الأجنبى يثبت عند الضرورة وخوف التلف وفى مال هؤلاء يثبت بالفقر وتعذر الكسب والوجه الآخر أن الأجنبى يأخذه ببدل وهؤلاء يستحقونه بغير بدل كمال بيت المال وأيضاً فلما استحق عليه إحياء نفسه وأعضائه عند الحاجة إليه بالإنفاق عليه وكان هذا السارق محتاجا إلى هذا المال فى إحياء يده لسقوط

القطع صار في هذه الحالة كالفقير الذي يستحق على ذي الرحم المحرم منه الإنفاق عليه لإحياء نفسه أو بعض أعضائه وأيضاً فهو مقيس على الأب بالمعنى الذي قدمناه والله تعالى أعلم.

باب فيمن سرق ما قد قطع فيه

قال أصحابنا فيمن سرق ثوباً فقطع فيه ثم سرقه مرة أخرى وهو بعينه لم يقطع فيه والأصل فيه أنه لا يجوز عندنا إثبات الحدود بالقياس وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق فلما عدمناهما فيما وصفنا لم يبق في إثباته إلا القياس ولا يجوز ذلك عندنا ه فإن قيل هلا قطعته بعموم قوله [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] قبل السرقة ه قيل له السرقة الثانية لم يتناولها العموم لأنها توجب قطع الرجل لو وجب القطع والذي في الآية قطع اليد وأيضاً فإن وجوب قطع السرقة متعلق بالفعل والعين جميعاً والدليل أنه متى سقط القطع وجب ضمان العين كما أن حد الزنا لما تعلق بالوطء كان سقوط الحد موجباً ضمان الوطء ولما تعلق وجوب القصاص بقتل النفس كان سقوط القود موجباً ضمان النفس فكذلك وجوب ضمان العين في السرقة عند سقوط القطع يوجب اعتبار العين في ذلك فلما كان فعل واحد في عينين لا يوجب إلا قطعاً واحداً كان كذلك حكم الفعلين في عين واحدة ينبغي أن لا يوجب إلا قطعاً واحداً إذا كان لكل واحد من العينين أعني الفعل والعين تأثير في إيجاب القطع ه فإن قيل فلو زنى بامرأة فحد ثم زنى بها مرة أخرى حد ثانياً مع وقوع الفعلين في عين واحدة ه قيل له لأنه لا تأثير لعين المرأة في تعلق وجوب الحد بها وإنما يتعلق وجوب حد الزنا بالوطء لا غير والدليل على ذلك أنه متى سقط الحد ضمن الوطء ولم يضمن عين المرأة وفي السرقة متى سقط القطع ضمن عين السرقة وأيضاً فلما صارت السرقة في يده بعد القطع في حكم المباح التافه بدلالة أن استهلاكها لا يوجب عليه ضمانها وجب أن لا يقطع فيها بعد ذلك كما لا يقطع في سائر المباحات التافهة في الأصل وإن حصلت ملكا للناس كالطين والخشب والحشيش والماء ومن أجل ذلك قالوا إنه لو كان غزلا فنسجه ثوبا بعد ما قطع فيه ثم سرقه مرة أخرى قطع لأن حدوث هذا الفعل فيه يرفع حكم الإباحة المتقدمة كانت من وجوب القطع كما لو سرق خشباً لم يقطع فيه ولو كان باباً منجوراً فسرقه قطع لخروجه بالصنعة

عن الحال الأولى وأيضاً لما كان وقوع القطع فيه يوجب البراءة من استهلاكه قام القطع فيه مقام دفع قيمته فصار كأنه عوضه منه وأشبه من هذا الوجه وقوع الملك له في المسروق لأن استحقاق البدل عليه يوجب له الملك فلما أشبه ملكه من هذا الوجه سقط القطع لأنه يسقط بالشبهة أن يشبه المباح من وجه ويشبه الملك من وجه .

باب السارق يوجد قبل إخراج السرقة

قال أبو بكر رحمه الله اتفق فقهاء الأمصار على أن القطع غير واجب إلا أن يفرق بين المتاع وبين حرزه والدار كلها حرز واحد فما لم يخرجه من الدار لم يجب القطع وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وابن عمر وهو قول إبراهيم وروى يحيى بن سعيد عن عبد الرحمن بن القاسم قال بلغ عائشة أنهم كانوا يقولون إذا لم يخرج بالمتاع لم يقطع فقالت عائشة لو لم أجد إلا سكيناً لقطعته وروى سعيد عن قتادة عن الحسن قال إذا وجد في بيت فعليه القطع قال أبو بكر دخوله البيت لا يستحق به اسم السارق فلا يجوز إيجاب القطع به وأخذه في الحرز أيضاً لا يوجب القطع لأنه باق في الحرز ومتى لم يخرجه من الحرز فهو بمنزلة من لم يأخذه فلا يجب عليه القطع ولو جاز إيجاب القطع في مثله لما كان لاعتبار الحرز معنى والله أعلم .

باب غرم السارق بعد القطع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري وابن شبرمة إذا قطع السارق فإن كانت السرقة قائمة بعينها أخذها المسروق منه وإن كانت مستهلكة فلا ضمان عليه وهو قول مكحول وعطاء والشعبي وابن شبرمة وأحد قولي إبراهيم النخعي وقال مالك يضمنها إن كان موسراً ولا شيء عليه إن كان معسراً وقال عثمان البتي والليث والشافعي يغرم السرقة وإن كانت هالكة وهو قول الحسن والزهري وحماد وأحد قولي إبراهيم قال أبو بكر أما إذا كانت قائمة بعينها فلا خلاف أن صاحبها يأخذها وقد روى أن النبي ﷺ قطع سارق رداء صفوان ورد الرداء على صفوان والذي يدل على نفي الضمان بعد القطع قوله تعالى [فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله] والجزاء اسم لما يستحق بالفعل فإذا كان الله تعالى جعل جميع ما يستحق بالفعل هو القطع لم يجز إيجاب الضمان

معه لما فيه من الزيادة فى حكم المنصوص ولا يجوز ذلك إلا بمثل ما يجوز به النسخ وكذلك قوله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله] فأخبر أن جميع الجزاء هو المذكور فى الآية لأن قوله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله] ينفى أن يكون هناك جزاء غيره ومن جهة السنة حديث عبد الله بن صالح قال حدثنى المفضل بن فضالة عن يونس بن زيد قال سمعت سعد بن إبراهيم يحدث عن أخيه المسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله ﷺ قال إذا أقيم على السارق الحد فلا غرم عليه وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن نصر بن صهيب قال حدثنا أبو بكر بن أبى شجاع الآدمى قال حدثنى خالد بن خداش قال حدثنا إسحق بن الفرات قال حدثنا المفضل ابن فضالة عن يونس عن الزهرى عن سعد بن إبراهيم عن المسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف أن النبى ﷺ أتى بسارق فأمر بقطعه وقال لا غرم عليه وقال عبد الباقى هذا هو الصحيح وأخطأ فيه خالد بن خداش فقال المسور بن مخرمة ويدل عليه من جهة النظر امتناع وجوب الحد والمال بفعل واحد كما لا يجتمع الحد والمهر والقود والمال فوجب أن يكون القطع نافياً لضمان المال إذ كان المال فى الحدود لا يجب إلا مع الشبهة وحصول الشبهة ينفى وجوب القطع ووجه آخر وهو أن من أصلنا أن الضمان سبب لإيجاب الملك فلو ضمناه الملكه بالأخذ الموجب للضمان فيكون حينئذ مقطوعاً فى ملك نفسه وذلك ممتنع فلما لم يكن لنا سبيل إلى رفع القطع وكان فى إيجاب الضمان إسقاط القطع امتنع وجوب الضمان .

باب الرشوة

قال الله تعالى [سماعون للكذب أكالون للسحت] قيل إن أصل السحت الاستيصال يقال أسحته إسحاتاً إذا استأصله وأذهبه ، قال الله عز وجل [فيسحتكم بعذاب] أى يستأصلكم به ويقال أسحت ماله إذا أفسده وأذهبه فسمى الحرام سحتاً لأنه لا بركة فيه لأهله ويهلك به صاحبه هلاك الاستيصال وروى ابن عيينة عن عمار الدهنى عن سالم ابن أبى الجعد عن مسروق قال سألت عبد الله بن مسعود عن السحت أهو الرشوة فى الحكم فقال [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] ولكن السحت أن يستشفع بك على إمام فتكلمه فيهدى لك هدية فتقبلها ، وروى شعبة عن منصور عن سالم بن

أبي الجعد عن مسروق قال سألت عبد الله عن الجور في الحكم فقال ذلك كفر وسألته عن السحت فقال الرشا وروى عبد الأعلى بن حماد حدثنا حماد عن إبان عن ابن أبي عياش عن مسلم أن مسروقا قال قلت لعمر يا أمير المؤمنين أرأيت الرشوة في الحكم من السحت قال لا ولكن كفر إنما السحت أن يكون لرجل عند سلطان جاه ومنزلة ويكون للآخر إلى السلطان حاجة فلا يقضي حاجته حتى يهدي إليه وروى عن علي بن أبي طالب قال السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستعجال في القضية فكأنه جعل السحت اسما لأخذ مالا يطيب أخذه وقال إبراهيم والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك السحت الرشا وروى منصور عن الحكم عن أبي وائل عن مسروق قال إن القاضي إذا أخذ الهدية فقد أكل السحت وإذا أكل الرشوة بلغت به الكفر وقال الأعمش عن خيثمة عن عمر قال بابان من السحت يأكلهما الناس الرشا ومهر الزانية وروى إسماعيل بن زكريا عن إسماعيل ابن مسلم عن جابر قال قال رسول الله ﷺ هدايا الأمراء من السحت وروى أبو إدريس الخولاني عن ثوبان قال لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما وروى أبو سلمة بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي وروى أبو عوانة عن عمر بن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم قال أبو بكر اتفق جميع المتأولين لهذه الآية على أن قبول الرشا محرم واتفقوا على أنه من السحت الذي حرمه الله تعالى والرشوة تنقسم إلى وجوه منها الرشوة في الحكم وذلك محرم على الراشي والمرتشي جميعاً وهو الذي قال فيه النبي ﷺ لعن الله الراشي والمرتشي والرائش وهو الذي يمشي بينهما فذلك لا يخلو من أن يرشوه ليقضي له بحقه أو بما ليس بحق له فإن رشاه ليقضي له بحقه فقد فسق الحاكم بقبول الرشوة على أن يقضي له بما هو فرض عليه واستحق الراشي الذم حين حاكم إليه وليس بحاكم ولا ينفذ حكمه لأنه قد انعزل عن الحكم بأخذه الرشوة كمن أخذ الأجرة على أداء الفروض من الصلاة والزكاة والصوم ولا خلاف في تحريم الرشا على الأحكام وأنها من السحت الذي حرمه الله في كتابه وفي هذا دليل أن كل ما كان مفعولا على وجه الفرض والقربة إلى الله تعالى أنه لا يجوز أخذ الأجرة عليه كالحج

وتعليم القرآن والإسلام ولو كان أخذ الأبدال على هذه الأمور جائز لجاز أخذ الرشا على إمضاء الأحكام فلما حرم الله أخذ الرشا على الأحكام واتفقت الأمة عليه دل ذلك على فساد قول القائلين بجواز أخذ الأبدال على الفروض والقرب وإن أعطاه الرشوة على أن يقضي له بباطل فقد فسق الحاكم من وجهين أحدهما أخذ الرشوة والآخر الحكم بغير حق وكذلك الراشي وقد تأول ابن مسعود ومسروق السحت على الهدية في الشفاعة إلى السلطان وقال إن أخذ الرشا على الأحكام كفر وقال علي رضي الله عنه وزيد بن ثابت ومن قدمنا قوله الرشا من السحت وأما الرشوة في غير الحكم فهو ما ذكره ابن مسعود ومسروق في الهدية إلى الرجل ليعينه بجاهه عند السلطان وذلك منهي عنه أيضاً لأن عليه معونته في دفع الظلم عنه قال الله تعالى [وتعاونوا على البر والتقوى] وقال النبي ﷺ لا يزال الله في عون المرء ما دام المرء في عون أخيه ووجه آخر من الرشوة وهو الذي يرشو السلطان لدفع ظلمه عنه فهذه الرشوة محرمة على آخذها غير محظورة على معطيها وروي عن جابر بن زيد والشعبي قالا لا بأس بأن يصانع الرجل عن نفسه وماله إذا خاف الظلم وعن عطاء وإبراهيم مثله وروى هشام عن الحسن قال لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي قال الحسن ليحق باطلا أو يبطل حقاً فأما أن تدفع عن مالك فلا بأس وقال يونس عن الحسن لا بأس أن يعطي الرجل من ماله ما يصون به عرضه وروى عثمان بن الأسود عن مجاهد قال اجعل مالك جنة دون دينك ولا تجعل دينك جنة دون مالك وروى سفيان عن عمرو عن أبي الشعثاء قال لم نجد زمن زياد شيئاً أنفع لنا من الرشا فهذا الذي رخص فيه السلف إنما هو في دفع الظلم عن نفسه بما يدفعه إلى من يريد ظلمه أو انتهاك عرضه وقد روي أن النبي ﷺ لما قسم غنائم خيبر وأعطى تلك العطايا الجزيلة أعطى العباس بن مرداس السلمي شيئاً فسخطه فقال شعراً فقال النبي ﷺ اقطعوا عنا لسانه فزادوه حتى رضي وأما الهدايا للأمراء والقضاة فإن محمد بن الحسن كرهها وإن لم يكن للمهدي خصم ولا حكومة عند الحاكم ذهب في ذلك إلى حديث أبي حميد الساعدي في قصة ابن اللتبية حين بعثه النبي ﷺ على الصدقة فلما جاء قال هذا لكم وهذا أهدي لي فقال النبي ﷺ ما بال أقوام نستعملهم على ما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي فهلا جلس في بيت أبيه فنظر أيهدى له أم لا وما روي عنه ﷺ أنه قال هدايا الأمراء غلول وهدايا الأمراء سحت وكره عمر بن عبد العزيز الهدية فقيل

له إن النبي ﷺ كان يقبل الهدية ويثيب عليها فقال كانت حينئذ هدية وهي اليوم سحت ولم يكره محمد للقاضي قبول الهدية ممن كان يهديه قبل القضاء فكأنه إنما كره منها ما أهدى له لأجل أنه قاض ولولا ذلك لم يهد له وقد دل على هذا المعنى قول النبي ﷺ هلا جلس في بيت أبيه وأمه فنظر أيهدى له أم لا فأخبر أنه إنما أهدى له لأنه عامل ولولا أنه عامل لم يهد له وأنه لا يحل له وأما من كان يهاديه قبل القضاء وقد أعلم به لم يهده إليه لأجل القضاء فجائز له قبوله على حسب ما كان يقبله قبل ذلك وقد روى أن بنت ملك الروم أهدت لأم كلثوم بنت علي امرأة عمر فردها عمر ومنع قبولها .

باب الحكم بين أهل الكتاب

قال الله تعالى [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] ظاهر ذلك يقتضي معنيين أحدهما تخليتهم وأحكامهم من غير اعتراض عليهم والثاني التخيير بين الحكم والإعراض إذا ارتفعوا إلينا وقد اختلف السلف في بقاء هذا الحكم فقال قائلون منهم إذا ارتفعوا إلينا فإن شاء الحاكم حكم بينهم وإن شاء أعرض عنهم وردهم إلى دينهم وقال آخرون التخيير منسوخ فمتى ارتفعوا إلينا حكمنا بينهم من غير تخيير فممن أخذ بالتخيير عند مجيئهم إلينا الحسن والشعبي وإبراهيم رواية وروى عن الحسن خلوا بين أهل الكتاب وبين حاكمهم وإذا ارتفعوا إليكم فأقيموا عليهم ما في كتابكم وروى سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال آيتان نسختا من سورة المائدة آية القلائد وقوله تعالى [فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] فكان رسول الله ﷺ مخيراً إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم فردهم إلى أحكامهم حتى نزلت [وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم] فأمر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله في كتابه وروى عثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] قال نسخها قوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] وروى سعيد بن جبير عن الحكم عن مجاهد [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] قال نسختها [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] وروى سفيان عن السدى عن عكرمة مثله ، قال أبو بكر قد ذكر هؤلاء أن قوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] ناسخ للتخيير المذكور في قوله [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] ومعلوم أن ذلك لا يقال من طريق الرأي لأن العلم بتواريخ نزول الآي لا يدرك من طريق الرأي

والاجتهاد وإنما طريقه التوقيف ولم يقل من أثبت التخيير أن آية التخيير نزلت بعد قوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] وأن التخيير نسخه وإنما حكى عنهم مذاهبهم فى التخيير من غير ذكر النسخ فثبت نسخ التخيير بقوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] كرواية من ذكر نسخ التخيير ويدل على نسخ التخيير قوله [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] الآيات ومن أعرض عنهم فلم يحكم فى تلك الحادثة التى اختصموا فيها بما أنزل الله ولا نعلم أحداً قال إن فى هذه الآيات [ومن لم يحكم بما أنزل الله] منسوخا إلا ما روى عن مجاهد رواه منصور عن الحكم عن مجاهد أن قوله [ومن لم يحكم بما أنزل الله] نسخها ما قبلها [فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] وقد روى سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد أن قوله [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] منسوخ بقوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] ويحتمل أن يكون قوله تعالى [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] قبل أن تعقد لهم الذمة ويدخلوا تحت أحكام الإسلام بالجزية فلما أمر الله بأخذ الجزية منهم وجرت عليهم أحكام الإسلام أمر بالحكم بينهم بما أنزل الله فيكون حكم الآيتين جميعاً ثابتاً التخيير فى أهل العهد الذين لا ذمة لهم ولم يجر عليهم أحكام المسلمين كأهل الحرب إذا هادناهم وإيجاب الحكم بما أنزل الله فى أهل الذمة الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين وقد روى عن ابن عباس ما يدل على ذلك روى محمد بن إسحق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس أن الآية التى فى المائدة قول الله تعالى [فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] إنما نزلت فى الدية بين بنى قريظة وبين بنى النضير وذلك أن بنى النضير كان لهم شرف يدون دية كاملة وأن بنى قريظة يدون نصف الدية فتحاكموا فى ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله ذلك فيهم فحملهم رسول الله ﷺ على الحق فى ذلك فجعل الدية سواء ومعلوم أن بنى قريظة وبنى النضير لم تكن لهم ذمة قط وقد أجلى النبى ﷺ بنى النضير وقتل بنى قريظة ولو كان لهم ذمة لما أجلاهم ولا قتلهم وإنما كان بينه وبينهم عهد وهدنة فنقضوها فأخبر ابن عباس إن آية التخيير نزلت فيهم فجائز أن يكون حكمها باقياً فى أهل الحرب من أهل العهد وحكم الآية الأخرى فى وجوب الحكم بينهم بما أنزل الله تعالى ثابتاً فى أهل الذمة فلا يكون فيها نسخ وهذا تأويل سائغ لولا ما روى عن السلف من نسخ التخيير بالآية الأخرى وروى عن ابن عباس رواية أخرى وعن الحسن ومجاهد والزهرى أنها نزلت فى شأن

الرجم حين تحاكموا إليه وهؤلاء أيضاً لم يكونوا أهل ذمة وإنما تحاكموا إليه طلباً للرخصة وزوال الرجم فصار النبي ﷺ إلى بيت مدارسهم ووقفهم على آية الرجم وعلى كذبهم وتحريفهم كتاب الله ثم رجم اليهوديين وقال اللهم إني أول من أحيا سنة أماتوها وقال أصحابنا أهل الذمة محمولون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام الإسلام كالمسلمين إلا في بيع الخمر والخنزير فإن ذلك جائز فيما بينهم لأنهم مقرون على أن تكون مالا لهم ولو لم يجز مبايعتهم وتصرفهم فيها والانتفاع بها لخرجت من أن تكون مالا لهم ولما وجب على مستهلكها عليهم ضمان ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء فيمن استهلك لذمي خمراً أن عليه قيمتها وقد روى أنهم كانوا يأخذون الخمر من أهل الذمة في العشور فكتب إليهم عمر أن ولوهم بيعها وخذوا العشر من أثمانها فهذا مال لهم يجوز تصرفهم فيهما وما عدا ذلك فهو محمول على أحكامنا لقوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم] وروى عن النبي ﷺ أنه كتب إلى أهل نجران إما أن تذروا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله فجعلهم النبي ﷺ في حظر الربا ومنعهم منه كالمسلمين قال الله تعالى [وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل] فأخبر أنهم منهيون عن الربا وأكل المال بالباطل كما قال تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فسوى بينهم وبين المسلمين في المنع من الربا والعقود الفاسدة المحظورة وقال تعالى [سماعون للكذب أكالون للسحت] فهذا الذي ذكرناه مذهب أصحابنا في عقود المعاملات والتجارات وحدود أهل الذمة والمسلمون فيها سواء إلا أنهم لا يرجمون لأنهم غير محصنين وقال مالك الحاكم مخير إذا اختصموا إليه بين أن يحكم بينهم بحكم الإسلام أو يعرض عنهم فلا يحكم بينهم وكذلك قوله في العقود والمواريث وغيرها واختلف أصحابنا في مناكحتهم فيما بينهم فقال أبو حنيفة هم مقرون على أحكامهم لا يعترض عليهم فيها إلا أن يرضوا لأحكامنا فإن رضى بها الزوجان حملا على أحكامنا وإن أبى أحدهما لم يعترض عليهم فإذا تراضيا جميعاً حملهما على أحكام الإسلام إلا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة فإنه لا يفرق بينهم وكذلك إن أسلموا وقال محمد إذا رضى أحدهما حملا جميعاً على أحكامنا وإن أبى الآخر إلا في النكاح بغير شهود خاصة وقال أبو يوسف يحملون على أحكامنا وإن أبوا إلا في

النكاح بعد شهود نجيزه إذا تراضوا بها فأما أبو حنيفة فإنه يذهب في إقرارهم على مناكحتهم إلى أنه قد ثبت أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر مع علمه بأنهم يستحلون نكاح ذوات المحارم ومع علمه بذلك لم يأمر بالتفرقة بينهما وكذلك اليهود والنصارى يستحلون كثيراً من عقود المناكحات المحرمة ولم يأمر بالتفرقة بينهما حين عقد لهم الذمة من أهل نجران ووادي القرى وسائر اليهود والنصارى الذين دخلوا في الذمة ورضوا بإعطاء الجزية وفي ذلك دليل أنه أقرهم على مناكحتهم كما أقرهم على مذاهبهم الفاسدة واعتقاداتهم التي هي ضلال وباطل ألا ترى أنه لما علم استحلالهم الربا كتب إلى أهل نجران إما أن تذروا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله فلم يقرهم عليه حين علم تبايعهم به وأيضاً قد علمنا أن عمر بن الخطاب لما فتح السواد أقر أهلها عليها وكانوا مجوساً ولم يثبت أنه أمر بالتفريق بين ذوي المحارم منهم مع علمه بمناكحتهم وكذلك سائر الأئمة بعده جروا على منهاجه في ترك الإعتراض عليهم وفي ذلك دليل على صحة ماذكرنا فإن قيل فقد روي عن عمر أنه كتب إلى سعد يأمره بالتفريق بين ذوي المحارم منهم وأن يمنعهم من المذهب فيه قيل له لو كان هذا ثابتاً لورد النقل متواتراً كوروده في سيرته فيهم في أخذ الجزية ووضع الخراج وسائر ماعاملهم به فلما لم يرد ذلك من جهة التواتر علمنا أنه غير ثابت ويحتمل أن يكون كتابه إلى سعد بذلك إنما كان فيمن رضي منهم بأحكامنا وكذلك نقول إذا تراضوا بأحكامنا وأيضاً قد بينا أن قوله [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] ناسخ للتخيير المذكور في قوله [فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم] والذي ثبت نسخه من ذلك هو التخيير فأما شرط المجيء منهم فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغي أن يكون حكم الشرط باقياً والتخيير منسوخاً فيكون تقديره مع الآية الأخرى فإن جاؤك فاحكم بينهم بما أنزل وإنما قال إنهم يحملون على أحكامنا إذا رضوا بها إلا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة من قبل أنه لما ثبت أنه ليس لنا اعتراض عليهم قبل التراضي منهم بأحكامنا فمتى تراضوا بها وارتفعوا إلينا فإنما الواجب إجراؤهم على أحكامنا في المستقبل ومعلوم أن العدة لا تمنع بقاء النكاح في المستقبل وإنما تمنع الابتداء لأن امرأة تحت زوج لو طرأت عليها عدة من وطء بشبهة لم يمنع ما وجب من العدة بقاء الحكم فثبت أن العدة إنما تمنع ابتداء العقد ولا تمنع البقاء فمن أجل ذلك لم يفرق بينهما .

ومن جهة أخرى أن العدة حق الله تعالى وهم غير مؤاخذين بحقوق الله تعالى فى أحكام الشريعة فإذا لم تكن عندهم عدة واجبة لم تكن عليها عدة فجاز نكاحها الثانى وليس كذلك نكاح ذوات المحارم إذ لا يختلف فيها حكم الابتداء والبقاء فى باب بطلانه وأما النكاح بغير شهود فإن الذى هو شرط فى صحة العقد وجوب الشهود فى حال العقد ولا يحتاج فى بقائه إلى استصحاب الشهود لأن الشهود لو ارتدوا بعد ذلك أو ماتوا لم يؤثر ذلك فى العقد فإذا كان إنما يحتاج إلى الشهود للابتداء لا للبقاء لم يجز أن يمنع البقاء فى المستقبل لأجل عدم الشهود ومن جهة أخرى أن النكاح بغير شهود مختلف فيه بين الفقهاء فمنهم من يجيزه والاجتهاد سائغ فى جوازه ولا يعترض على المسلمين إذا عقدوه ما لم يختصموا فيه فغير جائز فسخه إذا عقدوه فى حال الكفر إذ كان ذلك سائغاً جائزاً فى وقت وقوعه لو أمضاه حاكم ما بين المسلمين جاز ولم يجز بعد ذلك فسخه وإنما اعتبر أبو حنيفة تراضيهما جميعاً بأحكامنا من قبل قول الله تعالى [فإن جاؤك فاحكم بينهم] فشرط مجيئهم فلم يجز الحكم على أحدهما بمجيء الآخر ، فإن قال قائل إذا رضى أحدهما بأحكامنا فقد لزمه حكم الإسلام فيصير بمنزلته لو أسلم فيحمل الآخر معه على حكم الإسلام قيل له هذا غلط لأن رضاه بأحكامنا لا يلزمه ذلك إيجاباً ألا ترى أنه لو رجع عن الرضا قبل الحكم عليه لم يلزمه إياه بعد الإسلام بحكم الرضا بأحكامنا وأيضاً إذا لم يجز أن يعترض عليهم إلا بعد الرضا بحكمنا فمن لم يرض به مبق على حكمه لا يجوز إلزامه حكماً لأجل رضا غيره وذهب محمد إلى أن رضا أحدهما يلزم الآخر حكم الإسلام كما لو أسلم وذهب أبو يوسف إلى ظاهر قوله تعالى [وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم] قوله تعالى [وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله] يعنى الله أعلم فيما تحاكموا إليك فيه فقيل إنهم تحاكموا إليه فى حد الزانيين وقيل فى الدية بين بنى قريظة وبنى النضير فأخبر تعالى أنهم لم يتحاكموا إليه تصديقاً منهم بنبوته وإنما طلبوا الرخصة ولذلك قال [وما أولئك بالمؤمنين] يعنى هم غير مؤمنين بحكمك أنه من عند الله مع جحدهم بنبوتك وعدولهم عما يعتقدونه حكماً لله مما فى التوراة ويحتمل أنهم حين طلبوا غير حكم الله ولم يرضوا به فهم كافرون غير مؤمنين ، وقوله تعالى [وعندهم التوراة فيها حكم الله] يدل على أن حكم التوراة فيما اختصموا فيه لم يكن منسوخاً وأنه

صار بمبعث النبي ﷺ شريعة لنا لم ينسخ لأنه لو نسخ لم يطلق عليه بعد النسخ أنه حكم الله كالا يطلق أن حكم الله تحليل الخمر أو تحريم السبت وهذا يدل على أن شرائع من قبلنا من الأنبياء لازمة لنا مالم تنسخ وأنها حكم الله بعد مبعث النبي ﷺ وقد روى عن الحسن فى قوله تعالى [فيها حكم الله] بالرجم لأنهم اختصموا إليه فى حد الزنا وقال قتادة فيها حكم الله بالقود لأنهم اختصموا فى ذلك وجائز أن يكونوا تحاكموا إليه فيهما جميعاً من الرجم والقود قوله تعالى [إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا] روى عن الحسن وقتادة وعكرمة والزهرى والسدى أن النبي ﷺ مراد بقوله [يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا] قال أبو بكر وذلك لأن النبي ﷺ حكم على الزانيين منهم بالرجم وقال اللهم إنى أول من أحيا سنة أماتوها وكان ذلك فى حكم التوراة وحكم فيه بتساوى الديات وكان ذلك أيضاً حكم التوراة وهذا يدل على أنه حكم عليهم بحكم التوراة لا بحكم مبتدأ شريعة وقوله تعالى [وكانوا عليه شهداء] قال ابن عباس شهداء على حكم النبي ﷺ أنه فى التوراة وقال غيره شهداء على ذلك الحكم أنه من عند الله وقال عز وجل [فلا تخشوا الناس واخشون] قال فيه السدى لا تخشوهم فى كتمان ما أنزلت وقيل لا تخشوهم فى الحكم بغير ما أنزلت وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحارث بن أبى أسامة حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال إن الله تعالى أخذ على الحكام ثلاثاً أن لا يتبعوا الهوى وأن يخشوه ولا يخشوا الناس وأن لا يشتروا بآياته ثمناً قليلا ثم قال [ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى] الآية وقال [إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا - إلى قوله - فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] فتضمنت هذه الآية معانى منها الأخبار بأن النبي ﷺ قد حكم على اليهود بحكم التوراة ومنها أن حكم التوراة كان باقياً فى زمان رسول الله ﷺ وأن مبعث النبي ﷺ لم يوجب نسخه ودل ذلك على أن ذلك الحكم كان ثابتاً لم ينسخ بشريعة الرسول ﷺ ومنها إيجاب الحكم بما أنزل الله تعالى وأن لا يعدل عنه ولا يحابى فيه مخافة الناس ومنها تحريم أخذ الرشا فى الأحكام وهو قوله تعالى [ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا]

وقوله تعالى [ومن لم يحكم بما أنزل الله] قال ابن عباس هو فى الجاحد لحكم الله وقيل هي فى اليهود خاصة وقال ابن مسعود والحسن وإبراهيم هي عامة يعنى فيمن لم يحكم بما أنزل الله وحكم بغيره مخبراً أنه حكم الله تعالى ومن فعل هذا فقد كفر فمن جعلها فى قوم خاصة وهم اليهود لم يجعل من بمعنى الشرط وجعلها بمعنى الذى لم يحكم بما أنزل الله والمراد قوم بأعيانهم وقال البراء بن عازب وذكر قصة رجم اليهود فأنزل الله تعالى [يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر - الآيات إلى قوله - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] قال فى اليهود خاصة وقوله [فأولئك هم الظالمون - وأولئك هم الفاسقون] فى الكفار كلهم وقال الحسن ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون نزلت فى اليهود وهي علينا واجبة وقال أبو مجلز نزلت فى اليهود وقال أبو جعفر نزلت فى اليهود ثم جرت فينا وروى سفيان عن حبيب بن أبى ثابت عن أبى البختري قال قيل لحذيفة ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون نزلت فى بنى إسرائيل قال نعم الأخوة لكم بنو إسرائيل إن كانت لكم كل حلوة ولهم كل مرة ولتسلكن طريقهم قد الشراك قال إبراهيم النخعي نزلت فى بنى إسرائيل ورضي لكم بها وروى الثورى عن زكريا عن الشعبي قال الأولى للمسلمين والثانية لليهود والثالثة للنصارى وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة وروى طاوس عن ابن عباس قال ليس الكفر الذى يذهبون إليه فى قوله [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] وقال ابن جريج عن عطاء كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق وقال على بن حسين رضى الله عنهما ليس بكفر شرك ولا ظلم شرك ولا فسق شرك قال أبو بكر قوله تعالى [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون] لا يخلو من أن يكون مراده كفر الشرك والجحود أو كفر النعمة من غير جحود فإن كان المراد جحود حكم الله أو الحكم بغيره مع الأخبار بأنه حكم الله فهذا كفر يخرج عن الملة وفاعله مرتد إن كان قبل ذلك مسلماً وعلى هذا تأوله من قال إنها نزلت فى بنى إسرائيل وجرت فينا يعنون أن من جحد منا حكم أو حكم بغير حكم الله ثم قال إن هذا حكم الله فهو كافر كما كفرت بنو إسرائيل حين فعلوا ذلك وإن كان المراد به كفر النعمة فإن كفران النعمة قد يكون بترك الشكر عليها من غير جحود فلا يكون فاعله خارجا من الملة والأظهر هو المعنى الأول لإطلاقه اسم الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله

وقد تأولت الخوارج هذه الآية على تكفير من ترك الحكم بما أنزل الله من غير جحود لها وأكفروا بذلك كل من عصى الله بكبيرة أو صغيرة فأداهم ذلك إلى الكفر والضلال بتكفيرهم الأنبياء بصغائر ذنوبهم قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين] الآية فيه إخبار عما كتب الله على بنى إسرائيل فى التوراة من القصاص فى النفس وفى الأعضاء المذكورة وقد استدل أبو يوسف بظاهر هذه الآية على إيجاب القصاص بين الرجل والمرأة فى النفس لقوله تعالى [أن النفس بالنفس] وهذا يدل على أنه كان من مذهبه أن شرائع من كان قبلنا حكمها ثابت إلى أن يرد نسخها على لسان النبي ﷺ أو بنص القرآن وقوله فى نسق الآية [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون] دليل على ثبوت هذا الحكم فى وقت نزول هذه الآية من وجهين أحدهما أنه قد ثبت أن ذلك مما أنزل الله ولم يفرق بين شيء من الأزمان فهو ثابت فى كل الأزمان إلى أن يرد نسخه والثانى معلوم أنهم استحقوا اسمة الظلم والفسق فى وقت نزول الآية لتركهم الحكم بما أنزل الله تعالى من ذلك وقت نزول الآية إما جحوداً له أو تركا لفعل ما أوجب الله من ذلك وهذا يقتضى وجوب القصاص فى سائر النفوس ما لم تقم دلالة نسخه أو تخصيصه * وقوله تعالى [والعين بالعين] معناه عند أصحابنا فى العين إذا ضربت فذهب ضوءها وليس هو على أن تقلع عينه هذا عندهم لا قصاص فيه لتعذر استيفاء لا قصاص فى مثله ألا ترى أنا لا نقف على الحد الذى يجب قلعه منها فهو كمن قطع قطعة لحم من فخذ رجل أو ذراعه أو قطع بعض فخذه فلا يجب فيه القصاص وإنما القصاص عندهم فيما قد ذهب ضوءها وهى قائمة أن تشد عينه الأخرى وتحمى له مرآة فتقدم إلى العين التى فيها القصاص حتى يذهب ضوءها وأما قوله تعالى [والأنف بالأنف] فإن أصحابنا قالوا إذا قطعه من أصله فلا قصاص فيه لأنه عظم لا يمكن استيفاء القصاص فيه كما لو قطع يده من نصف الساعد وكما لو قطع رجله من نصف الفخذ لا خلاف فى سقوط القصاص فيه لتعذر استيفاء المثل والقصاص هو أخذ المثل فمتى لم يكن كذلك لم يكن قصاصاً وقالوا إنما يجب القصاص فى الأنف إذا قطع المارن وهو ما لان منه ونزل عن قصبة الأنف وروى عن أبى يوسف أن فى الأنف إذا استوعب القصاص وكذلك الذكر واللسان وقال محمد لا قصاص فى الأنف واللسان والذكر إذا استوعب وقوله تعالى [والأذن بالأذن]

فإنه يقتضى وجوب القصاص فيها إذا استوعبت لإمكان استيفائه وإذا قطع بعضها فإن أصحابنا قالوا فيه القصاص إذا كان يستطاع ويعرف قدره وقوله عز وجل [والسن بالسن] فإن أصحابنا قالوا لا قصاص فى عظم إلا السن فإن قلعت أو كسر بعضها ففيها القصاص لإمكان استيفائه إن كان الجميع فبالقلع كما يقتص من اليد من المفصل وإن كان البعض فإنه يبرد بمقداره بالمبرد فيمكن استيفاء القصاص فيه وأما سائر العظام فغير ممكن استيفاء القصاص فيها لا يوقف على حده وقد اقتضى ما نص الله تعالى فى هذه الأعضاء أن يؤخذ الكبير من هذه الأعضاء بصغيرها والصغير بالكبير بعد أن يكون المأخوذ منه مقابلا للمجنى عليه لغيره وقوله تعالى [والجروح قصاص] يعنى إيجاب القصاص فى سائر الجراحات التى يمكن استيفاء المثل فيها ودل به على نفى القصاص فيما لا يمكن استيفاء المثل فيه لأن قوله [والجروح قصاص] يقتضى أخذ المثل سواء ومتى لم يكن مثله فليس بقصاص . وقد اختلف الفقهاء فى أشياء من ذلك منها القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وقد بيناه فى سورة البقرة وكذلك بين العبيد والأحرار .

ذكر الخلاف فى ذلك

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والشافعى لا تؤخذ اليمنى باليسرى لا فى العين ولا فى اليد ولا تؤخذ السن إلا بمثلها من الجانى وقال ابن شبرمة تفقأ العين اليمنى باليسرى واليسرى باليمنى وكذلك اليدان وتؤخذ الثنية بالضرس والضرس بالثنية وقال الحسن بن صالح إذا قطع أصبعاً من كف فلم يكن للقاطع من تلك الكف أصبع مثلها قطع مما يلى تلك الأصبع ولا يقطع أصبع كف بأصبع كف أخرى وكذلك تقلع السن التى تليها إذا لم تكن للقاطع سن مثلها وإن بلغ ذلك الأضراس وتفقأ العين اليمنى باليسرى إذا لم تكن له يمنى ولا تقطع اليد اليمنى باليسرى ولا اليسرى باليمنى قال أبو بكر لا خلاف أنه إذا كان ذلك العضو من الجانى باقياً لم يكن للمجنى عليه استيفاء القصاص من غيره ولا يعدوا ما قبله من عضو الجانى إلى غيره مما بإزائه وإن تراضيا به فدل ذلك على أن المراد بقوله تعالى [والعين بالعين] إلى آخر الآية استيفاء مثله مما يقابله من الجانى فغير جائز إذا كان كذلك أن يتعدى إلى غيره سواء كان مثله موجوداً من الجانى أو معدوما ألا ترى أنه إذا لم يكن له أن يعدو اليد إلى الرجل لم يختلف حكمه تكون

يد الجاني موجودة أو معدومة في امتناع تعديه إلى الرجل وأيضاً فإن القصاص استيفاء المثل وليست هذه الأعضاء مماثلة فغير جائز أن يستوعبها ولم يختلفوا أن اليد الصحيحة لا تؤخذ بالشلاء وأن الشلاء تؤخذ بالصحيحة وذلك لقوله تعالى [والجروح قصاص] وفي أخذ الصحيحة بالشلاء استيفاء أكثر مما قطع وأما أخذ الشلاء بالصحيحة فهو جائز لأنه رضي بدون حقه واختلف في القصاص في العظام فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد لا قصاص في عظم ماخلا السن وقال الليث والشافعي مثل ذلك ولم يستثنيا السن وقال ابن القاسم عن مالك عظام الجسد كلها فيها القود إلا ما كان منها مجوفاً مثل الفخذ وما أشبهه فلا قود فيه وليس في الهاشمة قود وكذلك المنقلة وفي الذراعين والعضد والساقين والقدمين والكعبين والأصابع إذا كسرت ففيها القصاص وقال الأوزاعي ليس في المأمومة قصاص قال أبو بكر لما اتفقوا على نفي في عظم الرأس كذلك سائر العظام وقال الله تعالى [والجروح قصاص] وذلك غير ممكن في العظام وروى حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن ابن الزبير أنه اقتص من مأمومة فأنكر ذلك عليه ومعلوم أن المنكرين كانوا الصحابة ولا خلاف أيضاً أنه لو ضرب أذنه فيبست أنه لا يضرب أذنه حتى تيبس لأنه لا يوقف على مقدار جنايته فكذلك العظام وقد بينا وجوب القصاص في السن فيما تقدم * قوله تعالى [فمن تصدق به فهو كفارة له] روي عن عبد الله بن عمرو والحسن وقتادة وإبراهيم رواية والشعبي رواية أنها كفارة لولي القتيل وللمجروح إذا عفوا وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم رواية والشعبي رواية هو كفارة للجاني كأنهم جعلوه بمنزلة المستوفي لحقه ويكون الجاني كأنه لم يجن وهذا محمول على أن الجاني تاب من جنايته لأنه لو كان مصراً عليه فعقوبته عند الله فيما ارتكب من نهيه قائمة والقول الأول هو الصحيح لأن قوله تعالى راجع إلى المذكور وهو قوله [فمن تصدق به] فالكفارة واقعة لمن تصدق ومعناه كفارة لذنوبه * قوله تعالى [وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه] قال أبو بكر فيه دلالة على أن ما لم ينسخ من شرائع الأنبياء المتقدمين فهو ثابت على معنى أنه صار شريعة للنبي ﷺ لقوله [وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه] ومعلوم أنه لم يرد أمرهم باتباع ما أنزل الله في الإنجيل إلا على أنهم يتبعون النبي ﷺ لأنه صار شريعة له لأنهم لو استعملوا ما في الإنجيل مخالفين للنبي ﷺ غير متبعين له لكانوا

كفاراً فثبت بذلك أنهم مأمورون باستعمال أحكام تلك الشريعة على معنى أنها قد صارت شريعة للنبى ﷺ ، قوله تعالى [وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة مهيمنا يعنى أمينا وقيل شاهداً وقيل حفيظاً وقيل مؤتمنا والمعنى فيه أنه أمين عليه ينقل إلينا ما فى الكتب المتقدمة على حقيقته من غير تحريف ولا زيادة ولا نقصان لأن الأمين على الشىء مصدق عليه وكذلك الشاهد وفى ذلك دليل على أن كل من كان مؤتمنا على شىء فهو مقبول القول فيه من نحو الودائع والعوارى والمضاربات ونحوها لأنه حين أنبأ عن وجوب التصديق بما أخبر به القرآن عن الكتب المتقدمة سماه أميناً عليها وقد بين الله تعالى فى سورة البقرة أن الأمين مقبول القول فيما ائتمن فيه وهو قوله تعالى [فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى ائتمن أمانته وليتق الله ربه] وقال [وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً] فلما جعله أميناً فيه وعظه بترك البخس ، وقد اختلف فى المراد بقوله [ومهيمناً] فقال ابن عباس هو الكتاب وفيه أخبار بأن القرآن مهيمن على الكتب المتقدمة شاهد عليها وقال مجاهد أراد به النبى ﷺ قوله تعالى [فاحكم بينهم بما أنزل الله] يدل على نسخ التخيير على ما تقدم من بيانه ، قوله تعالى [ولا تتبع أهواءهم] يدل على بطلان قول من يردهم إلى الكنيسة أو البيعة للاستحلاف لما فيه من تعظيم الموضع وهم يهوون ذلك وقد نهى الله تعالى عن اتباع أهوائهم ويدل على بطلان قول من يردهم إلى دينهم لما فيه من اتباع أهوائهم والاعتداد بأحكامهم ولأن ردهم إلى أهل دينهم إنما هو رد لهم ليحكموا فيهم بما هو كفر بالله عز وجل إذ كان حكمهم بما يحكمون به كفراً بالله وإن كان موافقاً لما أنزل فى التوراة والإنجيل لأنهم مأمورون بتركه واتباع شريعة النبى ﷺ قوله تعالى [لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا] الشرعة والشريعة واحد ومعناها الطريق إلى الماء الذى فيه الحياة فسمى الأمور التى تعبد الله بها من جهة السمع شريعة وشرعة لإيصالها العاملين بها إلى الحياة الدائمـــة فى النعيم الباقى قوله تعالى [ومنهاجا] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك سنة وسبيلا ويقال طريق نهج إذا كان واضحاً قال مجاهد وأراد بقوله [شرعة] القرآن لأنه لجميع الناس وقال قتادة وغيره شريعة التوراة وشريعة الإنجيل وشريعة القرآن وهذا يحتج به من نفى لزوم شرائع من قبلنا إيانا وإن لم يثبت نسخها لإخباره بأنه

جعل لكل نبي من الأنبياء شرعة ومنهاجا وليس فيه دليل على ماقالوا لأن ما كان شريعة لموسى عليه السلام فلم ينسخ إلى أن بعث النبي ﷺ فقد صارت شريعة للنبي ﷺ وكان فيما سلف شريعة لغيره فلا دلالة في الآية على اختلاف أحكام الشرائع وأيضاً فلا يختلف أحد في تجويز أن يتعبد الله رسوله بشريعة موافقة لشرائع من كان قبله من الأنبياء فلم ينف قوله [لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا] أن تكون شريعة النبي ﷺ موافقة لكثير من شرائع الأنبياء المتقدمين وإذا كان كذلك فالمراد فيما نسخ من شرائع المتقدمين من الأنبياء وتعبد النبي ﷺ بغيرها فكان لكل منكم شرعة غير شرعة الآخر ه قوله عز وجل [ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة] قال الحسن لجعلكم على الحق وهذه مشيئة القدرة على إجبارهم على القول بالحق ولكنه لو فعل لم يستحقوا ثواباً وهو كقوله [ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها] وقال قائلون معناه ولو شاء الله لجمعهم على شريعة واحدة في دعوة جميع الأنبياء ه قوله تعالى [فاستبقوا الخيرات] معناه الأمر بالمبادرة بالخيرات التي تعبدنا بها قبل الفوات بالموت وهذا يدل على أن تقديم الواجبات أفضل من تأخيرها نحو قضاء رمضان والحج والزكاة وسائر الواجبات لأنها من الخيرات ه فإن قيل فهو يدل على أن فعل الصلاة في أول الوقت أفضل من تأخيرها لأنها من الواجبات في أول الوقت قيل له ليست من الواجبات في أول الوقت والآية مقتضية الوجوب فهي فيما قد وجب وألزم وفي ذلك دليل على أن الصوم في السفر أفضل من الإفطار لأنه من الخيرات وقد أمر الله بالمبادرة بالخيرات وقوله تعالى في هذا الموضع [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] ليس بتكرار لما تقدم من مثله لأنهما نزلا في شيئين مختلفين أحدهما في شأن الرجم والآخر في التسوية بين الديات حين تحاكموا إليه في الأمرين ه قوله تعالى [واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك] قال ابن عباس أراد أنهم يفتنونه بإضلالهم إياه عما أنزل الله إلى مايهوون من الأحكام أطماعا منهم له في الدخول في الإسلام وقال غيره إضلالهم بالكذب على التوراة بما ليس فيها فقد بين الله تعالى حكمه قوله تعالى [فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم] ذكر البعض والمراد الجميع كما يذكر لفظ العموم والمراد الخصوص وكما قال [يا أيها النبي] والمراد جميع المسلمين بقوله [إذا طلقتم النساء] وفيه أن المراد الإخبار

عن تغليظ العقاب فى أن بعض ما يستحقون به يهلكهم وقيل أراد تعجيل البعض بتمردهم وعتوهم وقال الحسن ماعجله من إجلاء بنى النضير وقتل بنى قريظة قوله تعالى [أفحكم الجاهلية يبغون] فيه وجهان أحدهما أنه خطاب لليهود لأنهم كانوا إذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إياه وإذا أوجب على أغنيائهم لم يأخذهم به فقيل لهم أفحكم عبدة الأوثان تبغون وأنتم أهل الكتاب وقيل إنه أريد به كل من خرج عن حكم الله إلى حكم الجاهلية وهو ما تقدم عليه فاعله بجهالة من غير علم قوله تعالى [ومن أحسن من الله حكما] إخبار عن حكمه بالعدل والحق من غير محاباة وجائز أن يقال إن حكما أحسن من حكم كما لو خير بين حكمين نصاً وعرف أن أحدهما أفضل من الآخر كان الأفضل أحسن وكذلك قد يحكم المجتهد بما غيره أولى منه لتقصير منه فى النظر أو لتقليده من قصر فيه قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض] روى عن عكرمة أنها نزلت فى أبى لبابة بن عبد المنذر لما تنصح إلى بنى قريظة وأشار إليهم بأنه الذبح وقال السدى لما كان بعد أحد خاف قوم من المشركين حتى قال رجل أو إلى اليهود وقال آخر أو إلى النصارى فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال عطية بن سعد نزلت فى عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبى بن سلول لما تبرأ عبادة من موالاة اليهود وتمسك بها عبد الله بن أبى وقال أخاف الدوائر والولى هو الناصر لأنه يلى صاحبه بالنصرة وولى الصغير لأنه يتولى التصرف عليه بالحياطة وولى المرأة عصبتها لأنهم يتولون عليها عقد النكاح وفى هذه الآية دلالة على أن الكافر لا يكون ولياً للمسلم لا فى التصرف ولا فى النصرة ويدل على وجوب البراءة من الكفار والعداوة لهم لأن الولاية ضد العداوة فإذا أمرنا بمعاداة اليهود والنصارى لكفرهم فغيرهم من الكفار بمنزلتهم ويدل على أن الكفر كله ملة واحدة لقوله تعالى [بعضهم أولياء بعض] ويدل على أن اليهودى يستحق الولاية على النصرانى فى الحال التى كان يستحقها لو كان المولى عليه يهودياً وهو أن يكون صغيراً أو مجنوناً وكذلك الولاية بينهما فى النكاح هو على هذا السبيل ومن حيث دلت على كون بعضهم أولياء بعض فهو يدل على إيجاب التوارث بينهما وعلى ما ذكرنا من كون الكفر كله ملة واحدة وإن اختلفت مذاهبه وطرقه وقد دل على جواز مناكحة بعضهم لبعض اليهودى للنصرانية والنصرانى لليهودية وهذا الذى

ذكرنا إنما هو فى أحكامهم فيما بينهم وأما فيما بينهم لا بين المسلمين فيختلف حكم الكتابى وغير الكتابى فى جواز المناكحة وأكل الذبيحة قوله تعالى [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] يدل على أن حكم نصارى بنى تغلب حكم نصارى بنى إسرائيل فى أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروى ذلك عن ابن عباس والحسن وقوله [منكم] يجوز أن يريد به العرب لأنه لو أراد المسلمين لكانوا إذ تولوا الكفار صاروا مرتدين والمرتد إلى النصرانية واليهودية لا يكون منهم فى شىء من أحكامهم ألا ترى أنه لا تؤكل ذبيحته وإن كانت امرأة لم يجز نكاحها ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يثبت بينهما شىء من حقوق الولاية وزعم بعضهم أن قوله [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] يدل على أن المسلم لا يرث المرتد لإخبار الله أنه من تولاه من اليهود والنصارى ومعلوم أن المسلم لا يرث اليهودى ولا النصرانى فكذلك لا يرث المرتد قال أبو بكر وليس فيه دلالة على ما ذكرنا لأنه لا خلاف أن المرتد إلى اليهودية لا يكون يهودياً والمرتد إلى النصرانية لا يكون نصرانياً ألا ترى أنه لا تؤكل ذبيحته ولا يجوز تزويجها إن كانت امرأة وأنه لا يرث اليهودى ولا يرثه فكما لم يدل ذلك على إيجاب التوارث بينه وبين اليهودى والنصرانى كذلك لا يدل على أن المسلم لا يرثه وإنما المراد أحد وجهين إن كان الخطاب لكفار العرب فهو دال على أن عبدة الأوثان من العرب إذا تهودوا أو تنصروا كان حكمهم حكمهم فى جواز المناكحة وأكل الذبيحة والإقرار على الكفر بالجزية وإن كان الخطاب للمسلمين فهو إخبار بأنه كافر مثلهم بموالاته إياهم فلا دلالة فيه على حكم الميراث فإن قال قائل لما كان ابتداء الخطاب فى المؤمنين لأنه قال [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء] لم يحتمل أن يريد بقوله [ومن يتولهم منكم] مشركى العرب قيل له لما كان المخاطبون بأول الآية فى ذلك الوقت هم العرب جاز أن يريد بقوله [ومن يتولهم منكم] العرب فيفيد أن مشركى العرب إذا تولوا اليهود أو النصارى بالديانة والانتساب إلى الملة يكونون فى حكمهم وإن لم يتمسكوا بجميع شرائع دينهم ومن الناس من يقول فيمن اعتقد من أهل ملتنا بعض المذاهب الموجبة لإكفار معتقديها أن الحكم بإكفاره لا يمنع أكل ذبيحته ومناكحة المرأة منهم إذا كانوا منتسبين إلى ملة الإسلام وإن كفروا باعتقادهم لما يعتقدونه من المقالة الفاسدة إذ كانوا فى الجملة متولين لأهل الإسلام منتسبين إلى حكم القرآن كما أن

من انتحل النصرانية أو اليهودية كان حكمه حكمهم وإن لم يكن متمسكا بجميع شرائعهم ولقوله تعالى [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] وكان أبو الحسن الكرخي عن يذهب إلى ذلك قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه] قال الحسن وقتادة والضحاك وابن جريج نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه ومن قاتل معه أهل الردة وقال السدي هي في الأنصار وقال مجاهد في أهل اليمن وروى شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعري قال لما نزلت [يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه] أومأ رسول الله ﷺ بشيء معه إلى أبي موسى فقال هم قوم هذا وفي الآية دلالة على صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وذلك لأن الذين ارتدوا من العرب بعد وفاة النبي ﷺ إنما قاتلهم أبو بكر وهؤلاء الصحابة وقد أخبر الله أنه يحبهم ويحبونه وأنهم يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ومعلوم أن من كانت هذه صفته فهو ولي الله ولم يقاتل المرتدين بعد النبي ﷺ غير هؤلاء المذكورين وأتباعهم ولا يتهيأ لأحد أن يجعل الآية في غير المرتدين بعد وفاة النبي ﷺ من العرب ولا في غير هؤلاء الأئمة لأن الله تعالى لم يأت بقوم يقاتلون المرتدين المذكورين في الآية غير هؤلاء الذين قاتلوا مع أبي بكر ونظير ذلك أيضاً في دلالته على صحة إمامة أبي بكر قوله تعالى [قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً] لأنه كان الداعي لهم إلى قتال أهل الردة وأخبر تعالى بوجوب طاعته عليهم بقوله [فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً] فإن قال قائل يجوز أن يكون النبي ﷺ هو الذي دعاهم قيل له قال الله تعالى [فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً] فأخبر أنهم لا يخرجون معه أبداً ولا يقاتلون معه عدواً فإن قال قائل جائز أن يكون عمر هو الذي دعاهم قيل له إن كان كذلك فإمامة عمر ثابتة بدليل الآية وإذا صحت إمامته صحت إمامة أبي بكر لأنه هو المستخلف له . فإن قيل جائز أن يكون علي هو الذي دعاهم إلى محاربة من حارب قيل له قال الله تعالى [تقاتلونهم أو يسلمون] وعلي رضي الله عنه إنما قاتل أهل البغي وحارب أهل الكتاب على أن يسلموا أو يعطوا الجزية ولم يحارب أحد بعد النبي ﷺ على أن يسلموا غير أبي بكر فكانت الآية دالة على صحة إمامته .

باب العمل اليسير في الصلاة

قال الله تعالى [إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون] روى عن مجاهد والسدى وأبى جعفر وعتبة بن أبى حكيم أنها نزلت فى على بن أبى طالب حين تصدق بخاتمه وهو راكع وروى الحسن أنه قال هذه الآية صفة جميع المسلمين لأن قوله تعالى [الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون] صفة للجماعة وليست للواحد وقد اختلف فى معنى قوله [وهم راكعون] فقيل فيه أنهم كانوا على هذه الصفة فى وقت نزول الآية منهم من قد أتم الصلاة ومنهم من هو راكع فى الصلاة وقال آخرون معنى [وهم راكعون] أن ذلك من شأنهم وأفرد الركوع بالذكر تشريفاً له وقال آخرون معناه أنهم يصلون بالنوافل كما يقال فلان يركع أى يتنفل فإن كان المراد فعل الصدقة فى حال الركوع فإنه يدل على إباحة العمل اليسير فى الصلاة وقد روى عن النبي ﷺ أخبار فى إباحة العمل اليسير فيها فمنها أنه خلع نعليه فى الصلاة ومنها أنه مس لحيته وأنه أشار بيده ومنها حديث ابن عباس أنه قام على يسار النبي ﷺ فأخذ بذؤابته وأداره إلى يمينه ومنها أنه كان يصلى وهو حامل أمامة بنت أبى العاص بن الربيع فإذا سجد وضعها وإذا رفع رأسه حملها فدلالة الآية ظاهرة فى إباحة الصدقة فى الصلاة لأنه إن كان المراد الركوع فكان تقديره الذين يتصدقون فى حال الركوع فقد دلت على إباحة الصدقة فى هذه الحال وإن كان المراد وهم يصلون فقد دلت على إباحتها فى سائر أحوال الصلاة فكيفما تصرفت الحال فالآية دالة على إباحة الصدقة فى الصلاة فإن قال قائل فالمراد أنهم يتصدقون ويصلون ولم يرد به فعل الصدقة فى الصلاة قيل له هذا تأويل ساقط من قبل أن قوله تعالى [وهم راكعون] إخبار عن الحال التى تقع فيها الصدقة كقوله تكلم فلان وهو قائم وأعطى فلاناً وهو قاعد إنما هو إخبار عن حال الفعل أيضاً لو كان المراد ما ذكرت كان تكراراً لما تقدم ذكره فى أول الخطاب قوله تعالى [الذين يقيمون الصلوة] ويكون تقديره الذين يقيمون الصلاة ويصلون وهذا لا يجوز فى كلام الله تعالى فثبت أن المعنى ما ذكرنا من مدح الصدقة فى حال الركوع أو فى حال الصلاة وقوله تعالى [ويؤتون الزكوة وهم راكعون] يدل على أن صدقة التطوع تسمى زكاة لأن علياً تصدق بخاتمه تطوعاً وهو نظير قوله تعالى [وما آتيتم من زكاة تريدون

وجه الله فأولئك هم المضعفون] قد انتظم صدقة الفرض والنفل فصار اسم الزكاة يتناول الفرض والنفل كاسم الصدقة وكاسم الصلاة ينتظم الأمرين .

باب الأذان

قال الله تعالى [وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً] قد دلت هذه الآية على أن للصلاة أذاناً يدعى به الناس إليها ونحوه قوله تعالى [إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله] وقد روى عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال كانوا يجتمعون للصلاة لوقت يعرفونه ويؤذن بعضهم بعضاً حتى نقسوا [1] أو كادوا أن ينقسوا فجاء عبد الله بن زيد الأنصاري وذكر الأذان فقال عمر قد طاف بي الذي طاف به ولكنه سبقني وروى الزهري عن سالم عن أبيه قال استشار النبي ﷺ المسلمين على ما يجمعهم في الصلاة فقالوا البوق فكرهه من أجل اليهود وذكر قصة عبد الله بن زيد وأن عمر رأى مثل ذلك فلم يختلفوا أن الأذان لم يكن مسنوناً قبل الهجرة وأنه إنما سن بعدها وقد روى أبو يوسف عن محمد بن بشر الهمداني قال سألت محمد بن علي عن الأذان كيف كان أوله وما كان فقال شأن الأذان أعظم من ذلك ولكن رسول الله ﷺ لما أسري به جمع النبيون ثم نزل ملك من السماء لم ينزل قبل ليلته فأذن كأذانكم وأقام كإقامتكم ثم صلى رسول الله ﷺ بالنبيين قال أبو بكر ليلة أسري به كان بمكة وقد صلى بالمدينة بغير أذان واستشار أصحابه فيما يجمعهم به للصلاة ولو كانت تبدئة الأذان قد تقدمت قبل الهجرة لما استشار فيه وقد ذكر معاذ وابن عمر في قصة الأذان ما ذكرنا والأذان مسنون لكل صلاة مفروضة منفرداً كان المصلي أو في جماعة إلا أن أصحابنا قالوا جائز للمقيم المنفرد أن يصلي بغير أذان لأن أذان الناس دعاء له فيكتفي به والمسافر يؤذن ويقيم وإن اقتصر على الإقامة دون الأذان أجزأه ويكره له أن يصلي بغير أذان ولا إقامة لأنه لم يكن هناك أذان ويكون دعاء له وروى عن النبي ﷺ أنه قال من صلى في أرض بأذان وإقامة صلى خلفه صف من الملائكة لا يرى طرفاه وهذا يدل على أن من سنة صلاة المنفرد الأذان وقال في خبر آخر إذا سافرتما فأذنا وأقيما وقد ذكرنا صفة الأذان والإقامة والاختلاف فيهما في غير هذا الكتاب قوله تعالى [يا أيها الذين

---

(١) قوله نقسوا ماض من النقس بفتح النون وسكون القاف وهو الضرب بالناقوس .

آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً] فيه نهى عن الاستنصار بالمشركين لأن الأولياء هم الأنصار وقد روى عن النبي ﷺ أنه حين أراد الخروج إلى أحد جاء قوم من اليهود وقالوا نحن نخرج معك فقال إنا لا نستعين بمشرك وقد كان كثير من المنافقين يقاتلون مع النبي ﷺ المشركين وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو مسلم حدثنا حجاج حدثنا حماد عن محمد بن إسحق عن الزهري أن أناساً من اليهود غزوا مع النبي ﷺ فقسم لهم كما قسم للمسلمين وقد روى عن النبي ﷺ أيضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد ويحيى بن معين قالا حدثنا يحيى عن مالك عن الفضل عن عبد الله بن نيار عن عروة عن عائشة قال يحيى إن رجلا من المشركين لحق بالنبي ﷺ ليقاتل معه فقال ارجع ثم اتفقا فقال إنا لا نستعين بمشرك وقال أصحابنا لا بأس بالاستعانة بالمشركين على قتال غيرهم من المشركين إذا كانوا متى ظهروا كان حكم الإسلام هو الظاهر فأما إذا كانوا لو ظهروا كان حكم الشرك هو الغالب فلا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا معهم ومستفيض في أخبار أهل السير ونقله المغازي أن النبي ﷺ قد كان يغزو ومعه قوم من اليهود في بعض الأوقات وفي بعضها قوم من المشركين وأما وجه الحديث الذي قال فيه إنا لا نستعين بمشرك فيحتمل أن يكون النبي ﷺ لم يثق بالرجل وظن أنه عين للمشركين فرده وقال إنا لا نستعين بمشرك يعني به من كان في مثل حاله قوله تعالى [لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم] قيل فيه إن معناه هلا وهي تدخل للماضي والمستقبل فإذا كانت المستقبل فهي في معنى الأمر كقوله لم لا تفعل وهي ههنا للمستقبل يقول هلا ينهاهم ولم لا ينهاهم وإذا كانت للماضي فهو للتوبيخ كقوله تعالى [لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء] و [لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً] وقيل في الرباني إنه العالم بدين الرب فنسب إلى الرب كقولهم روحاني في النسبة إلى الروح وبحراني في النسبة إلى البحر وقال الحسن الربانيون علماء أهل الإنجيل والأحبار علماء أهل التوراة وقال غيره هو كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم وذكر لنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب قال الرباني العالم العامل وقد اقتضت الآية وجوب إنكار المنكر بالنهي عنه والاجتهاد في إزالته لذمه من ترك ذلك قوله تعالى [وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم] وروى عن ابن عباس وقتادة والضحاك أنهم

وصفوه بالبخل وقالوا هو مقبوض العطاء كقوله تعالى [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط] وقال الحسن ، قالوا هي مقبوضة عن عقابنا واليد في اللغة تتصرف على وجوه منها الجارحة وهي معروفة ومنها النعمة تقول الفلان عندي يد أشكره عليها أي نعمة ومنها القوة فقوله أولى الأيدي فسروه بأولى القوى ونحوه قول الشاعر :

تحملت من ذلفاء ما ليس لي به ولا للجبال الراسيات يدان

ومنها الملك ومنه قوله [الذي بيده عقدة النكاح] يعني يملكها ومنها الاختصاص بالفعل كقوله تعالى [خلقت بيدي] أي توليت خلقه ومنها التصرف كقوله هذه الدار في يد فلان يعني التصرف فيها بالسكنى أو الإسكان ونحو ذلك وقيل أنه قال تعالى [بل يداه] على وجه التثنية لأنه أراد نعمتين أحدهما نعمة الدنيا والأخرى نعمة الدين والثاني قوتان بالثواب والعقاب على خلاف قول اليهود لأنه لا يقدر على عقابنا ، وقيل إن التثنية المبالغة في صفة النعمة كقولك لبيك وسعديك وقيل في قوله تعالى [غلت أيديهم] يعني في جهنم روى عن الحسن قوله تعالى [كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله] فيه أخبار بغلبة المسلمين لليهود الذين تقدم ذكرهم في قوله [وقالت اليهود يد الله مغلولة] وفيه دلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأنه أخبر به عن الغيب مع كثرة اليهود وشدة شوكتهم وقد كان من حول المدينة منهم فئات تقاوم العرب في الحروب التي كانت تكون بينهم في الجاهلية فأخبر الله تعالى في هذه الآية بظهور المسلمين عليهم فكان مخبره على ما أخبر به فأجلى النبي ﷺ بني قينقاع وبني النضير وقتل بني قريظة وفتح خيبر عنوة وانقادت له سائر اليهود صاغرين حتى لم تبق منهم فئة تقاتل المسلمين وإنما ذكر النار ههنا عبارة عن الاستعداد للحرب والتأهب لها على مذهب العرب في إطلاق اسم النار في هذا الموضع ومنه قول النبي ﷺ أنا بريء من كل مسلم مع مشرك قيل لم يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما وإنما عنى بها نار الحرب يعني أن حرب المشركين للشيطان وحرب المسلمين لله تعالى فلا يتفقان وقيل إن الأصل في العبارة باسم النار عن الحرب أن القبيلة الكبيرة من العرب كانت إذا أرادت حرب أخرى منها أوقدت النيران على رؤس الجبال والمواضع المرتفعة التي تعم القبيلة رؤيتها فيعلمون أنهم قد ندبوا إلى

الاستعداد للحرب والتأهب لها فاستعدوا وتأهبوا فصار اسم النار في هذا الموضع مفيداً للتأهب للحرب وقد قيل فيه وجه آخر وهو أن القبائل كانت إذا رأت التحالف على التناصر على غيرهم والجد في حربهم وقتالهم أوقدوا ناراً عظيمة ثم قربوا منها وتحالفوا بحرمان منافعها إن هم غدروا أو نكلوا عن الحرب وقال الأعشى :

وأوقدت للحرب ناراً

قوله تعالى [يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك] فيه أمر للنبي ﷺ بتبليغ الناس جميعاً وما أرسله به إليهم من كتابه وأحكامه وأن لا يكتم منه شيئاً خوفاً من أحد ولا مداراة له وأخبر أنه إن ترك تبليغ شيء منه فهو كمن لم يبلغ شيئاً بقوله تعالى [وإن لم تفعل فما بلغت رسالته] فلا يستحق منزلة الأنبياء القائمين بأداء الرسالة وتبليغ الأحكام وأخبر تعالى أنه يعصمه من الناس حتى لا يصلوا إلى قتله ولا قهره ولا أسره بقوله تعالى [والله يعصمك من الناس] وفي ذلك إخبار أنه لم يكن تقية من إبلاغ جميع ما أرسل به إلى جميع من أرسل إليهم وفيه الدلالة على بطلان قول الرافضة في دعواهم إن النبي ﷺ كتم بعض المبعوثين إليهم على سبيل الخوف والتقية لأنه تعالى أمره بالتبليغ وأخبر أنه ليس عليه تقية بقوله تعالى [والله يعصمك من الناس] وفيه دلالة على أن كل ما كان من الأحكام بالناس إليه حاجة عامة أن النبي ﷺ قد بلغه الكافة وأن وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر نحو الوضوء من مس الذكر ومن مس المرأة ومما مسته النار ونحوها لعموم البلوى بها فإذا لم نجد ما كان منها بهذه المنزلة وارداً من طريق التواتر علمنا أن الخبر غير ثابت في الأصل أو تأويله ومعناه غير ما اقتضاه ظاهره من نحو الوضوء الذي هو غسل اليد دون وضوء الحدث وقد دل قوله تعالى [والله يعصمك من الناس] على صحة نبوة النبي ﷺ إذ كان من أخبار الغيوب التي وجد مخبرها على ما أخبر به لأنه لم يصل إليه أحد بقتل ولا قهر ولا أسر مع كثرة أعدائه المحاربين له مصالتة والقاصد لاغتياله مخادعة نحو ما فعله عامر بن الطفيل وأربد فلم يصلا إليه ونحو ما قصده به عمير بن وهب الجمحي بمواطأة من صفوان بن أمية فأعلمه الله إياه فأخبر النبي ﷺ عمير بن وهب بما تواطأ هو وصفوان بن أمية عليه وهما في الحجر من اغتياله فأسلم عمير وعلم أن مثله لا يكون إلا من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة ولو لم يكن ذلك من عند الله

لما أخبر به النبي ﷺ ولا ادعى أنه معصوم من القتل والقهر من أعدائه وهو لا يأمن أن يوجد ذلك على خلاف ما أخبر به فيظهر كذبه مع غناه عن الأخبار بمثله وأيضاً لو كانت هذه الأخبار من عند غير الله لما اتفق في جميعها وجود مخبراتها على ما أخبر به إذ لا يتفق مثلها في أخبار الناس إذا أخبروا عما يكون على جهة الحدث والتخمين وتعاطي علم النجوم والزرق والفال ونحوها فلما اتفق جميع ما أخبر به عنه من الكائنات في المستأنف على ما أخبر به ولا تخلف شيء منها علمنا أنها من عند الله العالم بما كان وما يكون قبل أن يكون قوله تعالى [قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم] فيه أمر لأهل الكتاب بالعمل بما في التوراة والإنجيل لأن إقامتها هو العمل بهما وبما في القرآن أيضاً لأن قوله تعالى [وما أنزل إليكم من ربكم] حقيقته تقتضي أن يكون المراد ما أنزل الله على رسوله فكان خطاباً لهم وإن كان محتملا لأن يكون المراد ما أنزل الله على آبائهم في زمان الأنبياء المتقدمين وقوله تعالى [لستم على شيء] مقتضاه لستم على شيء من الدين الحق حتى تعملوا بما في التوراة والإنجيل والقرآن وفي هذا دلالة على أن شرائع الأنبياء المتقدمين ما لم ينسخ منها قبل مبعث النبي ﷺ فهو ثابت الحكم مأمور به وأنه قد صار شريعة لنبينا ﷺ لولا ذلك لما أمروا بالثبات عليه والعمل به * فإن قال قائل معلوم نسخ كثير من شرائع الأنبياء المتقدمين على لسان نبينا ﷺ فجائز إذا كان هذا هكذا أن تكون هذه الآية نزلت بعد نسخ كثير منها ويكون معناها الأمر بالإيمان على ما في التوراة والإنجيل من صفة النبي ﷺ ومبعثه وبما في القرآن من الدلالة المعجزة الموجبة لصدقه وإذا احتملت الآية ذلك لم تدل على بقاء شرائع الأنبياء المتقدمين قيل له لا تخلو هذه الآية من أن تكون نزلت قبل نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين فيكون فيها أمر باستعمالها وأخبار ببقاء حكمها أو أن تكون نزلت بعد نسخ كثير منها فإن كان كذلك فإن حكمها ثابت فيما لم ينسخ منها كاستعمال حكم العموم فيما لم تقم دلالة خصوصه واستعمالها فيما لا يجوز فيه النسخ من وصف النبي ﷺ وموجبات أحكام العقول فلم تخل الآية من الدلالة على بقاء حكم ما لم ينسخ من شرائع من قبلنا وأنه قد صار شريعة لنبينا ﷺ قوله تعالى [ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام] فيه أوضح الدلالة على بطلان قول النصارى

في أن المسيح إله لأن من احتاج إلى الطعام فسبيله سبيل سائر العباد في الحاجة إلى الصانع المدبر إذ كان من فيه سمة الحدث لا يكون قديما ومن يحتاج إلى غيره لا يكون قادراً لا يعجزه شيء وقد قيل في معنى قوله [كانا يأكلان الطعام] أنه كناية عن الحدث لأن كل من يأكل الطعام فهو محتاج إلى الحدث لا محالة وهذا وإن كان كذلك في العادة فإن الحاجة إلى الطعام والشراب وما يحتاج المحتاج إليهما من الجوع والعطش ظاهر الدلالة على حدث المحتاج إليهما وعلى أن الحوادث تتعاقب عليه وإن ذلك ينفي كونه إلها وقديماً قوله تعالى [لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم] قال الحسن ومجاهد والسدي وقتادة لعنوا على لسان داود فصاروا قردة وعلى لسان عيسى فصاروا خنازير وقيل إن فائدة لعنهم على لسان الأنبياء إعلامهم الإياس من المغفرة مع الإقامة على الكفر والمعاصي لأن دعاء الأنبياء عليهم السلام باللعن والعقوبة مستجاب وقيل إنما ظهر لعنهم على لسان الأنبياء لئلا يوهموا الناس أن لهم منزلة بولادة الأنبياء تنجيهم من عقاب المعاصي قوله تعالى [كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه] معناه لا ينهى بعضهم بعضاً عن المنكر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي حدثنا يونس بن راشد عن علي بن بذيمة عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده « فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم إلى قوله فاسقون ثم قال كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق إطراً أو لتقصرنه على الحق قصراً وقال أبو داود وحدثنا خلف بن هشام حدثنا أبو شهاب الحناط عن العلاء ابن المسيب عن عمرو بن مرة عن سالم عن أبي عبيدة عن ابن مسعود عن النبي ﷺ بنحوه زاد أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم قال أبو بكر في هذه الآية مع ما ذكرنا من الخبر في تأويلها دلالة على النهي عن مجالسة المظهرين للمنكر وأنه لا يكتفي منهم بالنهي دون الهجران قوله تعالى [ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا] روي عن الحسن وغيره أن الضمير في [منهم] راجع إلى اليهود وقال آخرون هو راجع

إلى أهل الكتاب والذين كفروا هم عبدة الأوثان تولاهم أهل الكتاب على معاداة النبي ﷺ ومحاربته قوله تعالى [ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء] روى عن الحسن ومجاهد أنه من المنافقين من اليهود أخبر أنهم غير مؤمنين بالله وبالنبي وإن كانوا يظهرون الإيمان وقيل إنه أراد بالنبي موسى عليه السلام أنهم غير مؤمنين به إذ كانوا يتولون المشركين قوله تعالى [ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى] الآية قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي نزلت في النجاشي وأصحابه لما أسلموا وقال قتادة قوم من أهل الكتاب كانوا على الحق متمسكين بشريعة عيسى عليه السلام فلما جاء محمد ﷺ آمنوا به ومن الجهال من يظن أن في هذه الآية مدحاً للنصارى وأخباراً بأنهم خير من اليهود وليس كذلك وذلك لأن ما في الآية من ذلك إنما هو صفة قوم قد آمنوا بالله وبالرسول يدل عليه ما ذكر في نسق التلاوة من أخبارهم عن أنفسهم بالإيمان بالله وبالرسول ومعلوم عند كل ذي فطنة صحيحة أمعن النظر في مقالتي هاتين الطائفتين أن مقالة النصارى أقبح وأشد استحالة وأظهر فساداً من مقالة اليهود لأن اليهود تقر بالتوحيد في الجملة وإن كان فيها مشبهة تنقص ما أعطته في الجملة من التوحيد بالتشبيه .

باب تحريم ما أحل الله عز وجل

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] والطيبات اسم يقع على ما يستلذ ويشتهى ويميل إليه القلب ويقع على الحلال وجائز أن يكون مراد الآية الأمرين جميعاً لوقوع الاسم عليهما فيكون تحريم الحلال على أحد وجهين أحدهما أن يقول قد حرمت هذا الطعام على نفسي فلا يحرم عليه وعليه الكفارة إن أكل منه والثاني أن يغصب طعام غيره فيخلطه بطعامه فيحرمه على نفسه حتى يغرم لصاحبه مثله روى عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إني إذا أكلت اللحم انتشرت فحرمته على نفسي فأنزل الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] الآية وروى سعيد عن قتادة قال كان ناس من أصحاب رسول الله ﷺ هموا بترك اللحم والنساء والاختصاء فأنزل الله عز وجل [يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] الآية فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ليس في ديني ترك

النساء ولا اللحم ولا اتخاذ الصوامع وروى مسروق قال كنا عند عبد الله فأتى بضرع فتنحى رجل فقال عبد الله أدنه فكل فقال إنى كنت حرمت الضرع فتلا عبد الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم كل وكفر وقال الله تعالى [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك - إلى قوله - قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم] وروى أن النبي ﷺ حرم مارية وروى أنه حرم العسل على نفسه فأنزل الله تعالى هذه الآية وأمره بالكفارة وكذلك قال أكثر أهل العلم فيمن حرم طعاما أو جارية على نفسه أنه إن أكل من الطعام حنث وكذلك إن وطىء الجارية لزمته كفارة يمين وفرق أصحابنا بين من قال والله لا آكل هذا الطعام وبين قوله حرمته على نفسي فقالوا فى التحريم إن أكل الجزء منه حنث وفى اليمين لا يحنث إلا بأكل الجميع وجعلوا تحريمه إياه على نفسه بمنزلة قوله والله لا أكلت منه شيئاً إذ كان ذلك مقتضى لفظ التحريم فى سائر ما حرم الله تعالى مثل قوله [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] اقتضى اللفظ تحريم كل جزء منه فكذلك تحريم الإنسان طعاما يقتضى إيجاب اليمين فى أكل الجزء منه وأما اليمين بالله فى نفى أكل هذا الطعام فإنها محمولة على الأيمان المنتظمة للشروط والجواب كقول القائل إن أكلت هذا الطعام فعبدى حر فلا يحنث بأكل البعض منه حتى يستوفى أكل الجميع فإن قال قائل قال الله تعالى [كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه] فروى أن إسرائيل أخذه عرق النسا فحرم أحب الأشياء إليه وهو لحوم الإبل إن عافاه الله فكان ذلك تحريماً صحيحاً حاظراً لما حرم على نفسه قيل له هو منسوخ بشريعة الرسول ﷺ وفى هذه الآية دلالة على بطلان قول المتنعين من أكل اللحوم والأطعمة اللذيذة تزهداً لأن الله تعالى قد نهى عن تحريمها وأخبر بإباحتها فى قوله [وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيباً] ويدل على أنه لا فضيلة فى الامتناع من أكلها وقد روى أبو موسى الأشعرى أنه رأى النبي ﷺ يأكل لحم الدجاج وروى أنه كان يأكل الرطب والبطيخ وروى غالب ابن عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل الدجاج حبسها ثلاثة أيام فعلفها ثم أكلها وروى إبراهيم بن ميسرة عن طاوس قال سمعت ابن عباس يقول كل ما شئت واكتس ما أخطأتك اثنتين سرفا أو مخيلة وقد روى أن عثمان وعبد الرحمن بن عوف والحسن بن على وعبد الله بن أبي أوفى وعمران بن حصين وأنس

ابن مالك وأبا هريرة وشريحاً كانوا يلبسون الخز . ويدل على نحو دلالة الآية التي ذكرناها في أكل إباحة الطيبات قوله تعالى [قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق] وقوله عقيب ذكره لما خلق من الفواكه [متاع لكم] ويحتج بقوله [لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم] في تحريم إيقاع الطلاق الثلاث لما فيه من تحريم المباح من المرأة .

باب الأيمان

قال الله تعالى [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم] عقيب نهيه عن تحريم ما أحل الله قال ابن عباس لما حرموا الطيبات من المآكل والمناكح والملابس حلفوا على ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية وأما اللغو فقد قيل فيه أنه ما لا يعتد به ومنه قول الشاعر :

أو مائة تجعل أولادها لغواً وعرض المائة الجلمد

يعني نوقا لا تعتد بأولادها فعلى هذا لغو اليمين ما لا يعتد به ولا حكم له وروى إبراهيم الصائغ عن عطاء عن عائشة عن النبي ﷺ في قوله عز وجل [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم] ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن أحمد بن سفيان الترمذي وابن عبدوس قالا حدثنا محمد بن بكار حدثنا حسان بن إبراهيم عن إبراهيم الصائغ عن عطاء وسئل عن اللغو في اليمين فقالت عائشة إن رسول الله ﷺ قال هو كلام الرجل في بيته لا والله وبلى والله وروى إبراهيم عن الأسود وهشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت لغو اليمين لا والله وبلى والله موقوفاً عليها وروى عكرمة عن ابن عباس في لغو اليمين أن يحلف على الأمر يراه كذلك وليس كذلك وروى عن ابن عباس أيضاً أن لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان وروى عن الحسن والسدي وإبراهيم مثل قول عائشة وقال بعض أهل العلم اللغو في اليمين هو الغلط من غير قصد على نحو قول القائل لا والله وبلى والله على سبق اللسان وقال بعضهم اللغو في اليمين أن تحلف على معصية أن تفعلها فينبغي أن لا تفعلها ولا كفارة فيه وروى فيه حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليتركها فإن تركها كفارتها وقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك أيضاً فقال أصحابنا اللغو هو قوله لا والله وبلى والله فيما يظن أنه صادق فيه على الماضي وقال مالك والليث نحو ذلك وهو قول

الأوزاعي وقال الشافعي اللغو هو المعقود عليه وقال الربيع عنه من حلف على شيء يرى أنه كذلك ثم وجده على غير ذلك فعليه كفارة قال أبو بكر لما قال الله تعالى [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان] أبان بذلك أن لغو اليمين غير المعقود منها لأنه لو كان المعقود هو اللغو لما عطفه عليه ولما فرق بينهما في الحكم في نفيه المؤاخذة بلغو اليمين وإثبات الكفارة في المعقودة ويدل على ذلك أيضاً أن اللغو لما كان هو الذي لا حكم له فغير جائز أن يكون هو اليمين المعقودة لأن المؤاخذة قائمة في المعقودة وحكمها ثابت فبطل بذلك قول من قال إن اللغو هو اليمين المعقودة وأن فيها الكفارة فثبت بذلك أن معناه ما قال ابن عباس وعائشة وأنها اليمين على الماضي فيما يظن الحالف أنه كما قال والأيمان على ضربين ماض ومستقبل والماضي ينقسم قسمين لغو وغموس ولا كفارة في واحد منهما والمستقبل ضرب واحد وهو اليمين المعقودة وفيها الكفارة إذا حنث وقال مالك والليث مثل قولنا في الغموس إنه لا كفارة فيها وقال الحسن بن صالح والأوزاعي والشافعي في الغموس الكفارة وقد ذكر الله تعالى هذه الأيمان الثلاث في الكتاب فذكر في هذه الآية اليمين اللغو والمعقودة جميعاً بقوله [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان] وقال في سورة البقرة [لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم] والمراد به والله أعلم الغموس لأنها هي التي تتعلق المؤاخذة فيها بكسب القلب وهو المأثم وعقاب الآخرة دون الكفارة إذ لم تكن الكفارة متعلقة بكسب القلب ألا ترى أن من حلف على معصية كان عليه أن يحنث فيها وتلزمه الكفارة مع ذلك فدل على أن قوله [ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم] المراد به اليمين الغموس التي يقصد بها إلى الكذب وأن المؤاخذة بها هي عقاب الآخرة وذكره للمؤاخذة بكسب القلب في هذه الآية عقيب ذكره اللغو في اليمين يدل على أن اللغو هو الذي لم يقصد فيه إلى الكذب وأنه ينفصل من الغموس بهذا المعنى ، ومما يدل على أن الغموس لا كفارة فيها قوله تعالى [إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة] فذكر الوعيد فيها ولم يذكر الكفارة فلو أوجبنا فيها الكفارة كان زيادة في النص وذلك غير جائز إلا بنص مثله وروى عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال من حلف على يمين وهو فيها آثم فاجر ليقطع بها

مالا لقى الله تعالى وهو عليه غضبان وروى جابر عن النبي ﷺ أنه قال من حلف على منبرى هذا بيمين آثمة تبوأ مقعده من النار فذكر النبي ﷺ المآثم ولم يذكر الكفارة فدل على أن الكفارة غير واجبة من وجهين أحدهما أنه لا تجوز الزيادة فى النص إلا بمثله والثانى أنها لو كانت واجبة لذكرها فى اليمين المعقودة فى قوله ﷺ من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير منها وليكفر عن يمينه رواه عبد الرحمن بن سمرة وأبو هريرة وغيرهما ومما يدل على نفى الكفارة فى اليمين على الماضى قوله تعالى فى نسق التلاوة [واحفظوا أيمانكم] وحفظها مراعاتها لأداء كفارتها عند الحنث فيها ومعلوم امتناع حفظ اليمين على الماضى لوقوعها على وجه واحد لا يصح فيها المراعاة والحفظ فإن قال قائل قوله تعالى [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] يقتضى عمومه إيجاب الكفارة فى سائر الأيمان إلا ماخصه الدليل قيل له ليس كذلك لأنه معلوم أنه قد أراد به اليمين المعقودة على المستقبل فلا محالة أن فيه ضميراً يتعلق به وجوب الكفارة وهو الحنث وإذا ثبت أن فى الآية ضميراً سقط الاحتجاج بظاهرها لأنه لا خلاف أن اليمين المعقودة لا تجب بها كفارة قبل الحنث فثبت أن فى الآية ضميراً فلم يجز اعتبار عمومها إذ كان حكمها متعلقاً بضمير غير مذكور فيها وأيضاً قوله تعالى [واحفظوا أيمانكم] يقتضى أن يكون جميع ماتجب فيه الكفارة من الأيمان هى التى ألزمنا حفظها وذلك إنما هو فى اليمين المعقودة التى تمكن مراعاتها وحفظها لأداء كفارتها واليمين على الماضى لا يقع فيها حنث فينتظمها اللفظ ألا ترى أنه لا يصح دخول الاستثناء عليها فتقول كان أمس الجمعة إن شاء الله والله لقد كان أمس الجمعة إذ كان الحنث وجوده معنى بعد اليمين بخلاف ما عقد عليه ويدل على أن الكفارة إنما تتعلق بالحنث فى اليمين بعد العقد أنه لو قال والله كان ذلك قسما ولم تلزمه كفارة بوجود هذا القول لأنه لم يتعلق به حنث وقد قرىء قوله تعالى [بما عقدتم] على ثلاثة أوجه عقدتم بالتشديد قد قرأه جماعة وعقدتم خفيفة وعاقدتم فقوله تعالى [عقدتم] بالتشديد كان أبو الحسن يقول لا يحتمل إلا عقد قول وعقدتم بالتخفيف يحتمل عقد القلب وهو العزيمة والقصد إلى القول ويحتمل عقد اليمين قولا ومتى احتمل إحدى القراءتين القول واعتقاد القلب ولم يحتمل الأخرى إلا عقد اليمين قولا وجب حمل ما يحتمل وجهين على مالا يحتمل إلا وجهاً واحداً فيحصل المعنى من

القراءتين عقد اليمين قولا ويكون حكم إيجاب الكفارة مقصوراً على هذا الضرب من الأيمان وهو أن تكون معقودة ولا تجب في اليمين على الماضي لأنها غير معقودة وإنما هو خبر عن ماض والخبر عن الماضي ليس بعقد سواء كان صدقا أو كذباً فإن قال قائل إذ كان قوله تعالى [عقدتم] بالتخفيف يحتمل اعتقاد القلب ويحتمل عقد اليمين قولا حملته على المعنيين إذ ليسا متنافيين وكذلك قوله تعالى [بما عقدتم] بالتشديد محمول على عقد اليمين فلا ينفي ذلك واستعمال اللفظ في القصد إلى اليمين فيكون عموما في سائر الأيمان قيل له لو سلم لك ما ادعيت من الاحتمال لما جاز استعماله فيما ذكرت ولكانت دلالة الإجماع مانعة من حمله على ما وصفت وذلك أنه لا خلاف أن القصد إلى اليمين لا يتعلق به وجوب الكفارة وأن حكم إيجابها متعلق باللفظ دون القصد في الأيمان التي يتعلق به وجوب الكفارة فبطل بذلك تأويل من تأوله اللفظ على قصد القلب في حكم الكفارة وثبت أن المراد بالقراءتين جميعاً في إيجاب الكفارة هو اليمين المعقودة على المستقبل فإن قال قائل قوله [عقدتم] بالتشديد يقتضي التكرار والمؤاخذة تلزم من غير تكرار فما وجه اللفظ المقتضي للتكرار مع وجوب الكفارة في وجودها على غير وجه التكرار قيل له قد يكون تعقيد اليمين بأن يعقدها في قلبه ولفظه ولو عقد عليها في أحدهما دون الآخر لم يكن تعقيداً إذ هو كالتعظيم الذي يكون تارة بتكرير الفعل والتضعيف وتارة بعظم المنزلة وأيضاً فإن في قراءة التشديد إفادة حكم ليس في غيره وهو أنه متى أعاد اليمين على وجه التكرار أنه لا تلزمه إلا كفارة واحدة وكذلك قال أصحابنا فيمن حلف على شيء ثم حلف عليه في ذلك المجلس أو غيره وأراد به التكرار لا يلزمه واحدة فإن قيل قوله [بما عقدتم] بالتخفيف يفيد إيجاب الكفارة باليمين إلا كفارة أحد قيل له القراءتان والتكرار جميعاً مستعملتان على ما وصفنا ولكل واحدة منهما فائدة مجددة .

(فصل) ومن يجيز الكفارة قبل الحنث يحتج بهذه الآية من وجهين أحدهما قوله [ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته] فجعل ذلك كفارة عقيب عقد اليمين من غير ذكر الحنث لأن الفاء للتعقيب والثاني قوله تعالى [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] فأما قوله [بما عقدتم الأيمان فكفارته] فإنه لا خلاف أن فيه ضميراً متى أراد إيجابها وقد علمنا لا محالة أن الآية قد تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وأنها غير واجبة قبل

الحنث فثبت أن المراد بما عقدتم الأيمان وحنثتم فيها فكفارته وهو كقوله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] والمعنى فأفطر فعدة من أيام أخر وقوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة] فمعناه فحلق ففدية عن صيام كذلك قوله [بما عقدتم الأيمان فكفارته] معناه فحنثتم فكفارته لاتفاق الجميع أنها غير واجبة قبل الحنث وقد اقتضت الآية لا محالة إيجاب الكفارة وذلك لا يكون إلا بعد الحنث فثبت أن المراد ضمير الحنث فيه وأيضاً لما سماه كفارة علمنا أنه أراد التكفير بها في حال وجوبها لأن ما ليس بواجب فليس بكفارة على الحقيقة ولا يسمى بهذا الاسم فعلمنا أن المراد إذا حنثتم فكفارته إطعام عشرة مساكين وكذلك قوله في نسق التلاوة [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] معناه إذا حلفتم وحنثتم لما بيناه آنفاً . فإن قيل يجوز أن تسمى كفارة قبل وجوبها كما يسمى ما يعجله من الزكاة قبل الحول زكاة لوجوب السبب الذي هو النصاب وكما يسمى ما يعجله بعد الجراحة كفارة قبل وجود القتل وإن لم تكن واجبة في هذه الحال فكذلك يجوز أن يكون ما يعجله الحالف كفارة قبل الحنث ولا يحتاج إلى إثبات إضمار الحنث في جوازها قيل له قد بينا أن الكفارة الواجبة بعد الحنث مرادة بالآية وإذا أريد بها الكفارة الواجبة امتنع أن ينتظم ما ليس منها لاستحالة كون لفظ واحد مقتضياً للإيجاب ولما ليس بواجب فمن حيث أريد بها الواجب انتفى ما ليس منها بواجب وأيضاً فقد ثبت أن المتبرع بالطعام ونحوه لا يكون مكفراً بما يتبرع به إذا لم يحلف فلما كان المكفر قبل الحنث متبرعا بما أعطى ثبت أن ما أخرج ليس بكفارة ومتى فعله لم يكن فاعلا للمأمور به . وأما إعطاء كفارة القتل قبل الموت بعد الجراحة وتعجيل الزكاة قبل الحول فإن جميع ما أخرج هؤلاء تطوع وليس بكفارة ولا زكاة وإنما أجزناه لما قامت الدلالة أن إخراج هذا التطوع يمنع لزوم الفرض بوجود الموت وحؤول الحول .

(فصل) ويحتج من يوجب على من عقد نذره بشرط كفارة يمين دون المنذور مثل قوله إن دخلت الدار فلله على حجة أو عتق رقبة أو نحو ذلك لحنث بظاهر قوله تعالى [ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته] وبقوله تعالى [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] قال فلما كان هذا حالفاً وجب أن يكون الواجب عليه بالحنث كفارة اليمين دون

المنذور بعينه وليس هذا كما ظن هذا القائل وذلك لأن النذر يوجب الوفاء بالمنذور بعينه وله أصل غير اليمين لقوله تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم] وقال تعالى [يوفون بالنذر] وقال تعالى [أوفوا بالعقود] وقال تعالى [ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون] فذمهم تعالى على ترك الوفاء بنفس المنذور وقال النبي ﷺ من نذر نذراً لم يسمه فعليه كفارة يمين ومن نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به وكان قوله تعالى [ذلك كفارة أيمانكم] في اليمين المعقودة بالله عز وجل وكانت النذور محمولة على الأصول الأخر التي ذكرنا في لزوم الوفاء بها وقوله تعالى [واحفظوا أيمانكم] فقال قائلون معناه احفظوا أنفسكم من الحنث فيها واحذروا الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية وقال آخرون أقلوا من الأيمان على نحو قوله تعالى [ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم] واستشهد من قال ذلك بقول الشاعر:

قليل الألا يا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الألية برت

وقال آخرون معناه راعوها لكي تؤدوا الكفارة عند الحنث فيها لأن حفظ الشيء هو مراعاته وهذا هو الصحيح فأما الأول فلا معنى له لأنه غير منهي عن الحنث إذا لم يكن ذلك الفعل معصية وقد قال ﷺ من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه فأمره بالحنث فيها وقد قال الله تعالى [ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا] الآية روي أنها نزلت في شأن مسطح بن أثاثة حين حلف أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن لا ينفق عليه لما كان منه من الخوض في أمر عائشة وقد كان ينفق عليه وكان ذا قرابة منه فأمره الله تعالى بالحنث في يمينه والرجوع إلى الإنفاق عليه ففعل ذلك أبو بكر وأمر النبي ﷺ بقوله [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك] إلى قوله [قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم] بالكفارة والرجوع عما حرم على نفسه فثبت بذلك أنه غير منهي عن الحنث في اليمين إذا لم يكن الفعل معصية فغير جائز أن يكون معنى قوله [واحفظوا أيمانكم] نهيا عن الحنث وأما من قال إن معناه النهي عن الحلف واستشهد بالبيت فقوله مرذول ساقط لأنه غير جائز أن يكون الأمر بحفظ اليمين نهيا عن اليمين كما لا يجوز أن يقال احفظ مالك بمعنى أن لا تكسبه ومعنى البيت هو على ما قوله مراعاة

الحنث لأداء الكفارة لأنه قال قليل الألا يا حافظ ليمينه فأخبر بديا بقلة أيمانه ثم قال حافظ ليمينه ومعناه أنه مراع لها ليؤدي كفارتها عند الحنث ولو كان على ما قال المخالف لكان تكرارا لما قد ذكره فصح أن معناه الأمر بمراعاتها لأداء كفارتها عند الحنث ٭ قوله تعالى [طعام عشرة مساكين] روى عن علي وعمر وعائشة وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وإبراهيم ومجاهد والحسن في كفارة اليمين كل مسكين نصف صاع من بر وقال عمر وعائشة أو صاعا من تمر وهو قول أصحابنا إذا أعطاهم الطعام تمليكا وقال ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وعطاء في آخرين مد من بر لكل مسكين وهو قول مالك والشافعي ٭ واختلف في الإطعام من غير تمليك فروى عن علي ومحمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وإبراهيم وقتادة يغديهم ويعشيهم وهو قول أصحابنا ومالك بن أنس والثوري والأوزاعي وقال الحسن البصري وجبة واحدة تجزى وقال الحكم لا يجزى الإطعام حتى يعطيهم وقال سعيد بن جبير مدين من طعام ومد لإدامه ولا يجمعهم فيطعمهم ولكن يعطيهم وروى عن ابن سيرين وجابر بن زيد ومكحول وطاوس والشعبي يطعمهم أكلة واحدة وروى عن أنس مثل ذلك وقال الشافعي لا يعطيهم جملة ولكن يعطي كل مسكين مدا ٭ قال أبو بكر قال الله تعالى [فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم] فاقتضى ظاهره جواز الإطعام بالأكل من غير إعطاء ألا ترى إلى قوله تعالى [ويطعمون الطعام على حبه مسكينا] قد عقل منه إطعامهم بالإباحة لهم من غير تمليك ويقال فلان يطعم الطعام وإنما مراده دعاؤه إياهم إلى أكل طعامه فلما كان الاسم يتناول الإباحة وجب جوازه وإذا جاز إطعامهم على وجه الإباحة من غير تمليك فالتمليك أحرى بالجواز لأنه أكثر من الإباحة ولا خلاف في جواز التمليك وإنما قالوا يغديهم ويعشيهم لقوله تعالى [من أوسط ما تطعمون أهليكم] وهو مرتان غداء وعشاء لأن الأكثر في العادة ثلاث مرات والأقل واحدة والأوسط مرتان وقد روى ليث عن ابن بريدة قال قال رسول الله ﷺ إذا كان خبزا يابسا فهو غداؤه وعشاؤه وإنما قال أصحابنا إذا أعطاهم كان من البر نصف صاع ومن الشعير والتمر صاعا لما روى عن النبي ﷺ في حديث كعب بن عجرة في فدية الأذى أو أطعم ثلاثة آصع من طعام ستة مساكين وفي حديث آخر أطعم ستة آصع من تمر ستة

مساكين لجعل لكل مسكين صاعا من تمر أو نصف صاعا من بر ولم يفرق بين تقدير الطعام فى فدية الأذى وكفارة اليمين فثبت أن كفارة اليمين مثلها وروى عن النبى ﷺ فى كفارة الظهار وسقاً من تمر لستين مسكيناً والوسق ستون صاعا ولما ثبت فى كفارة الظهار لكل مسكين صاع من تمر كانت كفارة اليمين مثلها لاتفاق الجميع على تساويهما فى مقدار مايجب فيهما من الطعام وإذا ثبت من التمر صاع وجب أن يكون من البر نصف صاع لأن كل من أوجب فيها صاعا من التمر أوجب من البر نصف صاع ٭ قوله تعالى [من أوسط ماتطعمون أهليكم] روى عن ابن عباس قال كان لأهل المدينة قوت وكان للكبير أكثر مما للصغير وللحر أكثر مما للمملوك فنزلت [من أوسط ماتطعمون أهليكم] ليس بأفضله ولا بأخسه وروى عن سعيد بن جبير مثله ٭ قال أبو بكر بين ابن عباس أن المراد الأوسط فى المقدار لا بأن يكون مادوما وروى عن ابن عمر قال أوسطه الخبز والتمر والخبز والزيت وخير ما نطعم أهلنا الخبز واللحم وعن عبيدة الخبز والسمن وقال أبو رزين الخبز والتمر والخل وقال ابن سيرين أفضله اللحم وأوسطه السمن وأخسه التمر مع الخبز روى عن عبدالله بن مسعود مثله ٭ قال أبو بكر أمر النبى ﷺ سلمة ابن صخر أن يكفر عن الظهار بإعطاء كل مسكين صاعا من تمر ولم يأمره معه بشيء آخر غيره من الإدام وأمر كعب بن عجرة أن يتصدق بثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ولم يأمره بالإدام ولا فرق عند أحد بين كفارة الظهار وكفارة اليمين فى مقدار الطعام فثبت بذلك أن الإدام غير واجب مع الطعام وأن الأوسط المراد بالآية الأوسط فى مقدار الطعام لا فى ضم الإدام إليه وقوله تعالى [فكفارته إطعام عشرة مساكين] عموم فى جميع من يقع عليه الاسم منهم فيصح الاحتجاج به فى جواز إعطاء مسكين واحد جميع الطعام فى عشرة أيام كل يوم نصف صاع لأنا لو منعناه فى اليوم الثانى كنا قد خصصنا الحكم فى بعض ما انتظمه الاسم دون بعض لاسيما فيمن قد دخل فى حكم الآية بالاتفاق وهو قول أصحابنا وقال مالك والشافعى لا يجزى ٭ فإن قال قائل لما ذكر عشرة مساكين لم يجز الاقتصار على من دونهم كقوله تعالى [فاجلدوهم ثمانين جلدة] وقوله تعالى [أربعة أشهراً وعشراً] وسائر الأعداد المذكورة لا يجوز الاقتصار على مادونها كذلك غير جائز الاقتصار على الأقل من العدد المذكور قيل له لما كان القصد

ذلك سد جوعة المساكين لم يختلف فيه حكم الواحد والجماعة بعد أن يتكرر عليهم الإطعام أو على واحد منهم فى عشرة أيام على حسب ما يحصل به سد الجوعة فكان المعنى المقصود بإعطاء العشرة موجوداً فى الواحد عند تكرار الدفع والإطعام فى عدد الأيام وليس يمتنع إطلاق اسم إطعام العشرة على واحد بتكرار الدفع إذ كان المقصد فيه تكرار الدفع لا تكرار المساكين كما قال تعالى [يسئلونك عن الأهلة] وهو هلال واحد فأطلق عليه اسم الجمع لتكرار الرؤية فى الشهور وأمر النبى ﷺ بالاستنجاء بثلاثة أحجار ولو استنجى بحجر له ثلاثة أحرف أجزأه وكذلك أمر برمى الجمار بسبع حصيات ولو رمى بحصاة واحدة سبع مرات أجزأه لأن المقصد فيه حصول الرمى سبع مرات والمقصد فى الاستنجاء حصول المسحات دون عدد الأحجار فكذلك لما كان المقصد فى إخراج الكفارة سد جوعة المساكين لم يختلف حكم الواحد إذا تكرر ذلك عليه فى الأيام وبين الجماعة ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى [أو كسوتهم] ومعلوم أن كسوتهم عشرة أثواب فصار تقديره أو عشرة أثواب ثم لم يخصصها بمسكين واحد ولا بجماعة فوجب أن يجزى إعطاؤها الواحد منهم ألا ترى أنه يجوز أن تقول أعطيت كسوة عشرة مساكين مسكيناً واحداً فقوله تعالى [أو كسوتهم] يدل من هذا الوجه على أنه غير مقصور على أعداد المساكين عشرة ويدل أيضاً من الوجه الذى دل عليه ذكر الطعام على الوجه الذى ذكرنا ولا تجزى الكسوة عندهم إذا أعطاها مسكيناً واحداً إلا أن يعطيه كل يوم ثوباً لأنه لما ثبت ما وصفنا فى الطعام من تفريقه فى الأيام وجب مثله فى الكسوة إذ لم يفرق واحد بينهما وأجاز أصحابنا إعطاء قيمة الطعام والكسوة لما ثبت أن المقصد فيه حصول النفع للمساكين بهذا القدر من المال ويحصل لهم من النفع بالقيمة مثل حصوله بالطعام والكسوة ولما صح إعطاء القيمة فى الزكوات من جهة الآثار والنظر وجب مثله فى الكفارة لأن أحداً لم يفرق بينهما ومع ذلك فليس يمتنع إطلاق الاسم على من أعطى غيره دراهم يشترى بها ما يأكله ويلبسه بأن يقال قد أطعمه وكساه وإذا كان إطلاق ذلك سائغاً انتظمه لفظ الآية ألا ترى أن حقيقة الإطعام أن يطعمه إياه بأن يبيحه له فيأكله ومع ذلك فلو ملكه إياه ولم يأكله المسكين وباعه أجزأه وإن لم يتناوله حقيقة اللفظ لحصول المقصد فى وصول هذا القدر من المال إليه وإن لم يطعمه ولم ينتفع به من جهة الأكل

وكذلك لو أعطاه كسوة فلم يكتس بها وباعها وإن لم يكن له كاسياً بإعطائه إذ كان موصلا إليه هذا القدر من المال بإعطائه إياه فثبت بذلك أنه ليس المقصد حصول المطعم والإكتساء وأن المقصد وصوله إلى هذا القدر من المال فلا يختلف حينئذ حكم الدراهم والثياب والطعام ألا ترى أن النبي ﷺ قدر في صدقة الفطر نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير ثم قال أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم فأخبر أن المقصود حصول الغنى لهم عن المسألة لا مقدار الطعام بعينه إذ كان الغنى عن المسألة يحصل بالقيمة كحصوله بالطعام. فإن قال قائل لو جازت القيمة وكان المقصد فيه حصول هذا القدر من المال للمساكين لما كان لذكر الإطعام والكسوة فائدة مع تفاوت قيمتها في أكثر الأحوال وفي ذكره الطعام أو الكسوة دلالة على أنه غير جائز أن يتعداهما إلى القيمة وأنه ليس المقصد حصول النفع بهذا القدر من المال دون عين الطعام والكسوة قيل له ليس الأمر على ما ظننت وفي ذكره الطعام والكسوة أعظم الفوائد وذلك أنه ذكرها ودلنا بما ذكر على جواز إعطاء قيمتها ليكون مخيراً بين أن يعطي حنطة أو يطعم أو يكسوا أو يعطي دراهم قيمة عن الحنطة أو عن الثياب فيكون موسعاً في العدول عن الأرفع إلى الأوكس إن تفاوت القيمتان أو عن الأوكس إلى الأرفع أو يعطي أي المذكورين بأعيانهما كما قال النبي ﷺ ومن وجبت في إبله بنت لبون فلم توجد أخذ منه بنت مخاض وشاتان أو عشرون درهما تخيره في ذلك وهو يقدر على أن يشتري بنت لبون وهي الفرض المذكور وكما جعل الدية مائة من الإبل واتفقت الأمة على أنها من الدراهم والدنانير أيضاً قيمة للإبل على اختلافهم فيها وكمن تزوج امرأة على عبد وسط فإن جاء به بعينه قبل منه وإن جاء بقيمته قبلت منه أيضاً ولم يبطل جواز أخذ القيمة في هذه المواضع حكم التسمية لغيرها فكذلك ما وصفنا ألا ترى أنه خيره بين الكسوة والطعام والعتق فالقيمة مثل أحد هذه الأشياء وهو مخير بينها وبين المذكور وإن كانت قد تختلف في الطعام والكسوة لأن في عدوله إلى الأرفع زيادة فضيلة وفي اقتصاره على الأوكس رخصة وأيهما فعل فهو المفروض وهذا مثل ما نقول في القراءة في الصلاة أن المفروض منها مقدار آية فإن أطال القراءة كان الجميع هو المفروض والمفروض من الركوع هو الجزء الذي يسمى به راكعاً فإن أطال كان الفرض جميع المفعول منه ألا ترى أنه لو أطال الركوع كان

مدركه في آخر الركوع مدركا لركعته وكذلك لا يمتنع أن يكون المفروض من الكفارة قيمة الأوكس من الطعام أو الكسوة فإن عدل إلى قيمة الأرفع كان هو المفروض أيضاً وقد اختلف في مقدار الكسوة فقال أصحابنا الكسوة في كفارة اليمين لكل مسكين ثوب إزار أو رداء أو قميص أو قباء أو كساء وروى ابن سماعة عن محمد أن السراويل تجزى وأنه لو حلف لا يشترى ثوباً فاشترى سراويل حنث إذا كان سراويل الرجال وروى هشام عن محمد أنه لا تجزى السراويل ولا العمامة وكذلك روى بشر عن أبي يوسف وقال مالك والليث إن كسا الرجل كسا ثوباً وللمرأة ثوبين درعا وخماراً وذلك أدنى ماتجزى فيه الصلاة ولا يجزى ثوب واحد المرأة ولا تجزى العمامة وقال الثورى تجزى العمامة وقال الشافعي تجزى العمامة والسراويل والمقنعة قال أبو بكر روى عن عمران بن حصين وإبراهيم والحسن ومجاهد وطاوس والزهرى ثوب لكل مسكين قال أبو بكر ظاهره يقتضى ما يسمى به الإنسان مكتسيا إذا لبسه ولابس السراويل ليس عليه غيره أو العمامة ليس عليه غيرها لا يسمى مكتسياً كلابس القلنسوة فالواجب أن لا يجزى السراويل والعمامة ولا الخمار لأنه مع لبسه لأحد هذه الأشياء يكون عرياناً غير مكتس وأما الإزار والقميص ونحوه فإن كل واحد من ذلك يعم بدنه حتى يطلق عليه اسم المكتسى فلذلك أجزأه قوله تعالى [أو تحرير رقبة] يعنى عتق رقبة وتحريرها إيقاع الحرية عليها وذكر الرقبة وأراد به جملة الشخص تشبيهاً له بالأسير الذي تفك رقبته ويطلق فصارت الرقبة عبارة عن الشخص وكذلك قال أصحابنا إذا قال رقبتك حرة أنه يعتق كقوله أنت حر واقتضى اللفظ رقبة سليمة من العاهات لأنه اسم للشخص بكماله إلا أن الفقهاء اتفقوا على أن النقص اليسير لا يمنع جوازها فاعتبر أصحابنا بقاء منفعة الجنس في جوازها وجعلوا فوات منفعة الجنس من تلك الأعضاء مانعاً لجوازها قوله تعالى [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام] روى مجاهد عن عبد الله بن مسعود وأبو العالية عن أبي [فصيام ثلاثة أيام متتابعات] وقال إبراهيم النخعى في قراءتنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وطاوس هن متتابعات لا يجزى فيها التفريق فثبت التتابع بقول هؤلاء ولم تثبت التلاوة لجواز كون التلاوة منسوخة والحكم ثابتاً وهو قول أصحابنا وقال مالك والشافعي يجزى فيه التفريق وقد بينا ذلك في أصول الفقه قوله

تعالى [فكفارته إطعام عشرة مساكين] يقتضى إيجاب التكفير مع القدرة مع بقاء الخطاب بالكفارة وإنما يجوز الصوم مع عدم المذكور بدياً لأنه قال [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام] فنقله عن أحد الأشياء الثلاثة إلى الصوم عند عدمها فما دام الخطاب بالكفارة قائماً عليه لم يجزه الصوم مع وجود الأصل ودخوله فى الصوم لم يسقط عنه الخطاب بأحد الأشياء الثلاثة والدليل عليه أنه لو دخل فى صوم اليوم الأول ثم أفسده وهو واجد للرقبة لم يجز الصوم مع وجودها فثبت بذلك أن دخوله فى الصوم لم يسقط عنه فرض الأصل فلا فرق بين وجود الرقبة قبل الدخول فى الصوم وبعده إذ كان الخطاب بالتكفير قائماً عليه فى الحالين .

باب تحريم الخمر

قال الله تعالى [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه] اقتضت هذه الآية تحريم الخمر من وجهين أحدهما قوله [رجس] لأن الرجس اسم فى الشرع لما يلزمه اجتنابه ويقع اسم الرجس على الشيء المستقذر النجس وهذا أيضاً يلزم اجتنابه فأوجب وصفه إياها بأنها رجس لزوم اجتنابها والوجه الآخر قوله تعالى [فاجتنبوه] وذلك أمر والأمر يقتضى الإيجاب فانتظمت الآية تحريم الخمر من هذين الوجهين والخمر هى عصير العنب النيء المشتد وذلك متفق عليه أنه خمر وقد سمى بعض الأشربة المحرمة باسم الخمر تشبيهاً بها مثل الفضيخ وهو نقيع البسر ونقيع التمر وإن لم يتناولها اسم الإطلاق وقد روى فى معنى الخمر آثار مختلفة منها ماروى مالك بن مغول عن نافع عن ابن عمر قال لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء وقد علمنا أنه كان بالمدينة نقيع التمر والبسر وسائر ما يتخذ منهما من الأشربة ولم يكن ابن عمر ممن يخفى عليه الأسماء اللغوية فهذا يدل على أن أشربة النخل لم تكن عنده تسمى خمراً وروى عكرمة عن ابن عباس قال نزل تحريم الخمر وهو الفضيخ فأخبر ابن عباس أن الفضيخ خمر وجائز أن يكون سماه خمراً من حيث كان شراباً محرماً وروى حميد الطويل عن أنس قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبى بن كعب وسهيل بن بيضاء فى نفر فى بيت أبى طلحة فمر بنا رجل فقال إن الخمر قد حرمت فوالله ماقالوا حتى نتبين حتى قالوا أهرق ما فى إنائك يا أنس ثم ما عادوا فيها حتى لقوا الله عز وجل وأنه البسر والتمر وهو خمرنا يومئذ فأخبر أنس

إن الخمر يوما حرمت البسر والتمر وهذا جائز أن يكون لما كان محرما سماه خمراً وأن يكون المراد أنهم كانوا يجرونه مجرى الخمر ويقيمونه مقامها لا أن ذلك اسم له على الحقيقة ويدل عليه أن قتادة روى عن أنس هذا الحديث وقال إنما نعدها يومئذ خمراً فأخبر أنهم كانوا يعدونها خمراً على معنى أنهم يجرونها مجرى الخمر ٥ وروى ثابت عن أنس قال حرمت علينا الخمر يوم حرمت وما نجد خمور الأعناب إلا القليل وعامة خمورنا البسر والتمر ٥ ومع هذا أيضاً معناه أنهم كانوا يجرونه مجرى الخمر في الشرب وطلب الإسكار وطيبة النفس وإنما كان شراب البسر والتمر ٥ وروى المختار بن فلفل قال سألت أنس بن مالك عن الأشربة فقال حرمت الخمر وهي من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والذرة وما خمرت من ذلك فهو خمر فذكر في الحديث الأول أنه من البسر والتمر وذكر في هذا الحديث أنها من ستة أشياء فكان عنده أن ما أسكر من هذه الأشربة فهو خمر ثم قال وما خمرت من ذلك فهو خمر وهذا يدل على أنه إنما سمى ذلك خمراً في حال الإسكار وأن ما لا يسكر منه فليس بخمر ٥ وقد روى عن عمر أنه قال إن الخمر حرمت وهي من خمسة أشياء من العنب والتمر والعسل والشعير والخمر ماخامر العقل وهذا أيضاً يدل على أنه إنما سماه خمراً في حال ما أسكر إذا أكثر منه لقوله والخمر ما خامر العقـــل ٥ وقد روى عن السرى بن إسماعيل عن الشعبي أنه حدثه أنه سمع النعمان بن بشير يقول قال رسول الله ﷺ إن من الحنطة خمراً وإن من الشعير خمراً وإن من الزبيب خمراً وإن من التمر خمراً وإن من العسل خمراً ولم يقل إن جميع ما يكون من هذه الأصناف خمر وإنما أخبر أن منهم خمراً ويحتمل أن يريد به ما يسكر منه فيكون محرماً في تلك الحال ولم يرد بذلك أن ذلك اسم لهذه الأشربة المتخذة من هذه الأصناف لأنه قد روى عنه بأسانيد أصح من إسناد هذا الحديث ما ينفى أن يكون الخمر من هذه الأصناف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا إبان قال حدثني يحيي بن أبي كثير عن أبي كثير العنبري وهو يزيد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن حاتم قال حدثنا ابن عمار الموصلي قال حدثنا عبدة ابن سليمان عن سعيد بن أبي عروبة عن عكرمة بن عمار عن أبي كثير عن أبي هريرة قال

قال رسول الله ﷺ الخمر من هاتين الشجرتين النخل والعنب وهذا الخبر يقضي على جميع ما تقدم ذكره في هذا الكتاب بصحة سنده وقد تضمن نفي اسم الخمر عن الخارج من غير هاتين الشجرتين لأن قوله الخمر اسم للجنس فاستوعب بذلك جميع ما يسمى خمراً فانتفى بذلك أن يكون الخارج من غيرهما مسمى باسم الخمر واقتضى هذا الخبر أيضاً أن يكون المسمى بهذا الاسم من الخارج من هاتين الشجرتين وهو على أول الخارج منهما مما يسكر منه وذلك هو العصير الني المشتد ونقيع التمر والبسر قبل أن تغيره النار لأن قوله منهما يقتضي أول خارج منهما مما يسكر والذي حصل عليه الاتفاق من الخمر هو ما قدمنا ذكره من عصير العنب الني المشتد إذا غلا وقذف بالزبد فيحتمل على هذا إذا كان الخمر ما وصفنا أن يكون معنى حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ الخمر من هاتين الشجرتين أن مراده أنها من إحداهما كما قال تعالى [يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم] وإنما الرسل من الإنس وقال تعالى [يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان] وإنما يخرج من أحدهما ويدل على أن الخمر هو ما ذكرنا وأن ما عداها ليس بخمر في الحقيقة اتفاق المسلمين على تكفير مستحل الخمر في غير حال الضرورة واتفاقهم على أن مستحل ما سواها من هذه الأشربة غير مستحق لسمة الكفر فلو كانت خمراً لكان مستحلها كافراً خارجاً عن الملة كمستحل الني المشتد من عصير العنب وفي ذلك دليل على أن اسم الخمر في الحقيقة إنما يتناول ما وصفنا وزعم بعض من ليس معه من الورع إلا تشدده في تحريم النبيذ دون التورع عن أموال الأيتام وأكل السحت أن كتاب الله عز وجل والأحاديث الصحاح عن رسول الله ﷺ وما جاء في الحديث من تفسير الخمر ما هي واللغة القائمة المشهورة والنظر وما يعرفه ذوو الألباب بعقولهم يدل على أن كل شيء أسكر فهو خمر فأما كتاب الله فقوله [تتخذون منه سكراً] فعلم أن السكر من العنب مثل السكر من النخل فادعى هذا القائل أن كتاب الله يدل على أن ما أسكر فهو خمر ثم تلا الآية وليس في الآية أن السكر ما هو ولا أن السكر خمر فإن كان السكر خمراً على الحقيقة فإنما هو الخمر المستحيلة عن عصير العنب لأنه قال [ومن ثمرات النخيل والأعناب] ومع ذلك فإن الآية مقتضية لإباحة السكر المذكور فيها لأنه تعالى اعتد علينا فيها بمنافع النخيل والأعناب كما اعتد بمنافع الأنعام وما خلق فيها من اللبن فلا دلالة في الآية إذاً على تحريم

السكر ولا على أن السكر خمر ولو دلت على أن السكر خمر لما دلت على أن الخمر تكون من كل مايسكر إذ فيها ذكر الأعناب التي منها تكون الخمر المستحيلة من عصيرها فكان دعواها على الكتاب غير صحيحة وذكر من الأحاديث في ذلك ماقدمنا ذكره عن النبي ﷺ وعن السلف وقد بينا وجهه وذكرنا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال كل مسكر خمر وكل مسكر حرام وكل شراب أسكر فهو حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام ونحوها من الأخبار والمعنى في هذه الأخبار حال وجود الإسكار دون غيرها الموافق لما ذكرنا من الأخبار النافية لكونها خمراً وما ذكرنا من دلالة الإجماع وقد تواترت الآثار عن جماعة من علية السلف شرب النبيذ الشديد منهم عمر وعبد الله وأبو الدرداء وبريدة في آخرين قد ذكرناهم في كتابنا في الأشربة وروى عن النبي ﷺ أنه شرب من النبيذ الشديد في أخبار أخر فينبغي على قول هذا القائل أن يكونوا قد شربوا خمراً وحدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا مطين قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا أبو بكر بن عياش عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ كل مسكر حرام فقلنا يا ابن عباس إن هذا النبيذ الذي تشرب يسكرنا قال ليس هكذا إن شرب أحدكم تسعة أقداح لم يسكر فهو حلال فإن شرب العاشر فأسكره فهو حرام حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوذة قال حدثنا عوف بن سنان عن أبي الحكم عن بعض الأشعريين عن الأشعري قال بعثني رسول الله ﷺ ومعاذا إلى اليمن فقلت يارسول الله إنك تبعثنا إلى أرض بها أشربة منها البتع من العسل والمزر من الشعير والذرة يشتد حتى يسكر قال وأعطى رسول الله ﷺ جوامع الكلم فقال إنما حرم المسكر الذي يسكر عن الصلاة فأخبر ﷺ في هذا الحديث أن المحرم منه ما يوجب السكر دون غيره وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن زكريا الغلابي قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير الغطفاني عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي قال سألت رسول الله ﷺ عن الأشربة عام حجة الوداع فقال حرم الخمر بعينها والسكر من كل شراب وفي هذا الحديث أيضاً بيان ماحرم من الأشربة سوى الخمر وهو مايوجب السكر وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو الأحوص قال حدثنا سماك بن حرب عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بردة بن نيار قال سمعت رسول الله ﷺ

يقول اشربوا فى الظروف ولا تسكروا فقوله اشربوا فى الظروف منصرف إلى ما كان حظره من الشرب فى الأوعية فأباح الشرب منها بهذا الخبر ومعلوم أن مراده ما يسكر كثيره ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال اشربوا الماء ولا تسكروا إذا كان الماء لا يسكر بوجه ماثبت أن مراده إباحة شرب قليل مايسكره كثيره وأما ماروى عن الصحابة من شرب النبيذ الشديد فقد ذكرنا منه طرفا فى كتاب الأشربة ونذكر ههنا بعض ماروى فيه حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا حسين بن جعفر القتات قال حدثنا زيد بن مهران الخباز قال حدثنا أبو بكر بن عياش عن أبى حصين والأعمش عن إبراهيم عن علقمة والأسود قال كنا ندخل على عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فيسقينا النبيذ الشديد وحدثنا عبد الله بن الحسين الكرخى قال حدثنا أبو عون الفرضى قال حدثنا أحمد بن منصور الرمادى قال حدثنا تميم بن حماد قال كنا عند يحيى بن سعيد القطان بالكوفة وهو يحدثنا فى تحريم النبيذ فجاء أبو بكر بن عياش حتى وقف عليه فقال أبو بكر أسكت ياصبى حدثنا الأعمش بن إبراهيم عن علقمة قال شربنا عند عبد الله بن مسعود نبيذاً صلباً آخره يسكر وحدثنا أبو إسحاق عن عمرو بن ميمون قال شهدت عمر بن الخطاب حين طعن وقد أتى بالنبيذ فشربه قال عجبنا من قول أبى بكر ليحيى أسكت ياصبى وروى إسرائيل عن أبى إسحاق عن الشعبى عن سعيد وعلقمة أن أعرابياً شرب من شراب عمر فجلده عمر الحد فقال الأعرابى إنما شربت من شرابك فدعا عمر شرابه فكسره بالماء ثم شرب منه وقال من رابه من شرابه شىء فليكسره بالماء ورواه إبراهيم النخعى عن عمر نحوه وقال فيه إنه شرب منه بعد ما ضرب الأعرابى وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا المصرى قال حدثنا محمد بن عبد الملك بن أبى الشوارب قال حدثنا عمر قال حدثنى عطاء بن أبى ميمونة عن أنس بن مالك عن أم سليم وأبى طلحة أنهما كانا يشربان نبيذ الزبيب والتمر يخلطانه فقيل له يا أبا طلحة إن رسول الله ﷺ نهى عن هذا فقال إنما نهى عنه للعوز فى ذلك الزمان كما نهى عن الإقران وما روى عن النبى ﷺ فى هذا الباب كثير وقد ذكرنا منه طرفا فى كتابنا الأشربة وكرهت التطويل بإعادته هنا وما روى عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم الأشربة التى يبيحها أصحابنا فيما نعلمه وإنما روى عنهم تحريم نقيع الزبيب والتمر وما لم يرد من العصير إلى الثلث إلى أن نشأ

قوم من الحشو تصنعوا عند العامة بالتشديد فى تحريمه ولو كان النبيذ محرما لورد النقل به مستفيضاً لعموم البلوى كانت به إذ كانت عامة أشربتهم نبيذ التمر والبسر كما ورد تحريم الخمر وقد كانت بلواهم بشرب النبيذ أعم منها بشرب الخمر لقلتها كانت عندهم وفى ذلك دليل على بطلان قول موجبي تحريمه وقد استقصينا الكلام فى ذلك من سائر وجوهه فى الأشربة ٥ وأما الميسر فقد روى عن على أنه قال الشطرنج من الميسر وقال عثمان وجماعة من الصحابة والتابعين النرد وقال قوم من أهل العلم القمار كله من الميسر وأصله من تيسير أمر الجزور بالاجتماع على القمار فيه وهو السهام التى يجيلونها فمن خرج سهمه استحق منه ماتوجبه علامة السهم فربما أخفق بعضهم حتى لا يخطىء بشىء وينجح البعض فيحظى بالسهم الوافر وحقيقته تمليك المال على المخاطرة ٥ وهو أصل فى بطلان عقود التمليكات الواقعة على الأخطار كالهبات والصدقات وعقود البياعات ونحوها إذا علقت على الأخطار بأن يقول قد بعتك إذا قدم زيد ووهبته لك إذا خرج عمرو ولأن معنى إيسار الجزور أن يقول من خرج سهمه استحق من الجزور كذا فكان استحقاقه لذلك السهم منه معلقاً على الخطر ٥ والقرعة فى الحقوق تنقسم إلى معنيين أحدهما تطييب النفوس من غير إحقاق واحد من المقترعين ولا بخس حظه مما اقترعوا عليه مثل القرعة فى القسمة وفى قسم النساء وفى تقديم الخصوم إلى القاضى والثانى مما ادعاه مخالفونا فى القرعة بين عبيد أعتقهم المريض ولا مال له غيرهم فقول مخالفينا هنا من جنس الميسر المحظورة بنص الكتاب لما فيه من نقل الحرية عمن وقعت عليه إلى غيره بالقرعة ولما فيه أيضاً من إحقاق بعضهم وبخس حقه حتى لا يخطىء منه بشىء واستيفاء بعضهم حقه وحق غيره ولا فرق بينه وبين الميسر فى المعنى ٥ وأما الأنصاب فهى ما نصب للعبادة من صنم أو حجر غير مصور أو غير ذلك من سائر ما ينصب للعبادة ٥ وأما الأزلام فهى القداح وهى سهام كانوا يجعلون عليها علامات أفعل ولا تفعل ونحو ذلك فيعملون فى سائر ما يهتمون به من أعمالهم على ما تخرجه تلك السهام من أمر أو نهى أو إثبات أو نفى ويستعملونها فى الأنساب أيضاً إذا شكوا فيها فإن خرج لا نفوه وإن خرج نعم أثبتوه وهى سهام الميسر أيضاً ٥ وأما قوله [رجس من عمل الشيطان] فإن الرجس هو الذى يلزم اجتنابه إما لنجاسته وإما لقبح ما يفعل به عبادة أو تعظيم لأنه يقال رجس نجس فيراد

بالرجس النجس ويتبع أحدهما الآخر كقولهم حسن بسن وعطشان نطشان وما جرى مجرى ذلك . والرجز قد قيل فيه إنه العذاب في قوله تعالى [لئن كشفت عنا الرجز] أي العذاب وقد يكون في معنى الرجس كما في قوله [والرجز فاهجر] وقوله [ويذهب عنكم رجز الشيطان] وإنما قال تعالى [من عمل الشيطان] لأنه يدعو إليه ويأمر به فأكد بذلك أيضاً حكم تحريمها إذ كان الشيطان لا يأمر إلا بالمعاصي والقبائح والمحرمات وجازت نسبته إلى الشيطان على وجه المجاز إذ كان هو الداعي إليه والمزين له ألا ترى لو أغرى غيره أو بسببه وزينه له جاز أن يقال له هذا من عملك . قوله تعالى [إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر] الآية فإنما يريد به ما يدعو الشيطان إليه ويزينه من شرب الخمر حتى يسكر منها شاربها فيقدم على القبائح ويعربد على جلسائه فيؤدى ذلك إلى العداوة والبغضاء وكذلك القمار يؤدى إلى ذلك قال قتادة كان الرجل يقامر في ماله وأهله فيقمر ويبقى حزيناً سليباً فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء ومن الناس من يستدل به على تحريم النبيذ إذ كان المسكر منه يوجب من العداوة والبغضاء مثل ما يوجبه السكر في الخمر وهذا المعنى لعمري موجود فيما يوجب السكر منه غير موجود فيما لا يوجبه ولا خلاف في تحريم ما يوجب السكر منه وأما قليل الخمر فليست هذه العلة موجودة فيه فهو محرم لعينه وليس فيه علة تقتضي تحريم قليل النبيذ قوله تعالى [ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا] قال ابن عباس وجابر والبراء بن عازب وأنس بن مالك والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك لما حرم الخمر كان قد مات رجال من أصحاب رسول الله ﷺ وهم يشربون الخمر قبل أن تحرم فقالت الصحابة كيف بمن مات منا وهم يشربونها فأنزل الله تعالى هذه الآية وروى عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي إن قوماً شربوا بالشام وقالوا هي لنا حلال وتأولوا هذه الآية فأجمع عمر وعلي على أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا وروى الزهري قال أخبرني عبد الله بن عامر بن ربيعة أن الجارود سيد بني عبد القيس وأبا هريرة شهدا على قدامة بن مظعون أنه شرب الخمر وأراد عمر أن يجلده فقال قدامة ليس لك ذلك لأن الله تعالى يقول [ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح] الآية فقال عمر إنك قد أخطأت التأويل يا قدامة إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله تعالى عليك فلم يحكموا على قدامة بحكمهم

على الذين شربوها بالشام ولم يكن حكمه حكمهم لأن أولئك شربوها مستحلين لها ومستحل ما حرم الله كافر فلذلك استتابوهم وأما قدامة بن مظعون فلم يشربها مستحلا لشربها وإنما تأول الآية على أن الحال التي هو عليها ووجود الصفة التي ذكر الله تعالى في الآية فيه مكفرة لذنوبه وهو قوله تعالى [ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين] فكان عنده أنه من أهل هذه الآية وأنه لا يستحق العقوبة على شربها مع اعتقاده لتحريمها ولتكفير إحسانه إساءته وأعاد ذكر الاتقاء في الآية ثلاث مرات والمراد بكل واحد منها غير المراد بالأخرى فأما الأول فمن اتقى فيما سلف والثاني الاتقاء منهم في مستقبل الأوقات والثالث اتقاء ظلم العباد والإحسان إليهم .

باب الصيد للمحرم

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد] قيل في موضع من ههنا أنها للتبعيض بأن يكون المراد صيد البر دون صيد البحر وصيد الإحرام دون صيد الإحلال وقيل إنها للتمييز كقوله تعالى [فاجتنبوا الرجس من الأوثان] وقولك باب من حديد وثوب من قطن وجائز أن يريد ما يكون من أجزاء الصيد وإن لم يكن صيداً كالبيض والفرخ لأن البيض من الصيد وكذلك الفرخ والريش وسائر أجزائه فتكون الآية شاملة لجميع هذه المعاني ويكون المحرم بعض الصيد في بعض الأحوال وهو صيد البر في حال الإحرام ويفيد أيضاً تحريم ما كان من أجزاء الصيد وتما عنه كالبيض والفرخ والوبر وغيره وقد روى عن ابن عباس في قوله تعالى [تناله أيديكم] قال فراخ الطير وصغار الوحش وقال مجاهد الفرخ والبيض وقد روى عن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتاه أعرابي بخمس بيضات فقال إنا محرمون وإنا لا نأكل فلم يقبلها وروى عكرمة عن ابن عباس عن كعب بن عجرة أن رسول الله ﷺ قضى في بيض نعام أصابه المحرم بقيمته وروى عن عمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبي موسى في بيض النعامة يصيبه المحرم أن عليه قيمته ولا نعلم خلافا بين أهل العلم في ذلك ه وقوله تعالى [ورماحكم] قال ابن عباس كبار الصيد ه قوله تعالى [لا تقتلوا الصيد وأنتم

حرم] قيل فيه ثلاثة أوجه كلها محتمل أحدها محرمون بحج أو عمرة والثانى دخول الحرم يقال أحرم الرجل إذا دخل الحرم كما يقال أنجد إذا أتى نجدا وأعرق إذا أتى العراق وأتهم إذا أتى تهامة والثالث الدخول فى الشهر الحرام كما قال الشاعر :

قتلوا ابن عفان الخليفة محرما

يعنى فى الشهر الحرام وهو يريد عثمان بن عفان رضى الله عنه ولا خلاف أن الوجه الثالث غير مراد بهذه الآية وأن الشهر الحرام لا يحظر الصيد والوجهان الأولان مرادان وقد ثبت عن النبى ﷺ النهى عن صيد الحرم للحلال والمحرم فدل أنه مراد بالآية لأنه متى ثبت عن النبى ﷺ حكم ينتظمه لفظ القرآن فالواجب أن يحكم بأنه صدر عن الكتاب غير مبتدأ ه وقوله عز وجل [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] يقتضى عمومه صيد البر والبحر لولا ما خصه بقوله [أحل لكم صيد البحر وطعامه] فثبت أن المراد بقوله [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] صيد البر خاصة دون صيد البحر وقد دل قوله [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] أن كل ما يقتله المحرم من الصيد فهو غير ذكى لأن الله تعالى سماه قتلا والمقتول لا يجوز أكله وإنما يجوز أكل المذبوح على شرائط الذكاة وما ذكى من الحيوان لا يسمى مقتولا لأن كونه مقتولا يفيد أنه غير مذكى وكذلك قول النبى ﷺ خمس يقتلهن المحرم فى الحل والحرم قد دل على أن هذه الخمسة ليست مما يؤكل لأنه مقتول غير مذكى ولو كان مذكى كانت إفاتة روحه لا تكون قتلا ولم يكن يسمى بذلك وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لله على ذبح شاة أن عليه أن يذبح ولو قال لله على قتل شاة لم يلزمه شيء وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لله على ذبح ولدى أو نحره فعليه شاة ولو قال لله على قتل ولدى لم يلزمه شيء لأن اسم الذبح متعلق بحكم الشرع فى الإباحة والقربة وليس كذلك القتل وروى عن سعيد بن المسيب فى قوله [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] قال قتله حرام فى هذه الآية وأكله حرام فى هذه الآية يعنى أكل ما قتله المحرم منه وروى أشعث عن الحسن قال كل صيد يجب فيه الجزاء فذلك الصيد ميتة لا يحل أكله وروى عنه يونس أيضاً أنه لا يؤكل وروى حماد بن سلمة عن يونس عن الحسن فى الصيد يذبحه المحرم قال يأكله الحلال وعن عطاء إذا أصاب المحرم الصيد لا يأكله الحلال وقال الحكم وعمرو بن دينار يأكله الحلال وهو قول سفيان وقد ذكرنا

دلالة الآية على تحريم ما أصابه المحرم من الصيد وأنه لا يكون مذكى ويدل على أن تحريمه عليه من طريق الدين على أنه حق الله تعالى فأشبه صيد المجوسي والوثني وما ترك فيه التسمية أو شيء من شرائط الذكاة ليس بمنزلة الذبح بسكين مغصوبة لأن تحريمه تعلق بحق آدمي ألا ترى أنه لو أباحه جاز فلم يمنع صحة الذكاة إذ كانت الذكاة حقاً لله تعالى فشروطها ما كان حقاً لله تعالى .

باب ما يقتله المحرم

قوله تعالى: [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] لما كان خاصاً في صيد البر دون صيد البحر لما ذكرنا في سياق الآية من التخصيص اقتضى عمومه تحريم سائر صيد البر إلا ما خصه الدليل وقد روى ابن عباس وابن عمر وأبو سعيد وعائشة عن النبي ﷺ قال خمس يقتلهن المحرم في الحل والحرم الحية والعقرب والغراب والفأرة والكلب العقور على اختلاف منهم في بعضها وفي بعضها هن فواسق وروى عن أبي هريرة قال الكلب العقور الأسد وروى حجاج بن أرطاة عن وبرة قال سمعت ابن عمر يقول أمر النبي ﷺ بقتل الذئب والفأرة والغراب والحدأة فذكر في هذا الحديث الذئب وذكر القعنبي عن مالك قال الكلب العقور الذي أمر المحرم بقتله ما قتل الناس وعدا عليهم مثل الأسد والنمر والذئب وهو الكلب العقور وأما ما كان من السباع لا يعدو مثل الضبع والثعلب والهرة وما أشبههن من السباع فلا يقتلهن المحرم فإن قتل منهن شيئاً فداه . قال أبو بكر قد تلقى الفقهاء هذا الخبر بالقبول واستعملوه في إباحة قتل الأشياء الخمسة للمحرم وقد اختلف في الكلب العقور فقال أبو هريرة على ما قدمنا الرواية فيه أنه الأسد ويشهد لهذا التأويل أن النبي ﷺ دعا على عتبة بن أبي لهب فقال أكلك كلب الله فأكله الأسد وقيل له إن الكلب العقور هو الذئب وروى في بعض أخبار ابن عمر في موضع الكلب الذئب ولما ذكر الكلب العقور أفاد بذلك كلباً من شأنه العدو على الناس وعقرهم وهذه صفة الذئب فأولى الأشياء بالكلب ههنا الذئب وقد دل على أن كل ما عدا على المحرم وابتدأه بالأذى فجائز له قتله من غير فدية لأن فحوى ذكره الكلب العقور يدل عليه وكذلك قال أصحابنا فيمن ابتدأه السبع فقتله فلا شيء عليه وإن كان هو الذي ابتدأ السبع فعليه الجزاء لعموم قوله تعالى: [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] واسم الصيد واقع على كل ممتنع الأصل متوحش

ولا يختص بالمأكول منه دون غيره ويدل عليه قوله تعالى [ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم] فعلق الحكم منه بما تناله أيدينا ورماحنا ولم يخصص المباح منه دون المحظور الأكل ثم خص النبي ﷺ الأشياء المذكورة في الخبر وذكر معها الكلب العقور فكان تخصيصه لهذه الأشياء وذكره للكلب العقور دليلا على أن كل ما ابتدأ الإنسان بالأذى من الصيد فمباح للمحرم قتله لأن الأشياء المذكورة من شأنها أن تبتدىء بالأذى فجعل حكمها حكم حالها في الأغلب وإن كانت قد لا تبتدىء في حال لأن الأحكام إنما تتعلق في الأشياء بالأعم الأكثر ولا حكم للشاذ النادر ثم لما ذكر الكلب العقور وقيل هو الأسد فإنما أباح قتله إذا قصد بالعقر والأذى وإن كان الذئب فذلك من شأنه في الأغلب فاختصه النبي ﷺ من ذلك بالخبر وقامت دلالته فهو مخصوص من عموم الآية وما لم يخصه ولم تقم دلالة تخصيصه فهو محمول على عمومها ويدل عليه حديث جابر أن النبي ﷺ قال الضبع صيد وفيه كبش إذا قتله المحرم وقد نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع والضبع من ذي الناب من السباع وجعل النبي ﷺ فيها كبشاً . فإن قيل فلا قست على الخمس ما كان في معناها وهو ما لا يؤكل لحمه . قيل له إنما خص هذه الأشياء الخمسة من عموم الآية وغير جائز عندنا القياس على المخصوص إلا أن تكون علته مذكورة فيه أو دلالة قائمة فيما خص فلما لم تكن للخمس علة مذكورة فيها لم يجز القياس عليها في تخصيص عموم الأصل وقد بينا وجه دلالته على ما يبتدىء الإنسان بالأذى من السباع وكونه غير مأكول اللحم لم تقم عليه دلالة من فحوى الخبر ولا علته مذكورة فيه فلم يجز اعتباره وأيضاً فإنه لا خلاف فيما ابتدأ المحرم في سقوط الجزاء فجاز تخصيصه بالإجماع وبقي حكم عموم الآية فيما لم يخصه الخبر ولا الإجماع وعن أصحابنا من يأبى القياس في مثله لأنه حصره بعدد فقال خمس يقتلهن المحرم وفي ذلك دليل على أن ما عداه محظور فغير جائز استعمال القياس في إسقاط دلالة اللفظ ومنهم من يأبى صحة الاعتلال بكونه غير مأكول لأن ذلك نفي والنفي لا يكون علة وإنما العلل أوصاف ثابتة في الأصل المعلول وأما نفي الصفة فليس يجوز أن يكون علة فإن غير الحكم بإثبات وصف وجعل العلة أنه محرم الأكل لم يصح ذلك أيضاً لأن التحريم هو الحكم بنفي الأكل فلم يخل من أن يكون نافياً للصفة فلم يصح الاعتلال بها

وزعم الشافعي أن ما لا يؤكل من الصيد فلا جزاء على المحرم فيه قوله تعالى [ومن قتله منكم متعمداً] قال أبو بكر اختلف الناس في ذلك على ثلاثة أوجه فقال قائلون وهم الجمهور سواء قتله عمداً أو خطأ فعليه الجزاء وجعلوا فائدة تخصيصه العمد بالذكر في نسق التلاوة من قوله تعالى [ومن عاد فينتقم الله منه] وذلك يختص بالعمد دون الخطأ لأن المخطىء لا يجوز أن يلحقه الوعيد فخص العمد بالذكر وإن كان الخطأ والنسيان مثله ليصح رجوع الوعيد إليه وهو قول عمر وعثمان والحسن رواية وإبراهيم وفقهاء الأمصار والقول الثاني ما روى منصور عن قتادة عن رجل قد سماه عن ابن عباس أنه كان لا يرى في الخطأ شيئاً وهو قول طاوس وعطاء وسالم والقاسم وأحد قولي مجاهد في رواية جابر الجعفي عنه والقول الثالث ما روى سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد ومن قتله منكم متعمداً قال إذا كان عامداً لقتله ناسياً لإحرامه فعليه الجزاء وإن كان ذاكراً لإحرامه عامداً لقتله فلا جزاء عليه وفي بعض الروايات قد فسدت حجه وعليه الهدى وقد روى عن الحسن نحو قول مجاهد في أن الجزاء إنما يجب إذا كان عامداً لقتله ناسياً لإحرامه والقول الأول هو الصحيح لأنه قد ثبت أن جنايات الإحرام لا يختلف فيها المعذور وغير المعذور في باب وجوب الفدية ألا ترى أن الله تعالى قد عذر المريض ومن به أذى من رأسه ولم يخلهما من إيجاب الكفارة وكذلك لا خلاف في فوات الحج لعذر أو غيره أنه غير مختلف الحكم ولما ثبت ذلك في جنايات الإحرام وكان الخطأ عذراً لم يكن مسقطاً للجزاء فإن قال قائل لا يجوز عندكم إثبات الكفارات قياساً وليس في المخطىء نص في إيجاب الجزاء قيل له ليس هذا عندنا قياساً لأن النص قد ورد بالنهي عن قتل الصيد في قوله [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] وذلك عندنا يقتضي إيجاب البدل على متلفه كالنهي عن قتل صيد الآدمي أو إتلاف ماله يقتضي إيجاب البدل على متلفه فلما جرى الجزاء في هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى النهي عن قتله إيجاب بدل على متلفه ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق وأيضاً فإنه لما ثبت استواء حال المعذور وغير المعذور في سائر جنايات الإحرام كان مفهوماً من ظاهر النهي تساوي حال العامد والمخطىء وليس ذلك عندنا قياساً كما أن حكمنا في غير بريرة بما حكم النبي ﷺ في بريرة ليس بقياس وكذلك حكمنا في العصفور بحكم الفأرة وحكمنا في الزيت بحكم السمن إذا مات فيه ليس

هو قياساً على الفأرة وعلى السمن لأنه قد ثبت تساوي ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فإذا ورد في شيء منه كان حكماً في جميعه ولذلك قال أصحابنا إن حكم النبي ﷺ ببقاء صوم الآكل ناسياً هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسياً لأنهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الأحكام في حال الصوم وكذلك قالوا فيمن سبقه الحدث في الصلاة من بول أو غائط أنه بمنزلة الرعاف والقيء اللذين جاء فيهما الأثر في جواز البناء عليها لأن ذلك غير مختلف فيما يتعلق بهما من أحكام الطهارة والصلاة فلما ورد الأثر في بعض ذلك كان ذلك حكماً في جميعه وليس ذلك بقياس كذلك حكم قاتل الصيد خطأ وأما المجاهد فإنه تارك لظاهر الآية لأن الله تعالى قال [ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم] فمن كان ذا كراً لإحرامه عامداً لقتل الصيد فقد شمله الاسم فواجب عليه الجزاء ولا معنى لاعتبار كونه ناسياً لإحرامه عامداً لقتله فإن قال قائل نص الله تعالى على كفارة قاتل الخطأ فلم تردوا عليه قاتل العمد كذلك لما نص الله تعالى على قاتل العمد بإيجاب الجزاء لم يجز إيجابها على قاتل الخطأ قيل له الجواب عن هذا من وجوه أحدها أن الله تعالى لما نص الله على حكم كل واحد من القتلين وجب استعمالهما ولم يجز قياس أحدهما على الآخر لأنه غير جائز عندنا قياس المنصوصات بعضها على بعض ومن جهة أخرى أن قتل العمد لم يخل من إيجاب القود الذي هو أعظم من الكفارة والدية ومتى أخلينا قاتل الصيد خطأ من إيجاب الجزاء لم يجب عليه شيء آخر فيكون لغواً عارياً من حكم وذلك غير جائز وأيضاً فإن أحكام القتل في الأصول مختلفة في العمد والخطأ والمباح والمحظور ولم يختلف ذلك في الصيد فلذلك استوى حكم العمد والخطأ فيه واختلف في قتل الآدمي قوله تعالى [فجزاء مثل ما قتل] اختلف في المراد بالمثل فروى عن ابن عباس أن المثل نظيره في الأروى بقرة وفي الظبية شاة وفي النعامة بعير وهو قول سعيد بن جبير وقتادة في آخرين من التابعين وهو قول مالك ومحمد بن الحسن والشافعي وذلك فيما له نظير من النعم فأما ما لا نظير له منه كالعصفور ونحوه ففيه القيمة وروى الحجاج عن عطاء ومجاهد وإبراهيم في المثل أنه القيمة دراهم وروى عن مجاهد رواية أخرى أنه الهدى وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المثل هو القيمة ويشتري بالقيمة هدياً إن شاء وإن شاء اشترى طعاماً وأعطى كل مسكين نصف صاع وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوماً قال أبو بكر

المثل اسم يقع على القيمة وعلى النظير من جنسه وعلى نظائره من النعم ووجدنا المثل الذى يجب فى الأصول على أحد وجهين إما من جنسه كمن استهلك لرجل حنطة فيلزمه أن مثلها وإما من قيمة كمن استهلك ثوباً أو عبداً والمثل من غير جنسه ولا قيمة خارج عن الأصول واتفقوا أن المثل من جنسه غير واجب فوجب أن يكون المثل المراد بالآية هو القيمة وأيضاً لما كان ذلك متشابهاً محتملا للمعانى وجب حمله على ما اتفقوا على معناه من المثل المذكور فى القرآن وهو قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فلما كان المثل فى هذا الموضع فيما لا مثل له من جنسه هو القيمة وجب أن يكون المثل المذكور للصيد محمولا عليه من وجهين أحدهما أن المثل فى آية الاعتداء محكم متفق على معناه بين الفقهاء وهذا متشابه يجب رده إلى غيره فوجب أن يكون مردوداً على ما اتفق على معناه منه والوجه الثانى أنه قد ثبت أن المثل اسم للقيمة فى الشرع ولم يثبت أنه اسم للنظير من النعم فوجب حمله على ما قد ثبت اسما له ولم يجز حمله على مالم يثبت أنه اسم له وأيضاً قد اتفقوا أن القيمة مرادة بهذا المثل فيما لا نظير له من النعم فوجب أن تكون هى المرادة من وجهين أحدهما أنه قد ثبت أن القيمة مرادة فهو بمنزلة لو نص عليها فلا ينتظم النظير من النعم والثانى أنه لما ثبت أن القيمة مرادة انتفى النظير من النعم لاستحالة إرادتهما جميعاً فى لفظ واحد لأنهم متفقون على أن المراد أحدهما من قيمة أو نظير من النعم ومتى ثبت أن القيمة مرادة انتفى غيرها ومن جهة أخرى أن قوله تعالى [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] لما كان عاما فيما له نظير وفيما لا نظير له ثم عطف عليه قوله [ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل] وجب أن يكون ذلك المثل عاما فى جميع المذكور والقيمة بذلك أولى لأنه إذا حمل على القيمة كان المثل عاما فى جميع المذكور وإذا حمل على النظير كان خاصاً فى بعضه دون بعض وحكم اللفظ استعماله على عمومه ما أمكن ذلك فلذلك وجب أن يكون اعتبار القيمة أولى ومن اعتبر النظير جعل اللفظ خاصاً فى بعض المذكور دون البعض فإن قيل إذا كان اسم المثل يقع على القيمة تارة وعلى النظير أخرى فمن استعملهما فيما له نظير على النظير وفيما لا نظير له من النعم على القيمة فلم يخل من استعمال لفظ المثل على عمومه إما فى القيمة أو المثل . قيل له ليس كذلك بل هو مستعمل فى القيمة على الخصوص وفى النظير على

الخصوص أيضاً واستعماله على العموم فى جميع ما انتظمه الاسم باعتبار القيمة أولى من استعماله على الخصوص فى كل واحد من المعنيين فإن قال قائل المثل اسم للنظير وليس باسم للقيمة وإنما أوجبت القيمة فيما لا نظير له من الصيد بالإجماع لا بالآية قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أن الله تعالى قد سمى القيمة مثلا فى قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] واتفق فقهاء الأمصار فيمن استهلك عبداً أن عليه قيمته وحكم النبي ﷺ على معتق عبد بينه وبين غيره بنصف قيمته إذا كان موسراً فبان بذلك غلط هذا القائل فى نفيه اسم المثل عن القيمة ووجه آخر وهو أن قولك إن الآية لم تقتض إيجاب الجزاء فيما لا نظير له تخصيص لها بغير دليل مع دخول ذلك فى عموم قوله [لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] وقوله [ومن قتله منكم متعمداً] والهاء فى قتله كناية عن جميع المذكور من الصيد فإذا خرجت منه بعضه فقد خصصته بغير دليل وذلك غير سائغ ويدل على أن المثل القيمة دون النظير أن جماعة من الصحابة قد روى عنهم فى الحمامة شاة ولا تشابه بين الحمامة والشاة فى المنظر فعلمنا أنهم أوجبوها على وجه القيمة ، فإن قيل روى عن النبي ﷺ أنه جعل فى الضبع كبشاً قيل له لأن تلك كانت قيمته ولا دلالة فيه على أنه أوجبه من حيث كان نظيراً له فإن قال قائل إنما كان يسوغ هذا التأويل وحمل الآية على القيمة ولم يكن فى الآية بيان المراد بالمثل وقد فسر فى نسق الآية معنى المثل فى قوله [فجزاء مثل ماقتل من النعم] فأخبر أن المثل من النعم ولا مساغ للتأويل مع النص قيل له إنما كان يكون على ما ادعيت لو اقتصر على ذلك ولم يصله بما أسقط دعواك وهو قوله [من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً] فلما وصله بما ذكر وأدخل عليه حرف التخيير ثبت بذلك أن ذكر النعم ليس على وجه التفسير للمثل ألا ترى أنه قد ذكر الطعام والصيام جميعاً وليسا مثلا وأدخل أو بينهما وبين النعم ولا فرق إذ كان ذلك ترتيب الآية بين أن يقول فجزاء مثل ماقتل طعاماً أو صياماً أو من النعم هدياً لأن تقديم ذكر النعم فى التلاوة لا يوجب تقديمه فى المعنى بل الجميع كأنه مذكور معاً ألا ترى أن قوله تعالى [فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة] لم يقتض كون الطعام مقدما على الكسوة ولا الكسوة مقدمة على العتق فى المعنى بل الكل كأنه

مذكور بلفظ واحد معاً فكذلك قوله [فجزاء مثل ماقتل من النعم] موصولا بقوله [يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين] لم يكن ذكر النعم تفسيراً للمثل وأيضاً فإن قوله تعالى [فجزاء مثل ماقتل] كلام مكتف بنفسه غير مفتقر إلى تضمينه بغيره وقوله [من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين] يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل فلم يجز أن يجعل المثل مضمناً بالنعم مع استغناء الكلام عنه لأن كل كلام فله حكم غير جائز تضمينه بغيره إلا بدلالة تقوم عليه سواه وأيضاً قوله [من النعم] معلوم أن فيه ضمير إرادة المحرم فمعناه من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً إن أراد الهدى والطعام إن أراد الطعام فليس هو إذا تفسيراً للمثل كما أن الطعام والصيام ليسا تفسيراً للمثل المذكور فإن قيل روى عن جماعة من الصحابة أنهم حكموا في النعامة ببدنة ومعلوم أن القيم تختلف وقد أطلقوا القول في ذلك من غير اعتبار الصيد في زيادة القيمة ونقصانها قيل له فما تقول أنت هل توجب في كل نعامة بدنة من غير اعتبار الصيد في ارتفاع قيمته وانخفاضها فتوجب في أدنى النعامة بدنة رفيعة وتوجب في أرفع النعام بدنة وضيعة فإن قيل لا وإنما أوجب بدنة على قدر النعامة فإن كانت رفيعة فبدنة رفيعة وإن كانت وضيعة فبدنة على قدرها قيل له فقد خالفت الصحابة لأنهم لم يسئلوا عن حال الصيد ولم يفرقوا بين الرفيعة منها والدنية فاعتبرت خلاف ما اعتبروا فإن قيل هذا محمول على أنهم حكموا بالبدنة على حسب حال النعامة وإن لم يذكروا ذلك ولم ينقله الراوى قيل له فكذلك يقول لك القائلون بالقيمة إنهم حكموا بالبدنة لأن ذلك كان قيمتها في ذلك الوقت وإن لم ينقل إلينا أنهم حكموا بالبدنة على أن قيمتها كانت قيمة النعامة ويقال لهم هل يدل حكمهم في النعامة ببدنة على أنه لا يجوز غيرها من الطعام والصيام فإن قالوا لا قيل لهم فكذلك حكمهم فيها بالبدنة غير دال على نفي جواز القيمة .

(فصل) وقرىء قوله تعالى [فجزاء مثل] برفع المثل وقرىء بخفضه وإضافة الجزاء إليه والجزاء قد يكون اسماً للواجب بالفعل ويكون مصدراً فيكون فعلا للمجازى فمن قرأه بالتنوين جعل المثل صفة للجزاء المستحق بالفعل وهو القيمة أو النظير من النعم على اختلافهم فيه ومن أضافه جعله مصدراً وأضافه إلى المثل فكان ما يخرجه من

الواجب مضافاً إلى المثل المذكور ويحتمل أن يكون الجزاء الذى هو الواجب مضافاً إلى المثل والمثل يكون مثلا للصيد فيفيد أن الصيد ميتة محرم لا قيمة له وأن الواجب اعتبار مثل الصيد حياً فى إيجاب القيمة فالإضافة صحيحة المعنى فى الحالين سواء كان الجزاء اسماً أو مصدرا والنعم من الإبل والبقر والغنم وقوله تعالى [يحكم به ذوا عدل منكم] يحتمل القولين جميعاً من القيمة أو النظير من النعم لأن القيم تختلف على حسب اختلاف أحوال الصيد فيحتاج فى كل حين وفى كل صيد إلى استئناف حكم الحكمين فى تقويمه ومن قال بالنظير فرجع إلى قول الحكمين لاختلاف الصيد فى نفسه من ارتفاع أو انخفاض حتى يوجبا فى الرفيع منه من النعم وفى الوسط الوسط وفى الدنى الدنى وذلك يحتاج فيه إلى اجتهاد الحكمين • وروى عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس وابن عمر قالا فى محرم قتل قطاة فيه ثلثا مد وثلثا مد خير من قطاة فى بطن مسكين • وروى معمر عن صدقة بن يسار قال سألت القاسم وسالماً عن حجلة ذبحها وهو محرم ناسياً فقال أحدهما لصاحبه أحجلة فى بطن رجل خير أو ثلثا مد فقال بل ثلثا مد فقال هى خير أو نصف مد قال بل نصف مد قال هى خير أو ثلث مد قال قلت أتجزى عنى شاة قالا أو تفعل ذلك قلت نعم قالا فاذهب • وروى أن عمر وضع رداءه على عود فى دار الندوة فأطار حماما فقتله حمار فقال لعثمان ونافع بن عبد الحارث احكما على فحكما بعناق بنية عفراء فأمر بها عمر • وروى عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر أن محرما قتل ظبياً فسأل عمر رجلا إلى جنبه ثم أمره بذبح شاة وأن يتصدق بلحمها قال قبيصة فلما قمنا من عنده قلت له أيها المستفتى ابن الخطاب إن فتيا ابن الخطاب لم تغن عنك من الله شيئاً فانحر ناقتك وعظم شعائر الله فو الله ماعلم ابن الخطاب مايقول حتى سأل الرجل الذى إلى جنبه فقمت إلى عمر وإذا عمر قد أقبل ومعه الدرة على صاحبى صفعا وهو يقول قاتلك الله أتقتل الحرام وتعدى الفتيا وتقول ما علم عمر حتى سأل من إلى جنبه أما تقرأ [يحكم به ذوا عدل منكم] فهذا يدل على أن حكم الحكمين فى ذلك من طريق الاجتهاد ألا ترى أن عمر وابن عباس وابن عمر والقاسم وسالماً كل واحد منهم سأل صاحبه عن اجتهاده فى المقدار الواجب فلما اتفق رأيهما على شىء حكما به وهذا يدل على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث لإباحة الله تعالى الاجتهاد فى تقويم الصيد وما يجب فيه ويدل أيضاً على أن تقويم المستهلكات

موكول إلى الاجتهاد عدلين يحكمان به على المستهلك كما أوجب الرجوع إلى قول الحكمين في تقديم الصيد ه والحكمان عند أبي حنيفة يحكمان عليه بالقيمة ثم يختار المحرم ماشاء من هدى أو طعام أو صيام وقال محمد الحكمان يحكمان بما يريان من هدى أو طعام أو صيام فإن حكما بالهدى كان عليه أن يهدى وأما قوله تعالى [هدياً بالغ الكعبة] فإن الهدى من الإبل والبقر والغنم وقال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ولا خلاف أن له أن يهدى من أحد هذه الأصناف أيها شاء منها هذا في الإحصار فأما في جزاء الصيد فإن من يجعل الواجب عليه قيمة الصيد فإنه يخيره بعد ذلك فإن اختار الهدى وبلغت قيمته بدنة نحرها وإن لم تبلغ بدنة وبلغ بقرة ذبحها فإن لم تبلغ وبلغ شاة ذبحها وإن اشترى بالقيمة جماعة شاة أجزأه ومن يوجب النظير من النعم فإنه إن حكم عليه بالهدى أهدى بما حكم به من بدنة أو بقرة أو شاة ه وقد اختلف في السن الذي يجوز في جزاء الصيد فقال أبو حنيفة لا يجوز أن يهدى إلا ما يجزى في الأضحية وفي الإحصار والقران وقال أبو يوسف ومحمد يجزى الجفرة والعناق على قدر الصيد والدليل على صحة الأول أن ذلك هدى تعلق وجوبه بالاحرام وقد اتفقوا في سائر الهـــدايا التي تعلق وجوبها بالإحرام أنها لا يجزى منها إلا ما يجزى في الأضاحي وهو الجذع من الضأن أو الثنى من المعز والإبل والبقر فصاعداً فكذلك هدى جزاء الصيد وأيضاً لما سماه الله تعالى هدياً على الإطلاق كان بمنزلة سائر الهدايا المطلقة في القرآن فلا يجزى دون السن الذي ذكرنا وذهب أبو يوسف ومحمد إلى ماروى عن جماعة من الصحابة أن في اليربوع جفرة وفي الأرنب عناق وعلى أنه لو أهدى شاة فولدت ذبح ولدها فأما ماروى عن الصحابة فجائز أن يكون على وجه القيمة وأما ولد الهدى فإنه تبع لها فيسرى الحق الذي في الأم من جهة التبع وليس يجوز اعتبار ما كان أصلا في نفسه بالاتباع ألا ترى أنه يصح أن يكون ابن أم الولد بمنزلة أمه في كونه غير مال وعتقه بموت المولى من غير سعاية ولا يصح ابتداء إيجاب هـذا الحكم له على غير وجه التبع والدخول في حكم الأم وكذلك ولد المكاتبة هو مكاتب وهو علوق ولو ابتدأ كتابة العلوق لم يصح ونظائر ذلك كثيرة ه وقوله تعالى [بالغ الكعبة] صفة للهدى وبلوغه الكعبة ذبحه في الحرم لا خلاف في ذلك وهذا يدل على أن الحرم كله بمنزلة الكعبة في الحرمة وأنه لا يجوز بيع رباعها لأنه

عبر بالكعبة عن الحرم وهو كما روى عن ابن عباس عن النبي ﷺ أن الحرم كله مسجد وكذلك قوله تعالى [فلا يقربوا المسجد الحرام] المراد به الحرم كله ومعالم الحج لأنهم منعوا بهذه الآية من الحج وقد اختلف في مواضع تقويم الصيد فقال إبراهيم يقوم في المكان الذي أصابه فإن كان في فلاة ففي أقرب الأماكن من العمران إليها وهو قول أصحابنا وقال الشعبي يقوم بمكة أو بمنى الأول هو الصحيح لأنه كتقويم المستهلكات فيعتبر الموضع الذي وقع فيه الإستهلاك ولا في الموضع الذي يؤدى فيه القيمة ولأن تخصيص مكة ومنى من بين سائر البقاع تخصيص الآية بغير دليل فلا يجوز فإن قال قائل روى عن عمر وعبد الرحمن بن عوف أنهما حكما في الظبي بشاة ولم يسئلا السائل عن الموضع الذي قتله فيه قيل له يجوز أن يكون السائل سأل عن قتله في موضع علم أن قيمته فيه شاة وأما قوله تعالى [أو كفارة طعام مساكين] فإنه قرىء كفارة بالإضافة وقرىء بالتنوين بلا إضافة وقد اختلف في تقدير الطعام فقال ابن عباس ورواية إبراهيم وعطاء ومجاهد ومقسم يقوم الصيد دراهم ثم يشترى بالدراهم طعام فيطعم كل مسكين نصف صاع وروى عن ابن عباس رواية يقوم الهدى ثم يشترى بقيمة الهدى طعاما وروى مثله عن مجاهد أيضاً والأول قول أصحابنا والثاني قول الشافعي والأول أصح وذلك لأن جميع ذلك جزاء الصيد فلما كان الهدى من حيث كان جزاء معتبراً بالصيد إما في قيمته أو في نظيره وجب أن يكون الطعام مثله لأنه قال [فجزاء مثل ماقتل ـ إلى قوله ـ أو كفارة طعام مساكين] فجعل الطعام جزاء وكفارة كالقيمة فاعتباره بقيمة الصيد أولى من اعتباره بالهدى إذ هو بدل من الصيد وجزاء عنه لا من الهدى وأيضاً قد اتفقوا فيما لا نظير له من النعم أن اعتبار الطعام إنما هو بقيمة الصيد فكذلك فيما له نظير لأن الآية منتظمة للأمرين فلما اتفقوا في أحدهما أن المراد اعتبار الطعام بقيمة الصيد كان الآخر مثله وقال أصحابنا إذا أراد الإطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فأطعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجزيه أقل من ذلك ككفارة اليمين وفدية الأذى وقد بيناه فيما سلف وقوله تعالى [أو عدل ذلك صياما] فإنه روى عن ابن عباس وإبراهيم وعطاء ومجاهد ومقسم وقتادة أنهم قالوا لكل نصف صاع يوما وهو قول أصحابنا وروى عن عطاء أيضاً أنه قال لكل مد يوماً وما ذكره الله تعالى في هذه الآية من الهدى والإطعام والصيام فهو

على التخيير لأن أو يقتضي ذلك كقوله تعالى في كفارة اليمين [فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة] وكقوله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعطاء والحسن وإبراهيم رواية وهو قول أصحابنا وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها على الترتيب وروى عن مجاهد والشعبي والسدى مثله وعن إبراهيم رواية أخرى أنها على الترتيب والصحيح هو الأول لأنه حقيقة اللفظ ومن حمله على الترتيب زاد فيه ماليس منه ولا يجوز إلا بدلالة قوله تعالى [ومن عاد فينتقم الله منه] روى عن ابن عباس والحسن وشريح إن عاد عمداً لم يحكم عليه والله تعالى ينتقم منه وقال إبراهيم كانوا يسئلون هل أصبت شيئاً قبله فإن قال نعم لم يحكمون عليه وإن قال لا حكم عليه وقال سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد يحكم عليه أبداً وسأل عمر قبيصة بن جابر عن صيد أصابه وهو محرم فسأل عمر عبد الرحمن بن عوف ثم حكم عليه ولم يسئله هل أصبت قبله شيئاً وهو قول فقهاء الأمصار وهو الصحيح لأن قوله تعالى [ومن قتله منكم متعمداً فجزاء] يوجب الجزاء في كل مرة كقوله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] وذكره الوعيد للعائد لا ينافي وجوب الجزاء ألا ترى أن الله تعالى قد جعل حد المحارب جزاء له بقوله [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله] ثم عقبه بذكر الوعيد بقوله [ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم] فليس إذاً في ذكر الانتقام من العائد نفى لإيجاب الجزاء وعلى أن قوله تعالى [ومن عاد فينتقم الله منه] لا دلالة فيه على أن المراد العائد إلى قتل الصيد بعد قتله لصيد آخر قبله لأن قوله [عفا الله عما سلف] يحتمل أن يريد به عفا الله عما سلف قبل التحريم ومن عاد يعني بعد التحريم وإن كان أول صيد بعد نزول الآية وإذا كان فيه احتمال ذلك لم يدل على أن العائد في قتل الصيد بعد قتله مرة أخرى ليس عليه إلا الانتقام .

(فصل) قوله تعالى [ليذوق وبال أمره] يحتج به لأبي حنيفة في المحرم إذا أكل من الصيد الذي لزمه جزاؤه أن عليه قيمة ما أكل يتصدق به لأن الله تعالى أخبر أنه أوجب عليه الغرم ليذوق وبال أمره بإخراج هذا القدر من ماله فإذا أكل منه فقد رجع من الغرم في مقدار ما أكل منه فهو غير ذائق بذلك وبال أمره لأن من غرم شيئاً وأخذ

مثله لا يكون ذائقاً وبال أمره فدل ذلك على صحة قوله وقال أصحابنا إن شاء المحرم صام عن كل نصف صاع من الطعام يوماً وإن شاء صام عن بعض وأطعم بعضاً فأجازوا الجمع بين الصيام والطعام وفرقوا بينه وبين الصيام فى كفارة اليمين مع الإطعام فلم يجيزوا الجمع بينهما وفرقوا أيضاً بينه وبين العتق والطعام فى كفارة اليمين بأن يعتق نصف عبد ويطعم خمسة مساكين فأما الصوم فى جزاء الصيد فإنما أجازوا الجمع بينه وبين الطعام من قبل إن الله تعالى جعل الصيام عدلا للطعام ومثلا له بقوله [أو عدل ذلك صياما] ومعلوم أنه لم يرد بقوله [عدل ذلك] أن يكون مثلا له فى حقيقة معناه إذ لا تشابه بين الصيام وبين الطعام فعلمنا أن المراد المماثلة بينهما فى قيامه مقام الطعام ونيابته عنه لمن صام بعضاً فكأنه قد أطعم بقدر ذلك فجاز ضمه إلى الطعام فكان الجميع طعاما وأما الصيام فى كفارة اليمين فإنما يجوز عند عدم الطعام وهو بدل منه فغير جائز الجمع بينهما إذ لا يخلو من أن يكون واجداً أو غير واجد فإن كان واجداً للطعام لم يجزه الصيام وإن كان غير واجد فالصوم فرضه بدلا منه وغير جائز الجمع بين البدل والمبدل منه كالمسح على أحد الخفين وغسل الرجل الأخرى وكالتيمم والوضوء وما جرى مجرى ذلك ولا نعلم خلافاً فى امتناع جواز الجمع بين الصيام والطعام فى كفارة اليمين وأما العتق والطعام فإنما لم يجز الجمع لأن الله تعالى جعل كفارة اليمين أحد الأشياء الثلاثة فإذا أعتق النصف وأطعم النصف فهو غير فاعل لأحدهما فلم يجزه والعتق لا يتقوم فيجزى عن الجميع بالقيمة وليس هو مثل أن يكسو خمسة ويطعم خمسة فيجزى بالقيمة لأن كل واحد من هذين متقوم فيجزى عن أحدهما بالقيمة .

(فصل) قوله تعالى [ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل] ينتظم الواحد والجماعة إذا قتلوا فى إيجاب جزاء تام على كل واحد لأن من يتناول كل واحد على حياله فى إيجاب جميع الجزاء عليه والدليل عليه قوله تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] قد اقتضى إيجاب الرقبة على كل واحد من القاتلين إذا قتلوا نفساً واحدة وقال تعالى [ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً] وعيداً لكل واحد على حياله وقوله عز وجل [ومن يقتل مؤمناً متعمداً] وعيد لكل واحد من القاتلين وهذا معلوم عند أهل اللغة لا يتدافعونه وإنما يجهله من لا حظ له فيها فإن قال قائل فلو قتل جماعة رجلا كانت على جميعهم دية

واحدة والدية إنما دخلت فى اللفظ حسب دخول الرقبة قيل له الذى يقتضيه حقيقة اللفظ وعمومه إيجاب ديات بعدد القاتلين وإنما اقتصر فيه على دية واحدة بالإجماع وإلا فالظاهر يقتضيه ألا ترى أنهما لو قتلاه عمداً كان كل واحد منهما كأنه قاتل له على حياله ويقتلان جميعاً به ألا ترى أن كل واحد من القاتلين لا يرث وأنه لو كان بمنزلة من قتل بعضه لوجب أن لا يحرم الميراث مما قتله منه غيره فلما اتفق الجميع على أنهما جميعاً لا يرثان وأن كل واحد منهما كأنه قاتل له وحده كذلك فى إيجاب الكفارة إذ كانت النفس لا تتبعض وكذلك قاتلوا الصيد كل واحد كأنه متلف للصيد على حياله فتجب على كل واحد كفارة تامة ويدل عليه أن الله تعالى سمى ذلك كفارة بقوله [أو كفارة طعام مساكين] وجعل فيها صوما فأشبهت كفارة القتل فإن قال قائل لما قال الله تعالى [فجزاء مثل ما قتل] دل على أن الجزاء إنما هو جزاء واحد ولم يفرق بين أن يكونوا جماعة أو واحداً وأنت تقول يجب عليهم جزاآن وثلاثة وأكثر من ذلك قيل له هذا الجزاء ينصرف إلى كل واحد منهم ونحن لا نقول إنه يجب على كل واحد منهم جزاآن وثلاثة وإنما يجب عليه جزاء واحد والذى يدل على أنه منصرف إلى كل واحد قوله تعالى [فجزاء مثل ما قتل] ولم يقل قتلوا فدل على أنه أراد واحداً وقد بينا ذلك فى كتاب شرح المناسك والخصم يحتج علينا بهذه الآية فى القارن فإنه لا يجب عليه إلا جزاء واحد بظاهر الكتاب والجواب عن هذا أنه محرم عندنا بإحرامين على ما سنذكره فى موضعه وإذا صح لنا ذلك ثم أدخل النقص عليهما وجب أن يجبرهما بدمين قال أبو بكر ولا خلاف بين الفقهاء أن الهدى لا يجزى إلا بمكة وأن بلوغه الكعبة أن يذبحه هناك فى الحرم وأنه لو هلك بعد دخوله الحرم قبل أن يذبحه أن عليه هدياً آخر غيره وقال أصحابنا إذا ذبحه فى الحرم بعد بلوغ الكعبة فإن سرق بعد ذلك لم يكن عليه شيء لأن الصدقة تعينت فيه بالذبح فصار كمن قال لله على أن أتصدق بهذا اللحم فسرق فلا يلزمه شيء واتفق الفقهاء أيضاً على جواز الصوم فى غير مكة واختلفوا فى الطعام فقال أصحابنا يجوز أن يتصدق به حيث شاء وقال الشافعى لا يجزى إلا أن يعطى مساكين مكة والدليل على جوازه حيث شاء قوله تعالى [أو كفارة طعام مساكين] وذلك عموم فى سائرهم وغير جائز تخصيصه بمكان إلا بدلالة ومن قصره على مساكين مكة فقد خص

الآية بغير دليل وأيضاً ليس فى الأصول صدقة مخصوصة بمكان لا يجوز أداؤها فى غيره فلما كان ذلك صدقة وجب جوازها فى سائر المواضع قياساً على نظائرها من الصدقات ولأن تخصيصه بمكان خارج عن الأصول وما خرج عن الأصول وظاهر الكتاب من الأقاويل فهو ساقط مرذول فإن قال قائل فالهدى سبيله الصدقة وهو مخصوص بالحرم فأما الصدقة فحيث شاء وكذلك قال أصحابنا أنه لو ذبحه فى الحرم ثم أخرجه فتصدق به فى غيره أجزأه وأيضاً لما اتفقوا على جواز الصيام فى غير مكة وهو جزاء للصيد وليس بذبح وجب مثله فى الطعام لهذه العلة .

باب صيد البحر

قال الله تعالى [أحل لكم صيد البحر وطعامه] وروى عن ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقتادة والسدى ومجاهد قالوا صيده ما صيد طرياً بالشباك ونحوها فأما قوله [وطعامه] فقد روى عن أبي بكر وعمر وابن عباس وقتادة قالوا ماقذفه ميتاً وروى عن ابن عباس أيضاً وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقتادة ومجاهد قالوا المملوح منه والقول الأول أظهر لأنه ينتظم إباحة الصنفين مما صيد منه وما لم يصد وأما المملوح فقد تناوله قوله [صيد البحر] ويكون قوله [وطعامه] على هذا التأويل تكراراً لما انتظمه اللفظ الأول فإن قال قائل هذا يدل على إباحة الطافى لأنه قد انتظم ما صيد منه وما لم يصد والطافى لم يصد قيل له إنما تأول السلف قوله [وطعامه] على ماقذفه البحر وعندنا أن ما قذفه البحر ميتاً فليس بطاف وإنما الطافى مايموت فى البحر حتف أنفه فإن قيل قالوا ماقذفه البحر ميتاً وهذا يوجب أن يكون قد مات فيه ثم قذفه وهذا يدل على أنهم قد أرادوا به الطافى قيل له وليس كل ما قذفه البحر ميتاً يكون طافياً إذ جائز أن يموت فى البحر بسبب طرأ عليه فقتله من برد أو حر أو غيره فلا يكون طافياً وقد بينا الكلام فى الطافى فيما تقدم من هذا الكتاب وقد روى عن الحسن فى قوله [وطعامه] قال ماوراء بحركم هذا كله البحر وطعامه البر والشعير والحبوب رواه أشعث بن عبد الملك عن الحسن فلم يجعل البحر فى هذا الموضع بحور المياه وجعله على ما اتسع من الأرض لأن العرب تسمى ما اتسع بحراً ومنه قول النبى ﷺ للفرس الذى ركبه لأبي طلحة وجدناه بحراً أى واسع الخطو وقد روى حبيب بن الزبير عن

عكرمة فى قوله تعالى [ظهر الفساد فى البر والبحر] أنه أراد بالبحر الأمصار لأن العرب تسمى الأمصار البحر وروى سفيان عن بعضهم عن عكرمة ظهر الفساد فى البر والبحر قال البر الفيافى التى ليس فيها شىء والبحر القرى والتأويل الذى روى عن الحسن غير صحيح لأنه قد علم بقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر] أن المراد به بحر الماء وأنه لم يرد به البر ولا الأمصار لأنه عطف عليه قوله تعالى [وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما] وقوله تعالى [متاعا لكم وللسيارة] روى عن ابن عباس والحسن وقتادة قالوا منفعة للمقيم والمسافر فإن قال قائل هل اقتضى قوله تعالى [أحل لكم صيد البحر] إباحة صيد الأنهار قيل له نعم لأن العرب تسمى النهر بحراً ومنه قوله تعالى [ظهر الفساد فى البر والبحر] وقد قيل إن الأغلب على البحر هو الذى يكون ماؤه ملحاً إلا أنه إذا جرى ذكره على طريق الجملة انتظم الأنهار أيضاً وأيضاً فالمقصد فيه صيد الماء فسائر حيوان الماء يجوز للمحرم اصطياده ولا نعلم خلافا فى ذلك بين الفقهاء وقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر] يحتج به من يبيح أكل جميع حيوان البحر وقد اختلف أهل العلم فيه والله أعلم .

ذكر الخلاف فى ذلك

قال أصحابنا لا يؤكل من حيوان الماء إلا السمك وهو قول الثورى رواه عنه أبو إسحاق الفزارى وقال ابن أبى ليلى لا بأس بأكل كل شىء يكون فى البحر من الضفدع وحية الماء وغير ذلك وهو قول مالك بن أنس وروى مثله عن الثورى قال الثورى ويذبح وقال الأوزاعى صيد البحر كله حلال ورواه عن مجاهد وقال الليث بن سعد ليس بميتة البحر بأس وكلب الماء والذى يقال له فرس الماء ولا يؤكل إنسان الماء ولا خنزير الماء وقال الشافعى مايعيش فى الماء حل أكله وأخذه ذكاته ولا بأس بخنزير الماء واحتج من أباح حيوان الماء كله بقوله تعالى [وأحل لكم صيد البحر] وهو على جميعه إذ لم يخصص شيئاً منه ولا دلالة فيه على ما ذكروا لأن قوله تعالى [أحل لكم صيد البحر] إنما هو على إباحة اصطياد ما فيه للمحرم ولا دلالة فيه على أكله والدليل عليه أنه عطف عليه قوله [وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً] فخرج الكلام مخرج بيان اختلاف حكم صيد البر

والبحر على المحرم وأيضاً فإن الصيد اسم مصدر وهو اسم للاصطياد وإن كان قد يقع على المصيد ألا ترى أنك تقول صدت صيداً وإذا كان ذلك مصدراً كان اسماً للاصطياد الذي هو فعل الصائد ولا دلالة فيه إذا أريد به ذلك على إباحة الأكل وإن كان قد يعبر به عن المصيد إلا أن ذلك مجاز لأنه تسمية للمفعول باسم الفعل وتسمية الشيء باسم غيره إنما هو استعارة ويدل على بطلان قول من أباح جميع حيوان الماء قول النبي ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد فخص من الميتات هذين وفي ذلك دليل على أن المخصوص من جملة الميتات المحرمة بقوله [حرمت عليكم الميتة] هو هذان دون غيرهما لأن ماعداهما قد شمله عموم التحريم بقوله [حرمت عليكم الميتة] وقوله تعالى [إلا أن تكون ميتة] وذلك عموم في ميتة البر والبحر ومن أصحابنا من يجعل حصره المباح بالعدد المذكور دلالة على حظره ما عداه وأيضاً لما خصهما بالذكر وفرق بينهما وبين غيرهما من الميتات دل تفرقه على اختلاف حالهما ويدل عليه أيضاً وقوله تعالى [أو لحم الخنزير] وذلك عموم في خنزير الماء كهو في خنزير البر فإن قيل إن خنزير الماء إنما يسمى حمار الماء قيل له إن سماه إنسان حماراً لم يسلبه ذلك اسم الخنزير المعهود له في اللغة فينتظمه عموم التحريم ويدل عليه حديث ابن أبي ذئب عن سعيد بن خالد عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمن بن عثمان قال ذكر طبيب الدواء عند النبي ﷺ وذكر الضفدع يكون في الدواء فنهى النبي ﷺ عن قتله والضفدع من حيوان الماء ولو كان أكله جائزاً والانتفاع به سائغاً لما نهى النبي ﷺ عن قتله ولما ثبت تحريم الضفدع بالأثر كان سائر حيوان الماء سوى السمك بمثابته لأنا لا نعلم أحداً فرق بينهما واحتج الذين أباحوه بما روى مالك بن أنس عن صفوان بن سليم عن سعيد ابن سلمة الزرقي عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول لا يقطع بروايته وقد خولف في هذا الإسناد فروى يحيى بن سعيد الأنصاري عن المغيرة بن عبد الله وهو ابن أبي بردة عن أبيه عن رسول الله ﷺ ورواه يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن أبي معاوية العلوي عن مسلم بن مخشي المدلجي عن الفراسي أن رسول الله ﷺ قال له في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل ومحمد بن عبدوس قالا حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو

القاسم بن أبي الزناد قال حدثنا إسحاق يعني ابن حازم عن ابن مقسم يعني عبد الله عن جابر ابن عبد الله أن النبي ﷺ سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذه الأخبار لا يحتج بها من له معرفة بالحديث ولو ثبت كان محمولا على مابينه في قوله أحلت لنا ميتتان ويدل على ذلك أنه لم يخصص بذلك حيوان الماء دون غيره وإنما ذكر مايموت فيه وذلك يعم ظاهره حيوان الماء والبر جميعاً إذا ماتا فيه وقد علم أنه لم يرد ذلك فثبت أنه أراد السمك خاصة دون ماسواه إذ قد علم أنه لم يرد به العموم ولا يصح اعتقاده فيه واحتج المبيحون له بحديث جابر في جيش الخبط وأن البحر ألقى لهم دابة يقال لها العنبر فأكلوا منها ثم سألوا رسول الله ﷺ فقال هل معكم منه شيء تطعمونيه وهذا لا دليل فيه على ماقالوا لأن جماعة قد رووا هذا الحديث وذكروا فيه أن البحر ألقى لهم حوتاً يقال له العنبر فأخبروا أنها كانت حوتاً وهو السمك وهذا لا خلاف فيه ولا دلالة على إباحة ما سواه .

باب أكل المحرم لحم صيد الحلال

قال الله تعالى [وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما] فروى عن علي وابن عباس أنهما كرها المحرم أكل صيد اصطاده حلال إلا أن إسناد حديث علي ليس بقوي يرويه علي بن زيد وبعضهم يرفعه إلى النبي ﷺ ويقفه بعضهم وروى عن عثمان وطلحة ابن عبيد الله وأبي قتادة وجابر وغيرهم إباحته وروى عبد الله بن أبي قتادة وعطاء بن يسار عن أبي قتادة قال أصبت حمار وحش فقلت لرسول الله ﷺ إني أصبت حمار وحش وعندي منه فضلة فقال للقوم كلوا وهم محرمون وروى أبو الزبير عن جابر قال عقر أبو قتادة حمار وحش ونحن محرمون وهو حلال فأكلنا منه ومعنا رسول الله ﷺ وروى المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ لحم صيد البر حلال لكم وأنتم حرم مالم تصيدوه أو يصطاد لكم وقد روى في إباحته أخبار أخر غير ذلك كرهت الإطالة بذكرها لاتفاق فقهاء الأمصار عليه ، واحتج من حظره بقوله [وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرماً] وعمومه يتناول الاصطياد والمصيد نفسه لوقوع الاسم عليهما ومن أباحه ذهب إلى قوله [وحرم عليكم صيد البر] إذ كان يتناول الاصطياد وتحريم المصيد نفسه فإن هذا الحيوان إنما سمي صيداً مادام حياً وأما اللحم

فغير مسمى بهذا الاسم بعد الذبح فإن سمى بذلك فإنما يسمى به على أنه كان صيداً فأما اسم الصيد فليس يجوز أن يقع على اللحم حقيقة ويدل على أن لفظ الآية لم ينتظم اللحم أنه غير محظور عليه التصرف في اللحم بالإتلاف والشرى والبيع وسائر وجوه التصرف سوى الأكل عند القائلين بتحريم أكله ولو كان عموم الآية قد اشتمل عليه لما جاز له التصرف فيه بغير الأكل كهو إذا كان حياً ولكان على متلفه إذا كان محرماً ضمانه كما يلزم ضمان إتلاف الصيد الحي لأن قوله تعالى [وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً] يتناول تحريم سائر أفعالنا في الصيد في حال الإحرام فإن قال قائل بيض الصيد محرم على المحرم وإن لم يكن ممتنعاً ولا مسمى صيداً فكذلك لحمه قيل له ليس كذلك لأن المحرم غير منهي عن إتلاف لحم الصيد ولو أتلفه لم يضمنه وهو منهي عن إتلاف البيض والفرخ ويلزمه ضمانه وأيضاً فإن البيض والفرخ قد يصيران صيداً ممتنعاً فحكم لهما بحكم الصيد ولحم الصيد لا يصير صيداً بحال فكان بمنزلة لحوم سائر الحيوانات إذ ليس بصيد في الحال ولا يجيء منه صيد وأيضاً فإنا لم نحرم الفرخ والبيض بعموم الآية وإنما حرمناهما بالاتفاق وقد اختلف في حديث مصعب بن جثامة أنه أهدى إلى النبي ﷺ وهو بالأبواء أو غيرها لحم حمار وحش وهو محرم فرأى في وجهه الكراهة فقال ليس بنا رد عليك ولكنا حرم وخالفه مالك فرواه عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن مصعب بن جثامة أنه أهدى إلى النبي ﷺ وهو بالأبواء أو بودان حمار وحش فرده عليه رسول الله ﷺ وقال إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم قال ابن إدريس فقيل لمالك إن سفيان يقول رجل حمار وحش فقال ذاك غلام ذاك غلام ورواه ابن جريج عن الزهري بإسناد كرواية مالك وقال فيه إنه أهدى له حمار وحش وروى الأعمش عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن مصعب بن جثامة أهدى إلى النبي ﷺ حمار وحش وهو محرم فرده وقال لولا أنا حرم لقبلناه منك فهذا يدل على وهاء حديث سفيان وأن الصحيح ما رواه مالك لاتفاق هؤلاء الرواة عليه وقد روي فيه وجه آخر وهو ما روى أبو معاوية عن ابن جريج عن جابر بن زيد أبي الشعثاء عن أبيه قال سئل النبي ﷺ عن محرم أتى بلحم صيد يأكل منه فقال أحسبوا له قال أبو معاوية يعني إن كان صيد قبل أن يحرم فيأكل وإلا فلا وهذا يحتمل أن يريد به

إذا صيد من أجله أو أمر به أو أعان عليه أو دل عليه ونحو ذلك من الأسباب المحظورة
قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس] الآية قيل إنه أراد أنه جعل ذلك
قواماً لمعايشهم وعماداً لهم من قولهم هو قوام الأمر وملاكه وهو ما يستقيم به أمره فهو
قوام دينهم ودنياهم وروى عن سعيد بن جبير قوله قواماً للناس صلاحاً لهم وقيل قياماً
للناس أي تقوم به أبدانهم لأمنهم به في التصرف لمعايشهم فهو قوام دينهم لما في المناسك
من الزجر عن القبيح والدعاء إلى الحسن ولما في الحرم والأشهر الحرم من الأمن ولما في الحج
والمواسم واجتماع الناس من الآفاق فيها من صلاح المعاش وفي الهدى والقلائد أن الرجل
إذا كان معه الهدى مقلداً كانوا لا يعرضون له وقيل إن من أراد الإحرام منهم كان يتقلد
من لحاء شجر الحرم فيأمن وقال الحسن القلائد من تقليد الإبل والبقر بالنعال والخفاف
فهذا على صلاح التعبد به في الدين وهذا يدل على أن تقليد البدن قربة وكذلك سوق الهدى
والكعبة اسم للبيت الحرام قال مجاهد وعكرمة إنما سميت كعبة لتربيعها وقال أهل اللغة
إنما قيل كعبة البيت فأضيفت لأن كعبته تربع أعلاه وأصل ذلك من الكعوبة وهو النتو
فقيل للتربيع كعبة لنتو زوايا المربع ومنه كعب ثدي الجارية إذا نتأ ومنه كعب الإنسان
لنتوه وهذا يدل على أن الكعبين اللذين ينتهي إليهما الغسل في الوضوء هما الناتئان عن
جنبي أصل الساق وسمى الله تعالى البيت حراماً لأنه أراد الحرم كله لتحريم صيده وخلاه
وتحريم قتل من لجأ إليه وهو مثل قوله تعالى [هدياً بالغ الكعبة] والمراد الحرم وأما
قوله تعالى [والشهر الحرام] فإنه روى عن الحسن أنه قال هو الأشهر الحرم فأخرجه
مخرج الواحد لأنه أراد الجنس وهو أربعة أشهر ثلاثة سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة
والمحرم وواحد فرد وهو رجب فأخبر تعالى أنه جعل الشهر الحرام قياماً للناس لأنهم
كانوا يأمنون فيها ويتصرفون فيها في معايشهم فكان فيه قوامهم وهذا الذي ذكره الله
تعالى من قوام الناس بمناسك الحج والحرم والأشهر الحرم والهدى والقلائد ومعلوم
مشاهد من ابتداء وقت الحج في زمن إبراهيم عليه السلام إلى زمان النبي ﷺ وإلى آخر
الدهر فلا ترى شيئاً من أمر الدين والدنيا تعلق به من صلاح المعاش والمعاد بعد الإيمان
ما تعلق بالحج ألا ترى إلى كثرة منافع الحاج في المواسم التي يردون عليها من سائر البلدان
التي يجتازون بمنى وبمكة إلى أن يرجعوا إلى أهاليهم وانتفاع الناس بهم وكثرة معايشهم

وتجاراتهم معهم ثم ما فيه منافع الدين من التأهب للخروج إلى الحج وإحداث التوبة والتحرى لأن تكون نفقته من أحل ماله ثم احتمال المشاق فى السفر إليه وقطع المخاوف ومقاساة اللصوص والمحتالين فى مسيرهم إلى أن يبلغوا مكة ثم الإحرام والتجرد لله تعالى والتشبه بالخارجين يوم النشور من قبورهم إلى عرصة القيامة ثم كثرة ذكر الله تعالى بالتلبية والتجاء إلى الله تعالى وإخلاص النية له عند ذلك البيت والتعلق بأستاره موقناً بأنه لا ملجأ له غيره كالغريق المتعلق بما يرجو به النجاة وأنه لا خلاص له بالتمسك به ثم إظهار التمسك بحبل الله الذى من تمسك به نجا وما حاد عنه هلك ثم حضور الموقف والقيام على الأقدام داعين راجين لله تعالى متخلفين عن كل شيء من أمور الدنيا تاركين لأموالهم وأولادهم وأهاليهم على نحو وقوفهم فى عرصة القيامة وما فى سائر مناسك الحج من الذكر والخشوع والانقياد لله تعالى ثم ما يشتمل عليه الحج من سائر القرب التى هى معروفة فى غير الصلاة والصيام والصدقة والقربات والذكر بالقلب واللسان والطواف بالبيت وما لو استقصينا ذكره لطال به القول فهذه كلها من منافع الدين والدنيا . قوله تعالى [ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض] إخبار عن علمه بما يؤدى إليه شريعة الحج من منافع الدين والدنيا فدبره هذا التدبير العجيب وانتظم به صلاح الخلق من أول الأمة وآخرها إلى يوم القيامة فلولا أن الله تعالى كان عالماً بالغيب وبالأشياء قبل كونها لما كان تدبيره لهذه الأمور مؤدياً إلى ما ذكر من صلاح عباده فى دينهم ودنياهم لأن من لا يعلم الشيء قبل كونه لا يتأتى منه فعل المحكم المتقن على نظام وترتيب يعم جميع الأمة نفعه فى الدين والدنيا قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم] روى قيس بن الربيع عن أبى حصين عن أبى هريرة قال خرج رسول الله ﷺ غضبان قد احمر وجهه فجلس على المنبر فقال لا تسئلونى عن شيء إلا أجبتكم فقام إليه رجل فقال أين أنا فقال فى النار فقام إليه آخر فقال من أبى فقال أبوك حذافة فقام عمر فقال رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبمحمد نبياً يا رسول الله كنا حديثى عهد بجاهلية وشرك والله تعالى يعلم من آباؤنا فسكن غضبه ونزلت هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم] وروى إبراهيم الهجرى عن أبى عياض عن أبى هريرة أنها نزلت حين سئل الحج

أفى كل عام وعن أمامة نحو ذلك وروى عكرمة أنها نزلت فى الرجل الذى قال من أبى وقال سعيد بن جبير فى الذين سألوا رسول الله ﷺ عن البحيرة والسائبة وقال مقسم فيما سألت الأمم أنبياءهم من الآيات قال أبو بكر ليس يمتنع تصحيح هذه الروايات كلها فى سبب نزول الآية فيكون النبي ﷺ حين قال لا تسئلونى عن شىء إلا أجبتكم سأله عبد الله بن حذافة عن أبيه من هو لأنه قد كان يتكلم فى نسبه وسأله كل واحد من الذين ذكر عنهم هذه المسائل على اختلافها فأنزل الله تعالى [لا تسئلوا عن أشياء] يعنى عن مثلها لأنه لم يكن بهم حاجة إليها فأما عبد الله بن حذافة فقد كان نسبه من حذافة ثابتاً بالفراش فلم يحتج إلى معرفة حقيقة كونه من ماء من هو منه ولأنه كان يأمن أن يكون من ماء غيره فيكشف عن أمر قد ستره الله تعالى ويهتك أمه ويشين نفسه بلا طائل ولا فائدة له فيه لأن نسبه حينئذ مع كونه من ماء غيره ثابت من حذافة لأنه صاحب الفراش فلذلك قالت له لقد عققتنى بسؤالك فقال لم تسكن نفسى إلا بأخبار النبي ﷺ بذلك فهذا من الأسئلة التى كان ضرر الجواب عنها عليه كان كثيراً لو صادف غير الظاهر فكان منهياً عنه ألا ترى أن النبي ﷺ قال من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه كتاب الله وقال لهزال وكان أشار على ماعز بالإقرار بالزنا لو سترته بثوبك كان خيراً لك وكذلك الرجل الذى قال يا رسول الله أين أنا قد كان غنياً عن هذه المسألة والستر على نفسه فى الدنيا فهتك ستره وقد كان الستر أولى به وكذلك المسألة عن الآيات مع ظهور ما ظهر من المعجزات منهى عنها غير سائغ لأحد لأن معجزات الأنبياء لا يجوز أن تكون تبعاً لأهواء الكفار وشهواتهم فهذا النحو من المسائل مستقبحة مكروهة وأما سؤال الحج فى كل عام فقد كان على سامع آية الحج الاكتفاء بموجب حكمها من إيجابها حجة واحدة ولذلك قال النبي ﷺ إنها حجة واحدة ولو قلت نعم لوجبت فأخبر أنه لو قال نعم لوجبت بقوله دون الآية فلم يكن به حاجة إلى المسألة مع إمكان الاجتزاء بحكم الآية وأبعد هذه التأويلات قول من ذكر أنه سئل عن البحيرة والسائبة والوصيلة لأنه لا يخلو من أن يكون سؤاله عن معنى البحيرة ما هو أو عن جوازها وقد كانت البحيرة وما ذكر معها أسماء لأشياء معلومة عندهم فى الجاهلية ولم يكونوا يحتاجون إلى المسألة عنها ولا يجوز أيضاً أن يكون السؤال وقع عن إباحتها

وجوازها لأن ذلك كان كفراً يتقربون به إلى أوثانهم فمن اعتقد الإسلام فقد علم بطلانه وقد احتج بهذه الآية قوم في حظر المسألة عن أحكام الحوادث واحتجوا أيضاً بما رواه الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يكن حراما فحرم من أجل مسئلته قال أبو بكر ليس في الآية دلالة على حظر المسألة عن أحكام الحوادث لأنه إنما قصد بها إلى النهي عن المسألة عن أشياء أخفاها الله تعالى عنهم واستأثر بعلمها وهم غير محتاجين إليها بل عليهم فيها ضرر إن أبديت لهم كحقائق الأنساب لأنه قال الولد للفراش فلما سأله عبد الله بن حذافة عن حقيقة خلقه من ماء من هو دون ما حكم الله تعالى به من نسبته إلى الفراش نهاه الله عن ذلك وكذلك الرجل الذي قال أين أنا لم يكن به حاجة إلى كشف عيبه في كونه من أهل النار وكسؤال آيات الأنبياء وفي فحوى الآية دلالة على أن الحظر تعلق بما وصفنا قوله تعالى [قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين] يعني الآية سألوها الأنبياء عليهم السلام فأعطاهم الله إياها وهذا تصديق تأويل مقسم فأما السؤال عن أحكام غير منصوصة فلم يدخل في حظر الآية والدليل عليه أن ناجية بن جندب لما بعث النبي ﷺ معه البدن لينحرها بمكة قال كيف أصنع بما عطب منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحتها وخل بينها وبين الناس ولا تأكل أنت ولا أحد من أهل رفقتك شيئاً ولم ينكر النبي ﷺ سؤاله وفي حديث رافع بن خديج أنهم سألوا النبي ﷺ إنا لاقو العدو غداً وليس معنا مدي فلم ينكره عليه وحديث يعلى بن أمية في الرجل الذي سأله عما يصنع في عمرته فلم ينكره عليه وأحاديث كثيرة في سؤال قوم سألوه عن أحكام شرائع الدين فيما ليس بمنصوص عليه غير محظور على أحد وروى شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل قال قلت يا رسول الله إني أريد أن أسئلك عن أمر ويمنعني مكان هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء] فقال ما هو قلت العمل الذي يدخلني الجنة قال قد سألت عظيما وإنه ليسير شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان فلم يمنعه السؤال ولم ينكره وذكر محمد بن سيرين عن الأحنف عن عمر قال تفقهوا قبل أن تسودوا وكان أصحاب رسول الله ﷺ يجتمعون في المسجد يتذاكرون حوادث المسائل

في الأحكام على هذا المنهاج جرى أمر التابعين ومن بعدهم من الفقهاء إلى يومنا هذا وإنما أنكر هذا قوم حشو جهال قد حملوا أشياء من الأخبار لا علم لهم بمعانيها وأحكامها فعجزوا عن الكلام فيها واستنباط فقهها وقد قال النبي ﷺ رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه وهذه الطائفة المنكرة لذلك كمن قال تعالى [مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً] وقوله تعالى [إن تبد لكم تسؤكم] معناه إن تظهر لكم وهذا يدل على أن مراده فيمن سأل مثل سؤال عبد الله بن حذافة والرجل الذي قال أين أنا لأن إظهار أحكام الحوادث لا يسوء السائلين لأنهم إنما يسئلون عنها ليعلموا أحكام الله تعالى فيها ، ثم قال الله تعالى [وإن تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم] يعنى في حال نزول الملك وتلاوته القرآن على النبي ﷺ إن الله يظهرها لكم وذلك مما يسوؤكم ويضركم ، وقوله تعالى [عفا الله عنها] يعنى هذا الضرب من المسائل لم يؤاخذكم الله بها بالبحث عنها والكشف عن حقائقها ، والعفو في هذا الموضوع التسهيل والتوسعة في إباحة ترك السؤال عنها كما قال تعالى [فتاب عليكم وعفا عنكم] ومعناه سهل عليكم وقال ابن عباس الحلال ما أحل الله وما سكت عنه فهو عفو يعنى تسهيل وتوسعة ومثله قول النبي ﷺ عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق قوله تعالى [قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين] قال ابن عباس قوم عيسى عليه السلام سألوا المائدة ثم كفروا بها وقال غيره قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وكفروا بها وقال السدى هذا حين سألوا النبي ﷺ أن يحول لهم الصفا ذهباً وقيل إن قوماً سألوا نبيهم عن مثل هذه الأشياء التي سأل عبد الله بن حذافة ومن قال أين أنا فلما أخبرهم به نبيهم ساءهم فكذبوا به وكفروا ، قوله تعالى [ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام] روى الزهرى عن سعيد بن المسيب قال البحيرة من الإبل يمنع درها للطواغيت والسائبة من الإبل كانوا يسيبونها لطواغيتهم والوصيلة كانت الناقة تبكر بالأنثى ثم تثنى بالأنثى فيسمونها الوصيلة يقولون وصلت اثنتين ليس بينهما ذكر فكانوا يذبحونها لطواغيتهم والحامي الفحل من الإبل كان يضرب الضراب المعدود فإذا بلغ ذلك قال حمى ظهره فيترك فيسمونه الحامي وقال أهل اللغة البحيرة الناقة التي تشق أذنها يقال بحرت أذن الناقة أبحرها بحراً والناقة مبحورة وبحيرة إذا شققتها واسعاً ومنه البحر لسعته قال وكان

أهل الجاهلية يحرمون البحيرة وهي أن تنتج خمسة أبطن يكون آخرها ذكراً بحروا أذنها وحرموها وامتنعوا من ركوبها ونحرها ولم تطرد عن ماء ولم تمنع عن مرعى وإذا لقيها المعيي لم يركبها قال والسائبة المخلاة وهي المسيبة وكانوا في الجاهلية إذا نذر الرجل لقدوم من سفر أو برء من مرض أو ما أشبه ذلك قال ناقتي سائبة فكانت كالبحيرة في التحريم والتخلية وكان الرجل إذا عتق عبداً فقال هو سائبة لم يكن بينهما عقل ولا ولاء ولا ميراث فأما الوصيلة فإن بعض أهل اللغة ذكر أنها الأنثى من الغنم إذا ولدت مع ذكر قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوها وقال بعضهم كانت الشاة إذا ولدت أنثى فهي لهم وإذا ولدت ذكراً ذبحوه لآلهتهم في زعمهم وإذا ولدت ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوه لآلهتهم وقالوا الحامي الفحل من الإبل إذا نتجت من صلبه عشرة أبطن قالوا حمى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى ه وإخبار الله تعالى بأن ما اعتقده أهل الجاهلية في البحيرة والسائبة وما ذكر في الآية يدل على بطلان عتق السائبة على ما يذهب إليه القائلون بأن من أعتق عبده سائبة فلا ولاء له منه وولاؤه جماعة المسلمين أن لأهل الجاهلية قد كانوا يعتقدون ذلك فأبطله الله تعالى بقوله [ولا سائبة] وقول النبي ﷺ الولاء لمن أعتق يؤكد ذلك أيضاً ونبينه .

باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال أبو بكر أكد الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع من كتابه وبينه رسول الله ﷺ في أخبار متواترة عنه فيه وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه وإن كان قد تعرض أحوال من التقية يسع معها السكوت فما ذكره الله تعالى حاكياً عن لقمان [يا بني أقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور] يعني والله أعلم واصبر على ما سالك من المكروه عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما حكى الله تعالى لنا ذلك عن عبده لنقتدي به وننتهي إليه وقال تعالى فيما مدح به سالف الصالحين من الصحابة [التائبون العابدون - إلى قوله - الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله] وقال تعالى [كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون] وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء وهناد بن السري قالا حدثنا أبو معاوية

عن الأعمش عن إسماعيل بن رجاء عن أبيه عن أبي سعيد وعن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من رأى منكرا فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو الأحوص قال حدثنا أبو إسحاق عن ابن جرير عن جرير قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي يقدرون على أن يغيروا عليه فلا يغيروا إلا أصابهم الله بعذاب من قبل أن يموتوا فأحكم الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه وعلى لسان رسوله وربما ظن من لا فقه له أن ذلك منسوخ أو مقصور الحكم على حال دون حال وتأول فيه قول الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] وليس التأويل على ما يظن هذا الظان لو تجردت هذه الآية عن قرينة وذلك لأنه قال [عليكم أنفسكم] يعني احفظوها لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ومن الاهتداء اتباع أمر الله في أنفسنا وفي غيرنا فلا دلالة فيها إذاً على سقوط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ه وقد روي عن السلف في تأويل الآية أحاديث مختلفة الظاهر وهي متفقة في المعنى فمنها ما حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا محمد بن يزيد الواسطي عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال سمعت أبا بكر على المنبر يقول يا أيها الناس إني أراكم تأولون هذه الآية [يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الناس إذا عمل فيهم بالمعاصي ولم يغيروا أوشك أن يعمهم الله بعقابه فأخبر أبو بكر أن هذه الآية لا رخصة فيها في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنه لا يضره ضلال من ضل إذا اهتدى هو بالقيام بفرض الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر ابن محمد ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير في هذه الآية [لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] قال يعني من أهل الكتاب وقال أبو عبيد وحدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد في هذه الآية قال من اليهود والنصارى ومن ضل من غيرهم فكأنهما ذهبا إلى أن هؤلاء قد أقروا بالجزية على كفرهم فلا يضرنه

كفرهم لأنا أعطيناهم العهد على أن نخليهم وما يعتقدون ولا يجوز لنا نقض عهدهم بإجبارهم على الإسلام فهذا لا يضرنا الإمساك عنه وأما ما لا يجوز الإقرار عليه من المعاصي والفسوق والظلم والجور فهذا على كل المسلمين تغييره والإنكار على فاعله على ما شرطه النبي ﷺ في حديث أبي سعيد الذي قدمنا . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو الربيع سليمان بن داود العتكي قال حدثنا ابن المبارك عن عتبة بن أبي حكيم قال حدثني عمرو بن جارية اللخمي قال حدثنا أبو أمية الشعباني قال سألت أبا ثعلبة الخشني فقلت يا أبا ثعلبة كيف تقول في هذه الآية عليكم أنفسكم فقال أما والله لقد سألت عنها خبيراً سألت عنها رسول الله ﷺ فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعا وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك نفسك ودع عنك العوام فإن من ورائكم أيام الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيها مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال وزادني غيره قال يا رسول الله أجر خمسين منهم قال أجر خمسين منكم وهذه دلالة فيه على سقوط فرض الأمر بالمعروف إذا كانت الحال ما ذكر لأن ذكر تلك الحال تنبيء عن تعذر تغيير المنكر باليد واللسان لشيوع الفساد وغلبته على العامة وفرض النهي عن المنكر في مثل هذه الحال إنكاره بالقلب كما قال عليه السلام فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه فكذلك إذا صارت الحال إلى ما ذكر كان فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب للتقية ولتعذر تغييره وقد يجوز إخفاء الإيمان وترك إظهاره تقية بعد أن يكون مطمئن القلب بالإيمان قال الله تعالى [إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان] فهذه منزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد روى فيه وجه آخر وهو ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو مسهر عن عباد الخواص قال حدثني يحيى بن أبي عمرو الشيباني أن أبا الدرداء وكعباً كانا جالسين بالجابية فأتاهما آت فقال لقد رأيت اليوم أمراً كان حقاً على من يراه أن يغيره فقال رجل إن الله تعالى يقول [يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] فقال كعب إن هذا لا يقول شيئاً ذب عن محارم الله تعالى كما تذب عن عائلتك حتى يأتي تأويلها فانتبه لها أبو الدرداء فقال متى يأتي تأويلها فقال إذا هدمت كنيسة دمشق وبني

مكانها مسجد فلذلك من تأويلها وإذا رأيت الكاسيات العاريات فلذلك من تأويلها وذكر خصلة ثالثة لا أحفظها فلذلك من تأويلها قال أبو مسهر وكان هدم الكنيسة بعهد الوليد بن عبد الملك أدخلها في مسجد دمشق وزاد في سعته بها وهذا أيضاً على معنى الحديث الأول في الاقتصار على إنكار المنكر بالقلب دون اليد واللسان للتقية والخوف على النفس ولعمري أن أيام عبد الملك والحجاج والوليد وأضرابهم كانت من الأيام التي سقط فيها فرض الإنكار عليهم بالقول واليد لتعذر ذلك والخوف على النفس وقد حكي أن الحجاج لما مات قال الحسن اللهم أنت أمته فاقطع عنا سنته فإنه أتانا أخيفش أعيمش يمد بيد قصيرة البنان والله ما عرق فيها عنان في سبيل الله عز وجل يرجل جمته ويخطر في مشيته ويصعد المنبر فيهذر حتى تفوته الصلاة لا من الله يتقي ولا من الناس يستحي فوقه الله وتحته مائة ألف أو يزيدون لا يقول له قائل الصلاة أيها الرجل ثم قال الحسن هيهات والله حال دون ذلك السيف والسوط وقال عبد الملك بن عمير خرج الحجاج يوم الجمعة بالهاجرة فما زال يعبر مرة عن أهل الشام يمدحهم ومرة عن أهل العراق يذمهم حتى لم تر من الشمس إلا حمرة على شرف المسجد ثم أمر المؤذن فأذن فصلى بنا الجمعة ثم أذن فصلى بنا العصر ثم أذن فصلى بنا المغرب فجمع بين الصلوات يومئذ فهؤلاء السلف كانوا معذورين في ذلك الوقت في ترك النكير باليد واللسان وقد كان فقهاء التابعين وقراؤهم خرجوا عليه مع ابن الأشعث إنكاراً منهم لكفره وظلمه وجوره فجرت بينهم تلك الحروب المشهورة وقتل منهم من قتل ووطئهم بأهل الشام حتى لم يبق أحد ينكر عليه شيئاً يأتيه إلا بقلبه وقد روي ابن مسعود في ذلك ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن عبد الله بن مسعود أنه ذكر عنده هذه الآية [عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم] فقال لم يجيء تأويلها بعد إن القرآن أنزل حين أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن وكان منه آي وقع تأويلهن على عهد النبي ﷺ ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير ومنه آي يقع تأويلهن بعد اليوم ومنه آي يقع تأويلهن عند الساعة ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب من الجنة والنار قال فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض

فأمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر فإذا اختلف القلوب والأهواء وألبستم شيعاً وذاق بعضكم بأس بعض فامرأ ونفسه عند ذلك جاء تأويل هذه الآية قال أبو بكر يعني عبدالله بقوله لم يجيء تأويلها بعد إن الناس في عصره كانوا ممكنين من تغيير المنكر لصلاح السلطان والعامة وغلبة الأبرار للفجار فلم يكن أحدهم معذوراً في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان ثم إذا جاء حال التقية وترك القبول وغلبت الفجار سوغ السكوت في تلك الحال مع الإنكار بالقلب وقد يسع السكوت أيضاً في الحال التي قد علم فاعل المنكر أنه يفعل محظوراً ولا يمكن الإنكار باليد ويغلب في الظن بأنه لا يقبل إذا قال فحينئذ يسع السكوت وقد روي نحوه عن ابن مسعود في تأويل الآية ه وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال أخبرنا يونس عن الحسن عن ابن مسعود في هذه الآية [عليكم أنفسكم] قال قولوها ما قبلت منكم فإذا ردت عليكم فعليكم أنفسكم فأخبر ابن مسعود أنه في سعة من السكوت إذا ردت ولم تقبل وذلك إذا لم يمكنه تغييره بيده لأنه لا يجوز أن يتوهم عن ابن مسعود إباحته ترك النهي عن المنكر مع إمكان تغييره ه حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عمرو ابن أبي عمرو عن عبد الله بن عبد الرحمن الأشهلي عن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمكم الله بعقاب من عنده ثم لتدعنه فلا يستجيب لكم ه قال أبو عبيدة وحدثنا حجاج عن حمزة الزيات عن أبي سفيان عن أبي نضرة قال جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني أعمل بأعمال الخير كلها إلا خصلتين قال وما هما قال لا آمر بالمعروف ولا أنهى عن المنكر قال لقد طمست سهمين من سهام الإسلام إن شاء غفر لك وإن شاء عذبك قال أبو عبيد وحدثنا محمد بن يزيد عن جويبر عن الضحاك قال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان من فرائض الله تعالى كتبهما الله عز وجل قال أبو عبيد أخبروني عن سفيان بن عيينة قال حدثت ابن شبرمة بحديث ابن عباس من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر فقال أما أنا فأرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل هذا لا يعجز الرجل عن اثنين أن يأمرهما أو ينهاهما وذهب ابن عباس في ذلك إلى قوله تعالى [فإن يكن منكم مائة

صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين] وجائز أن يكون ذلك أصلا فيما يلزم من تغيير المنكر وقال مكحول في قوله تعالى [عليكم أنفسكم] إذا هاب الواعظ وأنكر الموعوظ فعليك حينئذ نفسك لا يضرك من ضل إذا اهتديت والله الموفق .

باب الشهادة على الوصية في السفر

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم] قد اختلف في معنى الشهادة ههنا قال قائلون هي الشهادة على الوصية في السفر وأجازوا بها شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر وروى الشعبي عن أبي موسى أن رجلا مسلما توفي بدقوقا ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب فأحلفهما أبو موسى بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وأنها لوصية الرجل وتركته فأمضى أبو موسى شهادتهما وقال هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله ﷺ وقال آخرون معنى شهادة بينكم حضور الوصيين من قولك شهدته إذا حضرته وقال آخرون إنما الشهادة هنا أيمان الوصية بالله إذا ارتاب الورثة بهما وهو قول مجاهد وذهب أبو موسى إلى أنها الشهادة على الوصية التي تثبت بها عند الحكام وأن هذا حكم ثابت غير منسوخ وروى مثله عن شريح هو قول الثوري وابن أبي ليلى والأوزاعي وروى عن ابن عباس وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وابن سيرين وعبيدة وشريح والشعبي أو آخران من غيركم من غير ملتكم وروى عن الحسن والزهري من غير قبيلتكم فأما تأويل من تأولها على اليمين دون الشهادة التي تقام عند الحكام فقول مرغوب عنه وإن كانت اليمين قد تسمى شهادة في نحو قوله تعالى [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله] لأن الشهادة إذا أطلقت فهي الشهادة المتعارفة كقوله تعالى [وأقيموا الشهادة لله] [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] [ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا] [وأشهدوا ذوي عدل منكم] كل ذلك قد عقل به الشهادات على الحقوق لا الأيمان وكذلك قوله تعالى [شهادة بينكم] المفهوم فيه الشهادة المتعارفة ويدل عليه قوله تعالى [إذا حضر أحدكم الموت] ويبعد أن يكون المراد أيمان بينكم إذا حضر أحدكم الموت لأن حال الموت ليس حالا للأيمان ثم زاد بذلك بياناً بقوله [اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم] يعني والله أعلم إن

لم توجد ذوا عدل منكم ولا يختلف في حكم اليمين وجود ذوي العدل وعدمهم وقوله تعالى [ولا نكتم شهادة الله] يدل على ذلك أيضاً لأن اليمين موجودة ظاهرة غير مكتوبة ثم ذكر يمين الورثة بعد اختلاف الوصيين على مال الميت وإنما الشهادة التي هي اليمين هي المذكورة في قوله تعالى [لشهادتنا أحق من شهادتهما] ثم قوله [ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها] يعني به الشهادة على الوصية إذ غير جائز أن يقول أن يأتوا باليمين على وجهها وقوله تعالى [أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم] يدل أيضاً على أن الأول شهادة لأنه ذكر الشهادة واليمين كل واحدة بحقيقة لفظها فأما تأويل من تأول قوله [أو آخران من غيركم] من غير قبيلتكم فلا معنى له والآية تدل على خلافه لأن الخطاب توجه إليهم بلفظ الإيمان من غير ذكر للقبيلة في قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم] ثم قال [أو آخران من غيركم] يعني من غير المؤمنين ولم يجر للقبيلة ذكر حتى ترجع إليه الكناية ومعلوم أن الكناية إنما ترجع إما إلى الظهر مذكور في الخطاب أو معلوم بدلالة الحال فما لم تكن هنا دلالة على الحال ترجع الكناية إليها يثبت أنها راجعة إلى من تقدم ذكره في الخطاب من المؤمنين وصح أن المراد من غير المؤمنين فاقتضت الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر وقد روى في تأويل الآية عن عبد الله بن مسعود وأبي موسى وشريح وعكرمة وقتادة وجوه مختلفة وأشبها بمعنى الآية ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا ابن أبي زائدة عن محمد بن أبي القاسم عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس قال خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جام فضة مخوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله ﷺ ثم وجد الجام بمكة فقالوا اشتريناه من تميم وعدي فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا لشهادتنا أحق من شهادتهما وأن الجام لصاحبهم قال فنزلت فيهم [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم] فأحلفهما رسول الله ﷺ بدياً لأن الورثة اتهموهما بأخذه ثم لما ادعيا أنهما اشترياه الجام من الميت استحلف الورثة وجعل القول قولهم في أنه لم يبع وأخذوا الجام ويشبه أن يكون ما قال أبو موسى في قبول شهادة الذميين على وصية المسلم في السفر وأن ذلك لم يكن منذ عهد رسول الله ﷺ إلى الآن هو هذه القصة التي في حديث ابن عباس

وقد روى عكرمة في قصة تميم الداري نحو رواية ابن عباس واختلف في بقاء حكم جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر فقال أبو موسى وشريح هي ثابتة وقول ابن عباس ومن قال [أو آخران من غيركم] أنه من غير المسلمين يدل على أنهم تأولوا الآية على جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر ولا يحفظ عنهم بقاء هذا الحكم أو نسخه وروى عن زيد بن أسلم في قوله تعالى [شهادة بينكم] قال كان ذلك في رجل توفي وليس عنده أحد من أهل الإسلام وذلك في أول الإسلام والأرض حرب والناس كفار إلا أن رسول الله ﷺ بالمدينة فكان الناس يتوارثون بالمدينة بالوصية ثم نسخت الوصية وفرضت الفرائض وعمل المسلمون بها ه وروى عن إبراهيم النخعي قال هي منسوخة نسختها [وأشهدوا ذوى عدل منكم] وروى ضمرة بن جندب وعطية بن قيس قالا قال رسول الله ﷺ المائدة من آخر القرآن نزولا فأحلوا حلالها وحرموا حرامها قال جبير بن نفير عن عائشة قالت المائدة من آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فاستحرموه وروى أبو إسحاق عن أبي ميسرة قال في المائدة ثماني عشرة فريضة وليس فيها منسوخ وقال الحسن لم ينسخ من المائدة شيء فهؤلاء ذهبوا إلى أنه ليس في الآية شيء منسوخ ه والذي يقتضيه ظاهر الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر سواء كان في الوصية بيع أو إقرار بدين أو وصية بشيء أو هبة أو صدقة هذا كله يشتمل عليه اسم الوصية إذا عقده في مرضه وعلى أن الله تعالى أجاز شهادتهما عليه الوصية لم يخصص بها الوصية دون غيرها وحين الوصية قد يكون إقرار بدين أو بمال عين وغيره لم تفرق الآية بين شيء منه ثم قد روى أن آية الدين من آخر ما نزل من القرآن وإن كان قوم قد ذكروا أن المائدة من آخر ما نزل وليس يمتنع أن يريدوا بقولهم من آخر ما نزل من آخر سورة نزلت في الجملة لا على أن كل آية منها من آخر ما نزل وإن كان كذلك فآية الدين لا محالة ناسخة لجواز شهادة أهل الذمة على الوصية في السفر لقوله [إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى -إلى قوله - واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وهم المسلمون لا محالة لأن الخطاب توجه إليهم باسم الإيمان ولم يخصص بها حال الوصية دون غيرها فهي عامة في الجميع ثم قال [ممن ترضون من الشهداء] وليس الكفار بمرضيين في الشهادة على المسلمين فتضمنت آية الدين

نسخ شهادة أهل الذمة على المسلمين فى السفر وفى الحضر أو فى الوصية وغيرها فانتظمت الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ومن حيث دلت على جوازها على وصية المسلم فى السفر فهى دالة أيضاً على وصية الذمى ثم نسخ فيها جوازها على وصية المسلم بآية الدين وبقى حكمها على الذمى فى السفر وغيره إذ كانت حالة السفر والحضر سواء فى حكم الشهادات وعلى جواز شهادة الوصيين على وصية الميت لأن فى التفسير أن الميت أوصى إليهما وأنهما شهدا على وصيته ودلت على أن القول قول الوصى فيما فى يده للميت مع يمينه لأنهما على ذلك استحلفا ودلت على أن دعواهما شرى شيء من الميت غير مقبولة إلا ببينة وأن القول قول الورثة إن الميت لم يبع ذلك منهما مع أيمانهم . قوله تعالى [ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها] يعنى والله أعلم أقرب أن لا يكتموا ولا يبدلوا أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم يعنى إذا حلفا ماغيرا ولا كتما ثم عثر على شيء من مال الميت عندهما أن تجعل أيمان الورثة أولى من أيمانهم بدياً أنهما ماغيرا ولا كتما على ماروى عن ابن عباس فى قصة تميم الدارى وعدى بن بداء . وقوله تعالى [تحبسونهما من بعد الصلاة] فإنه روى عن ابن سيرين وقتادة فاستحلفا بعد العصر وإنما استحلفا بعد العصر تغليظاً لليمين فى الوقت المعظم كما قال تعالى [حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى] قبل صلاة العصر وقد روى عن أبى موسى أنه استحلف بعد العصر فى هذه القصة . وقد روى تغليظ اليمين بالاستحلاف فى البقعة المعظمة وروى جابر أن النبى ﷺ قال من حلف عند هذا المنبر على يمين آثمة فليتبوأ مقعده من النار ولو على سواك أخضر فأخبر أن اليمين الفاجرة عند المنبر أعظم مأثماً وكذلك سائر المواضع الموسومة للعبادات ولتعظيم الله تعالى وذكره فيها تكون المعاصى فيها أعظم إثماً ألا ترى أن شرب الخمر والزنا فى المسجد الحرام وفى الكعبة أعظم مأثماً منه فى غيره وليست اليمين عند المنبر وفى المسجد فى الدعاوى بواجبة وإنما ذلك على وجه الترهيب وتخويف العقاب . وحكى عن الشافعى أنه يستحلف بالمدينة عند المنبر واحتج له بعض أصحابه بحديث جابر الذى ذكرنا وبحديث وائل بن حجر أن النبى ﷺ قال للحضرمى لك يمينه قال إنه رجل فاجر لا يبالى قال ليس لك منه إلا ذلك فانطلق ليحلف فلما أدبر ليحلف قال من حلف على مال ليأكله ظلماً لقى الله وهو عنه معرض وبحديث أشعث بن قيس وفيه فانطلق ليحلف

فقالوا قوله من حلف عند هذا المنبر على يمين آثمة يدل على أن الأيمان قد كانت تكون عنده ه قال أبو بكر وليس فيه دلالة على أن ذلك مسنون وإنما قال ذلك لأن النبي ﷺ قد كان يجلس هناك فلذلك كان يقع الاستحلاف عند المنبر واليمين عند المنبر أعظم مأثماً إذا كانت كاذبة لحرمة الموضع فلا دلالة فيه على أنه ينبغى أن تكون عند المنبر والشافعى لا يستحلف فى الشيء التافه عند المنبر وقد ذكر فى الحديث ولو على سواك أخضر فقد خالف الخبر على أصله وأما قوله أنطلق ليحلف وأنه لما أدبر قال النبي ﷺ ماقال فإنه لا دلالة فيه على أنه ذهب إلى الموضع وإنما المراد بذلك العزيمة والتصميم عليه قال تعالى [ثم أدبر واستكبر] لم يرد به الذهاب إلى الموضع وإنما أراد التولى عن الحق والإصرار عليه وما روى عن الصحابة فى الحلف عند المنبر وبين الركن والمقام فإنما كان ذلك لأنه كان يتفق الحكومة هناك ولا ينكر أن تكون اليمين هناك أغلظ ولكنه ليس بواجب لقوله ﷺ اليمين على المدعى عليه ولم يخصصها بمكان ولكن الحاكم إن رأى تغليظ اليمين باستحلافه عند المنبر إن كان بالمدينة وفى المسجد الحرام إن كان بمكة جاز له ذلك كما أمر الله باستحلاف هذين الوصيين بعد صلاة العصر لأن كثيراً من الكفار يعظمونه ووقت غروب الشمس .

(فصل) قد تضمنت هذه الآية الدلالة على جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض وذلك لأنها قد اقتضت جواز شهاداتهم على المسلمين وهى على أهل الذمة أجوز فقد دلت الآية على جواز شهادتهم على أهل الذمة فى الوصية فى السفر ولما نسخ منها جوازها على المسلمين بقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه - إلى قوله - واستشهدوا شهيدين من رجالكم] بقى بذلك جواز شهادة أهل الذمة عليهم ونسخ بذلك قوله [أو آخران من غيركم] وبقى حكم دلالتها فى جوازها على أهل الذمة فى الوصية فى السفر وإذا كان حكمها باقياً فى جوازها على أهل الذمة فى الوصية فى السفر اقتضى جوازها عليهم فى سائر الحقوق لأن كل من يجيزها على أهل الذمة فى الوصية فى السفر ومنع جوازها على المسلمين فى ذلك أجازها على أهل الذمة فى سائر الحقوق ه فإن قال قائل فإن ابن أبى ليلى والثورى والأوزاعى يجيزون شهادة أهل الذمة على وصية المسلم فى السفر على ماروى عن أبى موسى وشريح ولا يجيزونها على الذمى

فى سائر الحقوق ، قيل له قد بينا أنها منسوخة على المسلمين باقية على أهل الذمة فى سائر الحقوق وقبول شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض وإن اختلفت مللهم قول أصحابنا وعثمان البتى والثورى وقال ابن أبى ليلى والأوزاعى والحسن وصالح والليث تجوز شهادة أهل كل ملة بعضهم على بعض ولا تجوز على ملة غيرها وقال مالك والشافعى لا تجوز شهادة أهل الكفر بعضهم على بعض وما ذكرنا من دلالة الآية يقتضى تساوى شهادات أهل الملل بقوله تعالى [أو آخران من غيركم] يعنى غير المؤمنين المبدوء بذكرهم ولم تفرق بين الملل ومن حيث اقتضت جواز شهادة أهل الملل على وصية المسلم فى السفر وهى دالة على جواز شهادتهم على الكفار فى ذلك مع اختلاف مللهم ، ومما يوجب جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض من جهة السنة ما روى مالك عن نافع عن ابن عمر أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا أن رجلا وامرأة منهم زنيا فأمر النبى ﷺ برجمهما وروى الأعمش عن عبد الله بن مرة عن البراء بن عازب قال مر على رسول الله ﷺ يهودى محمم فقال ما شأن هذا فقالوا زنى فرجمه رسول الله ﷺ وروى جابر عن الشعبى أن النبى ﷺ جاءه اليهود برجل وامرأة زنيا فقال النبى ﷺ ائتونى بأربعة منكم يشهدون فشهد أربعة منهم فرجمهما النبى ﷺ وعن الشعبى قال تجوز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض وعن شريح وعمر بن عبد العزيز والزهرى مثله وقال ابن وهب خالف مالك معلميه فى رد شهادة النصارى بعضهم على بعض وكان ابن شهاب ويحيى بن سعيد وربيعة يجيزونها وقال ابن أبى عمران من أصحابنا سمعت يحيى بن أكثم يقول جمعت هذا الباب فما وجدت عن أحد من المتقدمين رد شهادة النصارى بعضهم على بعض إلا من ربيعة فإنى وجدت عنه ردها ووجدت عنه إجازتها قال أبو بكر قد ذكرنا حكم الآية على الوجوه التى رويت فيها عن السلف وما نسخ منها وما هو منها ثابت الحكم فلنذكر الآية على سياقها مع بيان حكمها على ما اقتضاه ترتيبها على السبب الذى نزلت فيه فنقول وبالله التوفيق أن قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم] يعتوره معنيان أحدهما شهادة بينكم شهادة اثنين ذوى عدل منكم فحذف ذكر الشهادة الثانية لعلم المخاطبين بالمراد ويحتمل عليكم شهادة بينكم فهو أمر بإشهاد اثنين ذوى عدل كقوله تعالى فى الدين [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] فأفاد الأمر بإشهاد شاهدين عدلين من المسلمين أو آخرين من غير المسلمين على وصية

المسلم فى السفر وكان نزولها على السبب الذى تقدم ذكره من رواية ابن عباس فى قصة تميم الدارى وعدى بن بداء فذكر بعض السبب فى الآية ثم قال [إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابتكم مصيبة الموت] فجعل شرط قبول شهادة الذميين على الوصية أن تكون فى حال السفر وقوله [حين الوصية] قد تضمن أن يكون الشاهدان هما الوصيين لأن الموصى أوصى إلى ذميين ثم جاءا فشهدا بوصية فضمن ذلك جواز شهادة الوصيين على وصية الميت ٥ ثم قال [فأصابتكم مصيبة الموت] يعنى قصة الموت الموصى ٥ قال [تحبسونهما من بعد الصلاة] يعنى لما اتهمهما الورثة فى حبس شىء من مال الميت وأخذه على ما رواه عكرمة فى قصة تميم الدارى وعلى ما قاله أبو موسى فى استحلافه الذميين ماخانا ولا كذبا فصار مدعى عليهما فلذلك استحلفا لا من حيث كانا شاهدين ويدل عليه قوله تعالى [فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشترى به ثمناً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله] يعنى فيما أوصى به الميت وأشهدهما عليه ٥ ثم قال تعالى [فإن عثر على أنهما استحقا إثماً] يعنى ظهور شىء من مال الميت فى أيديهما بعد ذلك وهو جام الفضة الذى ظهر فى أيديهما من مال الميت فزعما أنهما كانا اشتريا من مال الميت ثم قال تعالى [فآخران يقومان مقامهما] يعنى فى اليمين لأنهما صارا فى هذه الحال مدعيين للشرى فصارت اليمين على الورثة وعلى أنه لم يكن للميت إلا وارثان فكانا مدعى عليهما فلذلك استحلفا ألا ترى أنه قال [من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما] يعنى إن هذه اليمين أولى من اليمين التى حلف بها الوصيان أنهما ماخانا ولا بدلا لأن الوصيين صارا فى هذه الحال مدعيين وصار الوارثان مدعى عليهما وقد كان برئا فى الظاهر بدياً بيمينهما فمضت شهادتهما على الوصية فلما ظهر فى أيديهما شىء من مال الميت صارت أيمان الوارثين أولى ٥ وقد اختلف فى تأويل قوله تعالى [الأوليان] فروى عن سعيد بن جبير قال معنى الأوليان بالميت يعنى الورثة وقيل الأوليان بالشهادة وهى الأيمان فى هذا الموضع وليس فى الآية دلالة على إيجاب اليمين على الشاهدين فيما شهدا به وإنما أوجبت اليمين عليهما لما ادعى الورثة عليهما الخيانة وأخذ شىء من تركة الميت فصار بعض ماذكر فى هذه الآيات من الشهادات أيمانا وقال بعضهم الشهادة على الوصية كالشهادة على الحقوق لقوله تعالى [شهادة بينكم] لا محالة أريد بها شهادات الحقوق لقوله [إثنان ذوى عدل منكم

أو آخران من غيركم] وقوله بعد ذلك [فيقسمان بالله] لا يحتمل غير اليمين ثم قال [فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا] يعني بها اليمين لأن هذه أيمان الوارثين وقوله [أحق من شهادتهما] يحتمل من يمينهما ويحتمل من شهادتهما لأن الوصيين قد كان منهما شهادة ويمين وصارت يمين الوارث أحق من شهادة الوصيين ويمينهما لأن شهادتهما لأنفسهما غير جائزة ويمينهما لم توجب تصحيح دعواهما في شراء ما ادعيا شراءه من الميت ثم قال تعالى [ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها] يعني والله أعلم بالشهادة على الوصية وأن لا يخونوا ولا يغيروا يعني أن ما حكم الله تعالى به من ذلك من الأيمان وإيجابها تارة على الشهود فيما ادعى عليهما من الخيانة وتارة على الورثة فيما ادعى الشهود من شرى شيء من مال الميت وأنهم متى علموا ذلك أتوا بالشهادة على وصية الميت على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ولا يقتصروا على أيمانهم ولا يبرئهما ذلك من أن يستحق عليهم ما كتموه وادعوا شراءه إذا حلف الورثة على ذلك والله أعلم.

(سورة الأنعام)

بسم الله الرحمن الرحيم

باب النهي عن مجالسة الظالمين

قال الله تعالى [وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم] الآية فأمر الله نبيه بالإعراض عن الذين يخوضون في آيات الله وهي القرآن بالتكذيب وإظهار الاستخفاف إعراضاً يقتضي الإنكار عليهم وإظهار الكراهة لما يكون منهم إلى أن يتركوا ذلك ويخوضوا في حديث غيره وهذا يدل على أن علينا ترك مجالسة الملحدين وسائر الكفار عند إظهارهم الكفر والشرك وما لا يجوز على الله تعالى إذا لم يمكننا إنكاره وكنا في تقية من تغييره باليد أو اللسان لأن علينا اتباع النبي ﷺ فيما أمره الله به إلا أن تقوم الدلالة على أنه مخصوص بشيء منه قوله تعالى [وإما ينسينك الشيطان] المراد إن أنساك الشيطان ببعض الشغل فقعدت معهم وأنت ناس للنهي فلا شيء عليك في تلك الحال ثم قال تعالى [فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين] يعني بعد ما تذكر نهي الله تعالى لا تقعد مع الظالمين وذلك عموم في النهي عن مجالسة سائر الظالمين من أهل الشرك

وأهل الملة لوقوع الاسم عليهم جميعاً وذلك إذا كان فى تقية من تغييره بيده أو بلسانه بعد قيام الحجة على الظالمين بقبح ماهم عليه فغير جائز لأحد مجالستهم مع ترك النكير سواء كانوا مظهرين فى تلك الحال للظلم والقبائح أو غير مظهرين له لأن النهى عام عن مجالسة الظالمين لأن فى مجالستهم مختارا مع ترك النكير دلالة على الرضا بفعلهم ونظيره قوله تعالى [لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل] الآيات وقد تقدم ذكر ما روى فيه وقوله تعالى [ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار] قوله تعالى [وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت] قال قتادة هى منسوخة بقوله تعالى [اقتلوا المشركين] وقال مجاهد ليست بمنسوخة لكنه على جهة التهدد كقوله تعالى [ذرنى ومن خلقت وحيداً] وقوله [تبسل] قال الفراء ترتهن وقال الحسن ومجاهد والسدى تسلم وقال قتادة تحبس وقال ابن عباس تفضح وقيل أصله الارتهان وقيل التحريم ويقال أسد باسل لأن فريسته مرتهنة به لا تفلت منه وهذا بسل عليك أى حرام عليك لأنه مما يرتهن به ويقال أعطى الراقى بسلته أى أجرته لأن العمل مرتهن بالأجرة والمستبسل المستسلم لأنه بمنزلة المرتهن بما أسلم فيه قوله تعالى [فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى] قيل فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه قال ذلك فى أول حال نظره واستدلاله على ما سبق إلى وهمه وغلب فى ظنه لأن قومه قد كانوا يعبدون الأوثان على أسماء الكواكب فيقولون هذا صنم زحل وصنم الشمس وصنم المشترى ونحو ذلك والثانى أنه قال قبل بلوغه وقبل إكمال الله تعالى عقله الذى به يصح التكليف فقال ذلك وقد خطرت بقلبه الأمور وحركته الخواطر والدواعى على الفكر فيما شاهده من الحوادث الدالة على توحيد الله تعالى وروى فى الخبر أن أمه كانت ولدته فى مغار خوفا من نمرود لأنه كان يقتل الأطفال المولودين فى ذلك الزمان فلما خرج من المغار قال هذا القول حين شاهد الكواكب والثالث أنه قال ذلك على وجه الإنكار على قومه وحذف الألف وأراد أهذا ربى قال الشاعر :

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ... غلس الظلام من الرباب خيالا

ومعناه أكذبتك وقال آخر :

رفونى وقالوا يا خويلد لا ترع ... فقلت وأنكرت الوجوه هم هم

معناه أنهم هم ومعنى قوله [لا أحب الآفلين] إخبار بأنه ليس برب ولو كان رباً لأحبه وعظمه تعظيم الرب وهذا الاستدلال الذى سلك إبراهيم طريقه من أصح ما يكون من الإستدلال وأوضحه وذلك أنه لما رأى الكوكب فى علوه وضيائه قرر نفسه على ما ينقسم إليه حكمه من كونه رباً خالقاً أو مخلوقاً مربوباً فلما رآه طالعاً آفلا ومتحركا زائلا قضى بأنه محدث لمقارنته لدلالات الحدث وأنه ليس برب لأنه علم أن المحدث غير قادر على إحداث الأجسام وأن ذلك مستحيل فيه كما استحال ذلك منه إذ كان محدثاً لحكم بمساواته له فى جهة الحدوث وامتناع كونه خالقاً رباً ثم لما طلع القمر فوجده من العظم والإشراق وانبساط النور على خلاف الكواكب قرر أيضاً نفسه على حكمه فقال هذا ربى فلما رعاه وتأمل حاله وجده فى معناه فى باب مقارنته للحوادث من الطلوع والأفول والانتقال والزوال حكم له بحكمه وإن كان أكبر وأضوأ منه ولم يمنعه ما شاهد من اختلافهما من العظم والضياء من أن يقضى له بالحدوث لوجود دلالات الحدث فيه ثم لما أصبح رأى الشمس طالعة فى عظمها وإشراقها وتكامل ضيائها قال هذا ربى لأنها بخلاف الكواكب والقمر فى هذه الأوصاف ثم لما رآها آفلة منتقلة حكم لها بالحدوث أيضاً وأنها فى حكم الكواكب والقمر لشمول دلالة الحدث للجميع وفيما أخبر الله تعالى به عن إبراهيم عليه السلام وقوله عقيب ذلك [وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه] أوضح دلالة على وجوب الإستدلال على التوحيد وعلى بطلان قول الحشو القائلين بالتقليد لأنه لو جاز لأحد أن يكتفى بالتقليد لكان أولاهم به إبراهيم عليه السلام فلما استدل إبراهيم على توحيد الله واحتج به على قومه ثبت بذلك أن علينا مثله وقد قال فى نسق التلاوة عند ذكره إياه مع سائر الأنبياء [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] فأمرنا الله تعالى بالاقتداء به فى الاستدلال على التوحيد والاحتجاج به على الكفار ومن حيث دلت أحوال هذه الكواكب على أنها مخلوقة غير خالقة ومربوبة غير رب فهى دالة أيضاً على أن من كان فى مثل حالها فى الانتقال والزوال والمجيء والذهاب لا يجوز أن يكون رباً خالقاً وأنه يكون مربوباً فدل على أن الله تعالى لا يجوز عليه الانتقال ولا الزوال ولا المجيء ولا الذهاب لقضية استدلال إبراهيم عليه السلام بأن من كان بهذه الصفة فهو محدث وثبت بذلك أن من عبد ما هذه صفته فهو غير عالم بالله

تعالى وأنه بمنزلة من عبد كوكباً أو بعض الأشياء المخلوقة وفيه الدلالة على أن معرفة الله تعالى تجب بكمال العقل قبل إرسال الرسل لأن إبراهيم عليه السلام استدل عليها قبل أن يسمع بحجج الأنبياء عليهم السلام ٥ قوله تعالى [وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه] يعني والله أعلم ماذكر من الاستدلال على حدوث الكوكب والقمر والشمس وأن من كان في مثل حالها من مقارنة الحوادث له لا يكون إلهاً ولما قرر ذلك عندهم قال أي الفريقين أحق بالأمن أمن يعبد إلهاً واحداً أحق أم من يعبد آلهة شتى قالوا من يعبد إلهاً واحداً وأقروا على أنفسهم فصاروا محجوجين وقيل أنهم لما قالوا له أما تخاف أن تخبلك آلهتنا قال لهم أما تخافون أن تخبلكم بجمعكم الصغير مع الكبير في العبادة فأبطل ذلك حجاجهم عليه من حيث رجع عليهم ما أرادوا إلزامه إياه فالزمهم مثله على أصلهم وأبطل قولهم بقوله قوله تعالى [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] أمر لنا بالاقتداء بمن ذكر من الأنبياء في الاستدلال على توحيد الله تعالى على نحو ما ذكرنا من استدلال إبراهيم عليه السلام ويحتج بعمومه في لزوم شرائع من كان قبلنا من الأنبياء بأنه لم يخصص بذلك الاستدلال على التوحيد من الشرائع السمعية وهو على الجميع وقد بينا ذلك في أصول الفقه قوله تعالى [لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار] يقال إن الإدراك أصله اللحوق نحو قولك أدرك زمان المنصور وأدرك أبا حنيفة وأدرك الطعام أي لحق حال النضج وأدرك الزرع والثمرة وأدرك الغلام إذا لحق حال الرجال وإدراك البصر للشيء لحوقه له برؤيته إياه لأنه لا خلاف بين أهل اللغة أن قول القائل أدركت ببصري شخصاً معناه رأيته ببصري ولا يجوز أن يكون الإدراك الإحاطة لأن البيت محيط بما فيه وليس مدركا له فقوله تعالى [لا تدركه الأبصار] معناه لا تراه الأبصار وهذا تمدح بنفي رؤية الأبصار كقوله تعالى [لا تأخذه سنة ولا نوم] وما تمدح الله بنفيه عن نفسه فإن إثبات ضده ذم ونقص فغير جائز إثبات نقيضه بحال كما لو بطل استحقاق الصفة بلا تأخذه سنة ولا نوم لم يبطل إلا إلى صفة نقص فلما تمدح بنفي رؤية البصر عنه لم يجز إثبات ضده ونقيضه بحال إذ كان فيه إثبات صفة نقص ولا يجوز أن يكون مخصوصاً بقوله تعالى [وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة] لأن النظر محتمل لمعان منه انتظار الثواب كما روي عن جماعة من السلف فلما كان ذلك محتملا للتأويل لم يجز الاعتراض

عليه بلا مسوغ للتأويل فيه والأخبار المروية فى الرؤية إنما المراد بها العلم لو صحت وهو علم الضرورة الذى لا تشوبه شبهة ولا تعرض فيه الشكوك لأن الرؤية بمعنى العلم مشهورة فى اللغة قوله تعالى [ولو شاء الله ما أشركوا] معناه لو شاء الله أن يكونوا على ضد الشرك من الإيمان قسراً ما أشركوا لأن المشيئة إنما تتعلق بالفعل أن يكون لا بأن لا يكون فتعلق المشيئة محذوف وإنما المراد بهذه المشيئة الحال التى تنافى الشرك قسراً بالانقطاع عن الشرك عجزاً ومنعاً وإلجاء فهذه الحال لا يشاؤها الله تعالى لأن المنع من المعصية بهذه الوجوه منع من الطاعة وإبطال للثواب والعقاب فى الآخرة قوله تعالى [ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم] قال السدى لا تسبوا الأصنام فيسبوا من أمركم بما أنتم عليه من عيبها وقيل لا تسبوا الأصنام فيحملهم الغيظ والجهل على أن يسبوا من تعبدون كما سببتم من يعبدون وفى ذلك دليل على أن المحق عليه أن يكف عن سب السفهاء الذين يتسرعون إلى سبه على وجه المقابلة له لأنه بمنزلة البعث على المعصية قوله تعالى [فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين] ظاهره أمر ومعناه الإباحة كقوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا - فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض] هذا إذا أراد بأكله التلذذ فهو إباحة يحتمل الترغيب فى اعتقاد صحة الإذن فيه فى أكله للإستعانة به على طاعة الله تعالى فيكون أكله فى هذه الحال مأجوراً ومن الناس من يقول [إن كنتم بآياته مؤمنين] يدل على حظر أكل مالم يذكر اسم الله عليه لاقتضائه مخالفة المشركين فى أكل مالم يذكر اسم الله عليه وقوله [مما ذكر اسم الله عليه] عموم فى سائر الأذكار ويحتج به على جواز أكل ذبح الغاصب للشاة المغصوبة وفى الذبح بسكين مغصوبة أن المالك للشاة أكلها لقوله تعالى [فكلوا مما ذكر اسم الله عليه] إذ كان ذلك مما قد ذكر اسم الله عليه قوله تعالى [وذروا ظاهر الإثم وباطنه] قال الضحاك كان أهل الجاهلية يرون اعلان الزنا إثماً والإستسرار به غير إثم فقال الله تعالى [وذروا ظاهر الإثم وباطنه] وهو عموم فى سائر ما يسمى بهذا الاسم أن عليه تركه سراً وعلانية فهو يوجب تحريم الخمر أيضاً لقوله تعالى [يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] ويجوز أن يكون ظاهر الإثم ما يفعله بالجوارح وباطنه ما يفعله بقلبه من الإعتقادات والفصول ونحوها مما حظر عليه فعله منها قوله تعالى [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله

عليه وإنه لفسق] فيه نهى عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه وقد اختلف فى ذلك فقال أصحابنا ومالك والحسن بن صالح إن ترك المسلم التسمية عمداً لم يؤكل وإن تركها ناسياً أكل وقال الشافعى يؤكل فى الوجهين وذكر مثله عن الأوزاعى وقد اختلف أيضاً فى تارك التسمية ناسياً فروى عن على وابن عباس ومجاهد وعطاء بن أبى رباح وسعيد بن المسيب وابن شهاب وطاوس قالوا لا بأس بأكل ماذبح ونسى التسمية عليه وقال على إنما هى على الملة وقال ابن عباس المسلم ذكر الله فى قلبه وقال كما لا ينفع الاسم فى الشرك لا يضر النسيان فى الملة وقال عطاء المسلم تسمية اسم الله تعالى المسلم هو اسم من أسماء الله تعالى والمؤمن هو اسم من أسمائه والمؤمن تسمية الذابح وروى أبو خالد الأحمر عن ابن عجلان عن نافع أن غلاماً لابن عمر قال له ياعبد الله قل بسم الله قال قد قلت قال قل بسم الله قال قد قلت قال قل بسم الله قال قد قلت قال فذبح فلم يأكل منه وقال ابن سيرين إذا ترك التسمية ناسياً لم يؤكل وروى يونس بن عبيد عن مولى لقريش عن أبيه أنه أتى على غلام لابن عمر قائماً عند قصاب ذبح شاة ونسى أن يذكر اسم الله عليها فأمره ابن عمر أن يقوم عنده فإذا جاء إنسان يشترى قال ابن عمر يقول لم يذكها فلا تشتر وروى شعبة عن حماد عن إبراهيم فى الرجل يذبح فينسى أن يسمى قال أحب إلى أن لا يأكل وظاهر الآية موجب لتحريم ماترك اسم الله عليه ناسياً كان ذلك أو عامداً إلا أن الدلالة قد قامت عندنا على أن النسيان غير مراد به فأما من أباح أكله مع ترك التسمية عمداً فقوله مخالف للآية غير مستعمل لحكمها بحال هذا مع مخالفته للآثار المروية فى إيجاب التسمية على الصيد والذبيحة فإن قيل إن المراد بالنهى الذبائح التى ذبحها المشركون ويدل عليه ماروى شريك عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال المشركون أما ماقتل ربكم فمات فلا تأكلونه وأما ماقتلتم أنتم وذبحتم فتأكلونه فأوحى الله تعالى إلى نبيه ﷺ [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه] قال الميتة ويدل على ذلك قوله تعالى فى نسق التلاوة [ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم] فإذا كانت الآية فى الميتة وفى ذبائح المشركين فهى مقصودة الحكم ولم يدخل فيها ذبائح المسلمين قيل له نزول الآية على سبب لا يوجب الاقتصار بحكمها عليه بل الحكم للعموم إذا كان أعم من السبب فلو كان المراد ذبائح المشركين لذكرها ولم يقتصر على ذكر ترك التسمية وقد علمنا أن المشركين وإن سموا

على ذبائحهم لم تؤكل مثل ذلك على أنه لم يرد ذبائح المشركين إذ كانت ذبائحهم غير مأكولة سموا الله عليها أو لم يسموا وقد نص الله تعالى على تحريم ذبائح المشركين فى غير هذه الآية وهو قوله تعالى [وما ذبح على النصب] وأيضاً فلو أراد ذبائح المشركين أو الميتة لكانت دلالة الآية قائمة على فساد التذكية بترك التسمية إذ جعل ترك التسمية علماً لكونه ميتة فدل ذلك على أن كل ماتركت التسمية عليه فهو ميتة وعلى أنه قد روى عن ابن عباس مايدل على أن المراد التسمية دون ذبيحة الكافر وهو مارواه إسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم قال كانوا يقولون ماذكر اسم الله عليه فلا تأكلوه ومالم يذكر اسم الله فكلوه فقال الله تعالى [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه] فأخبر ابن عباس فى هذا الحديث أن المجادلة منهم كانت فى ترك التسمية وأن الآية نزلت فى إيجابها لامن طريق ذبائح المشركين ولا الميتة ويدل على أن ترك التسمية عامداً يفسد الذكاة .

قوله تعالى " يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ـ إلى قوله ـ واذكروا اسم الله عليه] ومعلوم أن ذلك أمر يقتضى الإيجاب وأنه غير واجب على الأكل فدل على أنه أراد به حال الاصطياد والسائلون قد كانوا مسلمين فلم يبح لهم الأكل إلا بشريطة التسمية ويدل عليه قوله تعالى [فاذكروا اسم الله عليها صواف] يعنى فى حال النحر لأن الله تعالى قال [فإذا وجبت جنوبها] والفاء للتعقيب ويدل عليه من جهة السنة حديث عدى بن حاتم حين سأل النبي ﷺ عن صيد الكلب فقال إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل إذا أمسك عليك وإن وجدت معه كلباً آخر وقد قتله فلا تأكله فإنما ذكرت اسم الله على كلبك ولم تذكره على غيره وقد كان عدى بن حاتم مسلماً فأمره بالتسمية على إرسال الكلب ومنعه الأكل عند عدم التسمية بقوله فلا تأكله فإنما ذكرت الله على كلبك وقد اقتضت الآية النهى عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه والنهى عن ترك التسمية أيضاً ويدل على تأكيد النهى عن ذلك قوله تعالى [وإنه لفسق] وهو راجع إلى الأمرين من ترك التسمية ومن الأكل ويدل أيضاً على أن المراد حال تركها عامداً إذ كان الناسى لايجوز أن تلحقه سمة الفسق ، ويدل عليه ماروى عبد العزيز الدراوردى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن الناس قالوا يارسول الله

إن الأعراب يأتون باللحم فيتنا عندهم وهم حديثو عهد بكفر لا ندرى ذكروا اسم الله عليه أم لا فقال سموا الله عليه وكلوا فلو لم تكن التسمية من شرط الذكاة لقال وما عليكم من ترك التسمية ولكنه قال كلوا لأن الأصل أن أمور المسلمين محمولة على الجواز والصحة فلا تحمل على الفساد وما لا يجوز إلا بدلالة فإن قيل لو كان المراد ترك المسلم التسمية لوجب أن يكون من استباح أكله فاسقاً لقوله تعالى [وإنه لفسق] فلما اتفق الجميع على أن المسلم التارك للتسمية عامداً غير مستحق بسمة الفسق دل على أن المراد الميتة أو ذبائح المشركين قيل له ظاهر قوله [وإنه لفسق] عائد على الجميع من المسلمين وغيرهم وقيام الدلالة على خصوص بعضهم غير مانع بقاء حكم الآية فى إيجاب التسمية على المسلم فى الذبيحة وأيضاً فإنا نقول من ترك التسمية عامداً مع اعتقاده لوجوبها هو فاسق وكذلك من أكل ما هذا سبيله مع الاعتقاد لأن ذلك من شرطها فقد لحقته سمة الفسق وأما من اعتقد أن ذلك فى الميتة أو ذبائح أهل الشرك دون المسلمين فإنه لا يكون فاسقاً لزواله عن حكم الآية بالتأويل فإن قال قائل لما كانت التسمية ذكراً ليس بواجب فى استدامته ولا فى انتهائه وجب أن لا يكون واجباً فى ابتدائه ولو كان واجباً لاستوى فيه العامد والناسى قيل له أما القياس الذى ذكره فهو دعوى محض لم يرده على أصل فلا يستحق الجواب على أنه منتقض بالإيمان والشهادتين وكذلك فى التلبية والإستيذان وما شاكل هذا لأن هذه إذا كانت ليست بواجبة فى استدامتها وانتهائها ومع ذلك فهى واجبة فى الابتداء وإنما قلنا إن ترك التسمية ناسياً لا يمنع صحة الذكاة من قبل أن قوله تعالى [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه] خطاب للعامد دون الناسى ويدل عليه قوله تعالى فى نسق التلاوة [وإنه لفسق] وليس ذلك صفة للناسى ولأن الناسى فى حال نسيانه غير مكلف للتسمية وروى الأوزاعى عن عطاء بن أبى رباح عن عبيد بن عمير عن عبد الله ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ تجاوز الله عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وإذا لم يكن مكلفاً للتسمية فقد أوقع الذكاة على الوجه المأمور به فلا يفسده ترك التسمية وغير جائز إلزامه ذكاة أخرى لفوات ذلك منه وليس ذلك مثل نسيان تكبيرة الصلاة أو نسيان الطهارة ونحوها لأن الذى يلزمه بعد الذكر هو فرض آخر ولا يجوز أن يلزمه فرض آخر فى الذكاة لفوات محلها فإن قيل لو كانت التسمية من شرائط الذكاة

لما أسقطها النسيان كترك قطع الأوداج وهذا السؤال للفريقين من أسقط التسمية رأساً ومن أوجبها فى حال النسيان فأما من أسقطها فإنه يستدل علينا باتفاقنا على سقوطها فى حال النسيان وشرائط الزكاة لا يسقطها النسيان كترك قطع الأوداج فدل على أن التسمية ليست بشرطها فيها ومن أوجبها فى حال النسيان يشبهها بترك قطع الحلقوم والأوداج ناسياً أو عامداً أنه يمنع صحة الذكاة فأما من أسقط فرض التسمية رأساً فإن هذا السؤال لا يصح له لأنه يزعم أن ترك الكلام من فروض الصلاة وكذلك فعل الطهارة وهما جميعاً من شروطها ثم فرق بين تارك الطهارة ناسياً وبين المتكلم فى الصلاة ناسياً وكذلك النية شرط فى صحة الصوم وترك الأكل أيضاً شرط فيه صحته ولو ترك النية ناسياً لم يصح صومه ولو أكل ناسياً لم يفسد صومه فهذا سؤال ينتقض على أصل هذا السائل وأما من أوجبها فى حال النسيان واستدل بقطع الأوداج فإنه لا يصح له ذلك أيضاً لأن قطع الأوداج هو نفس الذبح الذى ينافى موته حتف أنفه وينفصل به من الميتة والتسمية مشروطة لذلك لا على أنها نفس الذبح بل هى مأمور بها عنده فى حال الذكر دون حال النسيان فلم يخرجه عدم التسمية على وجه السهو من وجود الذبح فلذلك اختلفا قوله تعالى [وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً] الآية الحرث الزرع والحرث الأرض التى تثار للزرع قال ابن عباس وقتادة عمد أناس من أهل الضلالة فجزؤا من حروثهم ومواشيهم جزأ لله تعالى وجزأ لشركائهم فكانوا إذا خالط شىء مما جزؤا لشركائهم ما جزؤا لله تعالى ردوه على شركائهم وكانوا إذا أصابتهم السنة استعانوا بما جزؤا لله تعالى ووفروا ما جزؤا لشركائهم وقيل أنهم كانوا إذا هلك الذى لأوثانهم أخذوا بدله مما لله تعالى ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله تعالى قال ذلك الحسن والسدى وقيل أنهم كانوا يصرفون بعض ما جعلوه لله فى النفقة على أوثانهم ولا يفعلون مثل ذلك فيما جعلوه للأوثان وإنما جعل الأوثان شركائهم لأنهم جعلوا لها نصيباً من أموالهم ينفقونها عليها فشاركوها فى نعمهم قوله تعالى [وقالوا هذه أنعام وحرث حجر] قال الضحاك الحرث الزرع الذى جعلوه لأوثانهم وأما الأنعام التى ذكرها أولا فهو ما جعلوه لأوثانهم كما جعلوا الحرث للنفقة عليها فى سدنتها وما ينوب من أمرها وقيل ما جعل منها قرباناً للأوثان وأما الأنعام التى ذكرت ثانياً فإن الحسن ومجاهداً قالا هى السائبة والوصيلة والحامى وأما التى ذكرت ثالثاً فإن

السدي وغيره قالوا هي التي إذا ولدوها أو ذبحوها أو ركبوها لم يذكروا اسم الله عليها وقال أبو وائل هي التي لا يحجون عليها * وقوله تعالى [حجر] قال قتادة يعني حراماً وأصله المنع قال الله تعالى [ويقولون حجراً محجوراً] أي حراماً محرماً قوله تعالى [وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا] قال ابن عباس يعنون اللبن وقال سعيد عن قتادة ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا البحائر كانت للذكور دون النساء وإن كانت ميتة اشترك فيها ذكورهم وأناثهم * قوله تعالى [قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرموا مارزقهم الله] قال قتادة يعني البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي تحريماً من الشيطان في أموالهم * وقال مجاهد والسدي ما في بطون هذه الأنعام يعني بها الأجنة وقال غيرهم أراد بها الألبان والأجنة جميعاً * والخالص هو الذي يكون على معنى واحد لا يشوبه شيء من غيره كالذهب الخالص ومنه إخلاص التوحيد وإخلاص العمل لله تعالى وإنما أنث خالصة على المبالغة في الصفة كالعلامة والرواية وقيل على تأنيث المصدر نحو العاقبة والعافية ومنه بخالصة ذكرى الدار وقيل لتأنيث ما في بطونها من الأنعام ويقال فلان خالصة فلان وخلصانه * وقوله تعالى [وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء] يعني أجنة الأنعام إذا كانت ميتة استوى ذكورهم وأناثهم فيها فأكلوها جميعاً قال أبو بكر وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال إذا أردت أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين والمائة من سورة الأنعام إلى قوله [قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرموا مارزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين] قوله تعالى [وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ـ إلى قوله تعالى ـ وآتوا حقه يوم حصاده] قال ابن عباس والسدي معروشات ماعرش الناس من الكروم ونحوها وهو رفع بعض أغصانها على بعض وقيل أن تعريشه أن يحظر عليه بحائط وأصله الرفع ومنه خاوية على عروشها أي على أعاليها وما ارتفع منها والعرش السرير لارتفاعه ذكر الله تعالى الزرع والنخل والزيتون والرمان ثم قال [كلوا من ثمرة إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده] وهو عطف على جميع المذكور فاقتضى ذلك إيجاب الحق في سائر الزروع والثمار المذكورة في الآية وقد اختلف في المراد بقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] فروى عن ابن عباس وجابر بن زيد ومحمد بن الحنفية والحسن وسعيد بن المسيب وطاوس وزيد بن

أسلم وقتادة والضحاك أنه العشر ونصف العشر وروى عن ابن عباس رواية أخرى ومحمد بن الحنفية والسدى وإبراهيم نسخها العشر ونصف العشر وعن الحسن قال نسختها الزكاة وقال الضحاك نسخت الزكاة كل صدقة فى القرآن وروى عن ابن عمر ومجاهد أنها محكمة وأنه حق واجب عند الصرام غير الزكاة وروى عن النبى ﷺ أنه نهى عن جداد الليل وعن صرام الليل قال سفيان بن عيينة هذا لأجل المساكين كى يحضروا قال مجاهد إذا حصدت طرحت للمساكين منه وكذلك إذا طنت وإذا أكدست وتركوه يتبعون آثار الحصادين وإذا أخذت فى كيله حثوت لهم منه وإذا علمت كيله عزلت زكاته وإذا أخذت فى جدد النخل طرحت لهم منه وكذلك إذا أخذت فى كيله وإذا علمت كيله عزلت زكاته وما روى عن ابن عباس ومحمد بن الحنفية وإبراهيم أن قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] منسوخ بالعشر ونصف العشر يبين أن مذهبهم تجويز نسخ القرآن بالسنة وقد اختلف الفقهاء فيما يجب فيه العشر من وجهين أحدهما فى الصنف الموجب فيه والآخر فى مقداره .

ذكر الخلاف فى الموجب فيه

قال أبو حنيفة وزفر فى جميع ماتخرجه الأرض العشر إلا الحطب والقصب والحشيش وقال أبو يوسف ومحمد لاشىء فيما تخرجه الأرض إلا ماكان له ثمرة باقية وقال مالك الحبوب التى تجب فيها الزكاة الحنطة والشعير والسلت والذرة والدخن والأرز والحمص والعدس والجلبان واللوبياء وما أشبه ذلك من الحبوب وفى الزيتون وقال ابن أبى ليلى والثورى ليس فى شىء من الزرع زكاة إلا التمر والزبيب والحنطة والشعير وهو قول الحسن بن صالح وقال الشافعى إنما تجب فيما ييبس ويقتات ويدخر مأكولا ولا شىء فى الزيتون لأنه إدام وقد روى عن على بن أبى طالب وعمر ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار أنه ليس فى الخضر صدقة وروى عن ابن عباس أنه كان يأخذ من دساتج الكراث العشر بالبصرة . قال أبو بكر قد تقدم ذكر اختلاف السلف فى معنى قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] وفى بقاء حكمه أو نسخه والكلام بين السلف فى ذلك من ثلاثة أوجه أحدها هل المراد زكاة الزرع والثمار وهو العشر ونصف العشر أو حق آخر غيره وهل هو منسوخ أو غير منسوخ فالدليل على أنه غير منسوخ اتفاق الأمة

على وجوب الحق في كثير من الحبوب والثمار وهو العشر ونصف العشر ومتى وجدنا حكما قد استعملته الأمة ولفظ الكتاب ينتظمه ويصح أن يكون عبارة عنه فواجب أن يحكم أن الاتفاق إنما صدر عن الكتاب وأن ما اتفقوا عليه هو الحكم المراد بالآية وغير جائز إثباته حقاً غيره ثم إثبات نسخه بقوله ﷺ فيما سقت السماء العشر إذ جائز أن يكون ذلك الحق هو العشر الذي بينه النبي ﷺ فيكون قوله فيما سقت السماء العشر بياناً للمراد بقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] كما أن قوله في مائتي درهم خمسة دراهم بيان لقوله تعالى [وآتوا الزكاة] وقوله [وأنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض] وغير جائز أن يكون قوله [وآتوا حقه يوم حصاده] منسوخا بالعشر ونصف العشر لأن النسخ إنما يقع بما لا يصح اجتماعهما فأما ما يصح اجتماعهما معاً فغير جائز وقوع النسخ به ألا ترى أنه يصح أن يقول وآتوا حقه يوم حصاده وهو العشر فلما كان ذلك كذلك لم يجز أن يكون منسوخا به وأما من جعل هذا الحق ثابت الحكم غير منسوخ وزعم أنه حق آخر غير العشر يجب عند الحصاد وعند الدياس وعند الكيل فإنه لا يخلو قوله هذا من أحد معنيين إما أن يكون مراده عنده الوجوب أو الندب فإن كان ندباً عنده لم يسغ له ذلك إلا بإقامة الدلالة عليه إذ غير جائز صرف الأمر عن الإيجاب إلى الندب إلا بدلالة وإن رآه واجباً فلو كان كما زعم لوجب أن يرد النقل إليه متواتراً لعموم الحاجة إليه والكان لا أقل من أن يكون نقله في نقل وجوب العشر ونصف العشر فلما لم يعرف ذلك عامة السلف والفقهاء علمنا أنه غير مراد فثبت أن هذا الحق هو العشر ونصف العشر الذي بينه ﷺ • فإن قيل الزكاة لا تخرج يوم الحصاد وإنما تخرج بعد التنقية فدل على أنه لم يرد به الزكاة • قيل له الحصاد اسم للقطع فمتى قطعه فعليه إخراج عشر ما صار في يده ومع ذلك فالخضر كلها إنما يخرج الحق منها يوم الحصاد غير منتظر به شيء غيره وقيل إن قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] لم يجعل اليوم ظرفاً للإيتاء المأمور به وإنما هو ظرف لحقه كأنه قال وآتوا الحق الذي وجب يوم حصاده بعد التنقية • قال أبو بكر ولما ثبت بما ذكرنا أن المراد بقوله [وآتوا حقه يوم حصاده] هو العشر دل على وجوب العشر في جميع ما تخرجه الأرض إلا ما خصه الدليل لأن الله تعالى قد ذكر الزرع بلفظ عموم ينتظم لسائر أصنافه وذكر

النخل والزيتون والرمان ثم عقبه بقوله [وآتوا حقه يوم حصاده] وهو عائد إلى جميع المذكور فمن ادعى خصوص شيء منه لم يسلم له ذلك إلا بدليل فوجب بذلك إيجاب الحق في الخضر وغيرها وفي الزيتون والرمان ‹ فإن قيل إنما أوجب الله تعالى هذا الحق فيما ذكر يوم حصاده وذلك لا يكون إلا بعد استحكامه ومصيره إلى حال تبقى ثمرته فأما ما أخذ منه قبل بلوغ وقت الحصاد من الفواكه الرطبة فلم يتناوله اللفظ ومع ذلك فإن الزيتون والرمان لا يحصدان فلم يدخلا في عموم اللفظ قيل له الحصاد اسم للقطع والاستيصال قال الله تعالى [حتى جعلناهم حصيداً خامدين] وقال النبي ﷺ يوم فتح مكة ترون أوباش قريش احصدوهم حصداً فيوم حصاده هو يوم قطعه فذلك قد يكون في الخضر وفي كل مايقطع من الثمار عن شجرة سواء كان بالغاً أو أخضر رطباً وأيضاً قد أوجب الآية العشر في ثمر النخل عند جميع الفقهاء بقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] فدل على أن المراد يوم قطعه لشمول اسم الحصاد لقطع ثمر النخل وفائدة ذكر الحصاد ههنا أن الحق غير واجب إخراجه بنفس خروجه وبلوغه حتى يحصل في يد صاحبه فحينئذ يلزمه إخراجه وقد كان يجوز أن يتوهم أن الحق قد يلزمه بخروجه قبل قطعه وأخذه فأفاد بذلك أن عليه زكاة ماحصل في يده دون ماتلف منه ولم يحصل منه في يده ويدل على وجوب العشر في جميع الخارج قوله تعالى [أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض] وذلك عموم في جميع الخارج ‹ فإن قيل النفقة لا تعقل منها الصدقة ‹ قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أن النفقة لا يعقل منها غير الصدقة وبهذا ورد الكتاب قال الله تعالى [ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون] وقال تعالى [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم] وقال تعالى [الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية] الآية وغير ذلك من الآي الموجبة لما ذكرنا وأيضاً فإن قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم] أمر وهو يقتضي الوجوب وليس ههنا نفقة واجبة غير الزكاة والعشر إذ النفقة على عياله واجبة وأيضاً فإن النفقة على نفسه وأولاده معقولة غير مفتقرة إلى الأمر فلا معنى لحمل الآية عليه فإن قيل المراد صدقة التطوع ‹ قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أن الأمر على الوجوب فلا يصرف إلى الندب إلا بدليل والثاني قوله تعالى [ولستم بآخذيه إلا أن

تغمضوا فيه ؛ قد دل على الوجوب لأن الإغماض إنما يكون فى اقتضاء الدين الواجب فأما ماليس بواجب فكل ما أخذه منه فهو فضل وربح فلا إغماض فيه ومن جهة السنة حديث معاذ وابن عمر وجابر عن النبي ﷺ قال ماسقت السماء ففيه العشر وما سقى بالسانية فنصف العشر وهذا خبر قد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه فهو فى حيز التواتر وعمومه يوجب الحق فى جميع أصناف الخارج ه فإن احتجوا بحديث يعقوب بن شيبة قال حدثنا أبو كامل الجحدرى قال حدثنا الحارث بن شهاب عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال ليس فى الخضراوات صدقة ه قيل له قد قال يعقوب بن شيبة إن هـــذا حديث منكر وكان يحيى بن معين يقول حديث الحارث بن شهاب ضعيف قال يحيى وقد روى عبد السلام بن حرب هذا الحديث عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة مرسلا وعبد السلام ثقة وإنما أصل حديث موسى ابن طلحة مارواه يعقوب بن شيبة قال حدثنا جعفر بن عون قال حدثنا عمرو بن عثمان ابن موهب عن موسى بن طلحة أن بعض الأمراء بعث إليه فى صدقة أرضه فقال ليس عليها صدقة وإنما هى أرض خضر ورطاب إن معاذاً إنما أمر أن يأخذ من النخل والحنطة والشعير والعنب فهذا أصل حديث موسى بن طلحة وهو تأويل لحديث معاذ أنه أمر بالأخذ من الأصناف التى ذكر وليس فى ذلك لو ثبت دلالة على نفى الحق عما سواها لأنه يجوز أن يكون معاذاً إنما استعمل على هذه الأصناف دون غيرها وأيضاً فلو استقام سند موسى ابن طلحة وصحت طريقته لم يجز الاعتراض به على خبر معاذ فى العشر ونصف العشر لأنه خبر تلقاه الناس بالقبول واستعملوه وهم مختلفون فى استعمال حديث موسى بن طلحة ومتى ورد عن النبي ﷺ خبران فاتفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلفوا فى استعمال الآخر كان المتفق على استعماله قاضياً على المختلف فيه منهما خاصاً كان ذلك أو عاماً فوجب أن يكون قوله فيما سقت السماء العشر قاضياً على خبر موسى بن طلحة ليس فى الخضراوات صدقة وأيضاً يمكن استعمال هذا الخبر فيما عارض به على العشر على مايقول أبو حنيفة لأنه لايأخذ منه العشر ويكون خبر معاذ فيما سقت السماء العشر مستعملا فى الجميع ومن جهة النظر أن الأرض يقصد طلب نمائها بزراعتها الخضراوات كما يطلب نماؤها بزراعتها الحب فوجب أن يكون فيها العشر كالحبوب ولا يلزم عليه الحطب

والقصب والحشيش لأن ذلك ينبت في العادة إذا صادفه الماء من غير زراعة وليس يكاد يقصد بها الأرض فلذلك لم يجب فيها شيء ولا خلاف في نفي وجوب الحق عن هذه الأشياء * وقد اختلف فيما يأكله رب النخل من التمر فقال أبو حنيفة وزفر ومالك والثوري يحسب عليه ما أكله صاحب الأرض وقال أبو يوسف إذا أكل صاحب الأرض وأطعم جاره وصديقه أخذ منه عشر مابقي من ثلاثمائة الصاع التي تجب فيها الزكاة ولا يؤخذ منه مما أكل أو أطعم ولو أكل الثلاثمائة صاع وأطعمها لم يكن عليه عشر فإن بقي منها قليل أو كثير فعليه عشر مابقي أو نصف العشر وقال الليث في زكاة الحبوب يبدأ بهاقبل النفقة وما أكل من فريك هو وأهله فإنه لا يحتسب عليه بمنزلة الرطب الذي يترك لأهل الحائط مايأكله هو وأهله لا يخرص عليه وقال الشافعي يترك الخارص لرب الحائط مايأكله هو وأهله لايخرصه عليه ومن أكل من نخله وهو رطب لم يحتسب عليه قال أبو بكر قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] يقتضي وجوب الحق في جميع المأخوذ ولم يخصص الله تعالى ما أكله هو وأهله فهو على الجميع فإن قيل إنما أمر بإيتاء الحق يوم الحصاد فلا يجب الحق فيما أخذ منه قبل الحصاد قيل له الحصاد اسم للقطع فكلما قطع منه شيئاً لزمه إخراج عشره وأيضاً فليس في قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] دليل على نفي الوجوب عما أخذ قبل الحصاد لأنه جائز أن يريد وآتوا حق الجميع يوم حصاده المأكول منه والباقي واحتج من لم يحتسب بالمأكول بما روى شعبة عن حبيب بن عبد الرحمن قال سمعت عبد الرحمن بن مسعود يقول جاء سهل بن أبي حثمة إلى مجلسنا فحدث أن النبي ﷺ قال إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فالربع وهذا يحتمل أن يكون معناه ماروى سهل بن أبي حثمة أن النبي ﷺ بعث أبا حثمة خارصاً فجاءه رجل فقال يارسول الله إن أبا حثمة قد زاد علي فقال له رسول الله ﷺ إن ابن عمك يزعم أنك قد زدت عليه فقال يارسول الله لقد تركت له قدر عرية أهله وما يطعم المساكين وما يصيب الريح فقال قد زادك ابن عمك وأنصفك والعرايا هي الصدقة فإنما أمر بذلك الثلث صدقة ويدل عليه حديث جرير بن حازم عن قيس بن مسعود عن مكحول الشامي أن رسول الله ﷺ قال خففوا في الخرص فإن في المال العرية والوصية فجمع بين العرية والوصية فدل على أنه أراد الصدقة وروى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال

ليس فى العرايا صدقة فلم يوجب فيها صدقة لأن العارية نفسها صدقة وإنما فائدة الخبر أن ماتصدق به صاحب العشر يحتسب له ولا تجب فيها صدقة ولا يضمنها .

ذكر الخلاف فى اعتبار مايجب فيه الحق

فقال أبو حنيفة وزفر يجب العشر فى قليل ماتخرجه الأرض وكثيره إلا ما قدمنا ذكره وقال أبو يوسف ومحمد ومالك وابن أبى ليلى والليث والشافعى لا يجب حتى يبلغ مايجب فيه الحق خمسة أوسق وذلك إذا كان مايجب فيه الحق مكيلا فإن لم يكن مكيلا فإن أبا يوسف اعتبر أن يكون فيه خمسة أوسق من أدنى الأشياء التى تدخل فى الوسق مما يجب فيه العشر إلا فى العسل فإنه روى عنه أنه اعتبر عشرة أرطال وروى أنه اعتبر عشر قرب وروى أنه اعتبر قيمة خمسة أوسق من أدنى مايدخل فى الوسق وأما محمد فإنه ينظر إلى أعلى ما يقدر به ذلك الشىء فيعتبر منه أن يبلغ خمسة أمثاله وذلك نحو الزعفران فإن أعلى مقاديره منا فيعتبر بلوغه خمسة أمناء لأن ما زاد على المن فإنه يضاعف أو ينسب إليه فيقال منوان وثلاثة ونصف من وربع من ويعتبر فى القطن خمسة أحمال لأن الحمل أعلى مقاديره وما زاد فتضعيف له وفى العسل خمسة أفراق لأن الفرق أعلى مايقدر به ويحتج لأبى حنيفة فى ذلك بقوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] وذلك عائد إلى جميع المذكور فهو عموم فيه وإن كان مجملا فى المقدار الواجب لأن قوله [حقه] مجمل مفتقر إلى البيان وقد ورد البيان فى مقدار الواجب وهو العشر أو نصف العشر ويحتج فيه بقوله تعالى [أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض] وذلك عام فى جميع الخارج ويدل عليه قول النبى ﷺ فيما سقت السماء العشر ولم يفصل بين القليل والكثير ومن جهة النظر اتفاق الجميع على سقوط اعتبار الحول فيه فوجب أن يسقط اعتبار المقدار كالركاز والغنائم واحتج معتبروا المقدار بما روى محمد بن مسلم الطائفى قال أخبرنا عمرو ابن دينار عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ لا صدقة فى شىء من الزرع أو الكرم أو النخل حتى يبلغ خمسة أوسق وروى ليث بن أبى سليم عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ورواه أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر موقوفا عليه وروى ابن المبارك عن معمر عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ مثله . والجواب عن هذا لأبى حنيفة من وجوه أحدها

أنه إذا روى عن النبي ﷺ خبران أحدهما عام والآخر خاص واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلف في استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه فلما كان خبر العشر متفقاً على استعماله واختلفوا في خبر المقدار كان استعمال خبر العشر على عمومه أولى وكان قاضياً على المختلف فيه فإما أن يكون الآخر منسوخاً أو يكون تأويله محمولا على معنى لا ينافي شيئاً من خبر العشر وأيضاً فإن قوله فيما سقت السماء العشر عام في إيجابه في الموسوق وغيره وخبر الخمسة أوسق خاص في الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بياناً لمقدار ما يجب فيه العشر لأن حكم البيان أن يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان فلما كان خبر الأوساق مقصوراً على ذكر مقدار الوسق دون غيره وكان خبر العشر عموما في الموسوق وغيره علمنا أنه لم يرد مورد البيان لمقدار ما يجب فيه العشر وأيضاً فإن ذلك يقتضي أن يكون ما يوسق يعتبر في إيجاب الحق بلوغ مقدار خمسة أوسق وما ليس بموسوق يجب في قليله وكثيره ولقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفقد ما يوجب تخصيص مقدار ما لا يدخل في الأوساق وهذا قول مطروح والقائل به ساقط مرذول لاتفاق السلف والخلف على خلافه وليس ذلك كقوله ﷺ في الرقة ربع العشر وقوله ليس فيما دون خمس أواق زكاة وذلك لأنه لا شيء من الرقة إلا وهو داخل في الوزن والأواقي مذكورة فلو زن فجاز أن يكون بياناً لمقدار جميع الرقة المذكورة في الخبر الآخر وأيضاً فقد ذكرنا أن لله حقوقا واجبة في المال غير الزكاة ثم نسخت بالزكاة كما روى عن أبي جعفر محمد بن علي والضحاك قالا نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن فجائز أن يكون هذا التقدير معتبراً في الحقوق التي كانت واجبة فنسخت نحو قوله تعالى [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه] ونحو ما روى عن مجاهد إذا حصدت طرحت للمساكين وإذا كدست وإذا نقيت وإذا علمت كيله عزلت زكاته وهذه الحقوق غير واجبة اليوم فجائز أن يكون ما روى من تقدير الخمسة الأوسق كان معتبراً في تلك الحقوق وإذا احتمل ذلك لم يجز تخصيص الآية والأثر المتفق على نقله به وأيضاً فقد روى ليس فيما دون خمسة أوسق زكاة فجائز أن يريد به زكاة التجارة بأن يكون سأل سائل عن أقل من خمسة أوسق طعام أو تمر للتجارة فأخبر أن لا زكاة فيه لقصور قيمته عن النصاب في ذلك الوقت فنقل الراوي كلام النبي ﷺ وترك ذكر السبب

كما يوجد ذلك فی كثير من الأخبار .

ذكر الخلاف فی اجتماع العشر والخراج

فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا يجتمعان وقال مالك والثوری والحسن بن صالح وشريك والشافعی إذا كانت أرض خراج فعليه العشر فی الخارج والخراج فی الأرض والدليل على أنهما لا يجتمعان أن عمر بن الخطاب لما فتح السواد وضع على الأرض الخراج ولم يأخذ العشر من الخارج وذلك بمشاورة الصحابة وبموافقتهم إياه عليه فصار ذلك إجماعا من السلف وعليه مضى الخلف ولو جاز إجتماعهما لجمعهما عمر بن الخطاب رضی الله عنه ويدل عليه قول النبی ﷺ فيما سقت السماء العشر وفيما سقی بالناضح نصف العشر وذلك إخبار بجميع الواجب فی كل واحد منهما فلو وجب الخراج معه لكان ذلك بعض الواجب لأن الخراج قد يكون الثلث أو الربع وقد يكون قفيزاً ودرهما وأيضاً فإن النبی ﷺ قدر العشر إلى النصف لأجل المؤنة التی لزمت صاحبها فلو لزم الخراج فی الأرض لزم سقوط نصف العشر الباقی للزوم مؤنة الخراج ولكان يجب أن يختلف حكم ما تغلظ فيه المؤنة وما تخف فيه كما خالف النبی ﷺ بين ما سقته السماء وبين ما سقی بالناضح لأجل المؤنة ويدل عليه حديث سهيل بن أبی صالح عن أبيه عن أبی هريرة أن النبی ﷺ قال منعت العراق قفيزها ودرهمها ومعناه ستمنع ولو كان العشر واجباً لا صنعحال أن يكون الخراج ممنوعا منه والعشر غير ممنوع لأن من منع الخراج كان للعشر أمنع وفی تركه ذكر العشر دلالة على أن لا عشر فی أرض الخراج وروی أن دهقانة نهر الملك أسلمت فكتب عمر أن يؤخذ منها الخراج إن اختارت أرضها وروی أيضاً أن رفيلا أسلم فقال له علی إن أقمت على أرضك أخذنا منك الخراج ولو كان العشر واجباً مع ذلك لا خبرا بوجوبه ولم يخالفهما فی ذلك أحد من الصحابة وأيضاً لما كان العشر والخراج حقين لله تعالى لم يجز اجتماعهما عليه فی وقت واحد والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع وجوب زكاة السائمة وزكاة التجارة فإن قيل إن الخراج بمنزلة الأجرة والعشر صدقة فكما جاز اجتماع أجر الأرض والعشر فی الخارج كذلك يجوز اجتماع الخراج والعشر وذلك لأن أرض الخراج مبقاة على حكم الفیء وإنما أبيح لزارعها الانتفاع بها بالخراج وهو أجرة الأرض فلا يمنع ذلك وجوب العشر مع الخراج قيل

له هذا غلط من وجوه أحدها أن عند أبي حنيفة لا يجتمع العشر والأجرة على المستأجر ومتى لزمته الأجرة سقط عنه العشر فكان العشر على رب الأرض الآخذ للأجرة فهذا الإلزام ساقط عنه وقول القائل إن أرض الخراج غير مملوكة لأهلها وأنها مبقاة على حكم الفيء خطأ لأنها عندنا مملوكة لأهلها والكلام فيها في غير هذا الموضع وقوله إن الخراج أجرة خطأ أيضاً من وجوه أحدها أنه لا خلاف أنه لا يجوز استيجار النخل والشجر ومعلوم أن الخراج يؤدى عنهما فثبت أنه ليس بأجرة وأيضاً فإن الإجارة لا تصح إلا على مدة معلومة ولم يعتقد أحد من الأئمة على أرباب أراضي الخراج مدة معلومة وأيضاً فإن كانت أرض الخراج وأهلها مقرون على حكم الفيء فغير جائز أن يؤخذ منهم جزية رؤسهم لأن العبد لا جزية عليه ومما يدل على انتفاء اجتماع الخراج والعشر تنافي سببهما وذلك لأن الخراج سببه الكفر لأنه يوضع موضع الجزية وسائر أموال الفيء والعشر سببه الإسلام فلما تنافى سبباهما تنافى مسبباهما قوله تعالى [ومن الأنعام حمولة وفرشاً] روى عن ابن عباس رواية والحسن وابن مسعود رواية أخرى ومجاهد قالوا الحمولة كبار الإبل والفرش الصغار وقال قتادة والربيع بن أنس والضحاك والسدي والحسن رواية الحمولة ما حمل من الإبل والفرش الغنم وروى عن ابن عباس رواية أخرى قال الحمولة كل ما حمل من الإبل والبقر والخيل والبغال والحمير والفرش الغنم فأدخل في الأنعام الحافر على الاتباع لأن اسم الأنعام لا يقع على الحافر وكان قول السلف في الفرش أحد معنيين إما صغار الإبل وإما الغنم وقال بعض أهل العلم أراد بالفرش ما خلق لهم من أصوافها وجلودها التي يفترشونها ويجلسون عليها ولولا قول السلف على ما ذكرنا لكان هذا الظاهر يستدل به على جواز الانتفاع بأصواف الأنعام وأوبارها في سائر الأحوال سواء أخذت منها بعد الموت أو في حال الحياة ويستدل به أيضاً على جواز الانتفاع بجلودها بعد الموت لاقتضاء العموم له إلا أنهم قد اتفقوا أنه لا ينتفع بالجلود قبل الدباغ فهو مخصوص وحكم الآية ثابت في الانتفاع بها بعد الدباغ وقوله تعالى [ومن الأنعام حمولة وفرشاً] فيه إضمار وهو الذي أنشأ لكم من الأنعام حمولة وفرشاً ه قوله تعالى [ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين] إلى الظالمين قوله ثمانية أزواج بدل من قوله [حمولة وفرشاً] لدخوله في الإنشاء كأنه قال أنشأ ثمانية أزواج فكل واحد من

الأصناف الأربعة من ذكورها وأناثها يسمى زوجا ويقال للإثنين زوج أيضاً كما
يقال للواحد خصم وللإثنين خصم فأخبر الله تعالى أنه أحل لعباده هذه الأزواج الثمانية
وأن المشركين حرموا منها ما حرموا من البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي وما جعلوه
لشركائهم على ما بينه قبل ذلك بغير حجة ولا برهان ليضلوا الناس بغير علم فقال [نبئوني
بعلم إن كنتم صادقين] ثم قال [أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا] لأن طريق العلم إما
المشاهدة أو الدليل الذي يشترك العقلاء في إدراك الحق به فبان بعجزهم عن إقامة الدلالة
من أحد هذين الوجهين بطلان قولهم في تحريم ما حرموا من ذلك قوله تعالى [قل لا أجد
فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه] الآية روى عن طاوس أن أهل الجاهلية كانوا
يستحلون أشياء ويحرمون أشياء فقال الله تعالى [قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً] مما
تستحلون إلا أن يكون ميتة الآية وسياقة المخاطبة تدل على ما قال طاوس وذلك لأن الله
قد قدم ذكر ما كانوا يحرمون من الأنعام وذمهم على تحريم ما أحله وعنفهم وأبان به
عن جهلهم لأنهم حرموا بغير حجة ثم عطف قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحي إلي
محرماً] يعني مما تحرمونه إلا ما ذكر وإذا كان ذلك تقدير الآية لم يجز الاستدلال بها على
إباحة ما خرج عن الآية فإن قيل قد ذكر في أول المائدة تحريم المنخنقة والموقوذة وما
ذكر معها وهي خارجة عن هذه الآية قيل له في ذلك جوابان أحدهما أن المنخنقة وما
ذكر معها قد دخلت في الميتة وإنما ذكر الله تعالى تحريم الميتة في قوله [حرمت عليكم
الميتة] ثم فسر وجوهها والأسباب الموجبة لكونها ميتة فقد اشتمل اسم الميتة على
المنخنقة ونظائرها والثاني أن سورة الأنعام مكية وجائز أن لا يكون قد حرم في ذلك
الوقت إلا ما قد ذكر في هذه الآية والمائدة مدنية وهي من آخر ما نزل من القرآن وفي
هذه الآية دليل على أن أو إذا دخلت على النفي ثبت كل واحد مما دخلت عليه على حيالها
وأنها لا تقتضي تخييراً لأن قوله تعالى [إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم
خنزير] قد أوجب تحريم كل واحد من ذلك على حياله . وقد احتج كثير من السلف
في إباحة ما عدا المذكورة في هذه الآية بها فمنها لحوم الحمر الأهلية وروى سفيان بن
عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لجابر بن زيد إنهم يزعمون أن النبي ﷺ نهى عن
لحوم الحمر الأهلية قال قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا عن النبي ﷺ

ولكن أبى ذلك البحر يعنى عبد الله بن عباس وقرأ [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] الآية وروى حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن القاسم عن عائشة أنها كانت لا ترى بلحوم السباع والدم الذى يكون فى أعلى العروق بأساً وقرأت هذه الآية [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه] الآية فأما لحوم الحمر الأهلية فإن أصحابنا ومالكا والثورى والشافعى ينهون عنه وروى عن ابن عباس ماذكرنا من إباحته وتابعه على ذلك قوم ه وقد وردت أخبار مستفيضة فى النهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية منها حديث الزهرى عن الحسن وعبد الله ابنى محمد بن الحنيفة عن أبيهما أنه سمع على بن أبى طالب يقول لابن عباس نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأنسية وعن متعة النساء يوم خيبر وقد روى ابن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن عبد الرحمن ابن الحارث المخزومى عن مجاهد عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأنسية وهذا يدل على أنه لما سمع علياً يروى النهى عن النبى ﷺ رجع عما كان يذهب إليه من الإباحة وروى أبو حنيفة وعبد الله عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وروى ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن محمد بن على عن جابر أن النبى ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية ورواه حماد بن زيد عن عمرو ابن دينار عن محمد بن على عن جابر أن النبى ﷺ نهى عن لحوم الأهلية وروى شعبة عن أبى إسحاق عن البراء بن عازب سمعه منه قال أصبنا حمراً يوم خيبر فطبخناها فنادى منادى رسول الله ﷺ أن اكفئوا القدور وروى النهى عنها عن رسول الله ﷺ ابن أبى أوفى وسلمة بن الأكوع وأبو هريرة وأبو ثعلبة الخشنى فى آخرين فى بعضها ابتداء نهى عن النبى ﷺ وبعضها ذكر قصة خيبر والسبب الذى من أجله نهى عنها فقال قائلون إنما نهى عنها لأنها كانت نهبة انتهبوها وقال آخرون لأنه قيل له إن الحمر قد فنيت وقال آخرون لأنها كانت جلالة فتأول من أباحها نهى النبى ﷺ على أحد هذه الوجوه ومن حظرها أبطل هذه التأويلات بأشياء أحدها ما رواه جماعة عن النبى ﷺ أنه قال لا يحل الحمار الأهلى منهم المقدام بن معدى كرب وأبو ثعلبة الخشنى وغيرهما والثانى ما رواه سفيان بن عيينة عن أيوب السختيانى عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال لما فتح النبى ﷺ خيبر أصابوا حمراً فطبخوا منها فنادى منادى رسول الله ﷺ ألا إن الله ورسوله

ينهاكم عنها فإنها نجس فاكفئوا القدور وروى عبد الوهاب الثقفي عن أيوب بإسناد مثله قال فأمر رسول الله ﷺ مناديا فنادى إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس قال فأكفئت القدور وإنها لتفور وهذا يبطل تأويل من تأول النهى على النهبة وتأويل من تأوله على خوف فناء الحمر الأهلية بالذبح لأنه أخبر أنها نجس وذلك يقتضى تحريم عينها لا لسبب غيرها ويدل عليه أنه أمر بالقدور فأكفئت ولو كان النهى لأجل ما ذكروا لأمر بأن يطعم المساكين كما أمر بذلك في الشاة المذبوحة بغير أمر أصحابها بأن يطعم الأسرى وفي حديث أبي ثعلبة الخشني أنه سأل رسول الله ﷺ عما يحرم عليه فقال لا تأكل الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السباع فهذا أيضاً يبطل سائر التأويلات التي ذكرناها عن مبيحيها وقد روى عن سعيد بن جبير أن النبي ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر لأنها كانت تأكل العذرة فإن صح هذا التأويل للنهى الذي كان منه يوم خيبر فإن خبر أبي ثعلبة وغيره في سؤالهم عنها في غير يوم خيبر يوجب إيجاب تحريمها لا لعلة غير أعيانها وقد روى في حديث يروى عن عبد الرحمن بن معقل عن رجال من مزينة فقال بعضهم غالب بن الأبجر وقال بعضهم الحر بن غالب أنه قال يا رسول الله إنه لم يبق من مالي شيء أستطيع أن أطعم فيه أهلي غير حمرات لي قال فأطعم أهلك من سمين مالك فإنما كرهت لكم جوال القرية فاحتج من أباح الحمر الأهلية بهذا الخبر وهذا الخبر يدل على النهى عنها لأنه قال كرهت لكم جوال القرية والحمر الأهلية كلها جوال القرى والإباحة عندنا في هذا الحديث إنما انصرفت إلى الحمر الوحشية وقد اختلف في الحمار الوحشي إذا دجن فقال أصحابنا والحسن بن صالح والشافعي في الحمار الوحشي إذا دجن وألف أنه جائز أكله وقال ابن القاسم عن مالك إذا دجن وصار يعمل عليه كما يعمل على الأهلي فإنه لا يؤكل وقد اتفقوا على أن الوحش الأهلي لا يخرجه عن حكم جنسه في تحريم الأكل كذلك ما أنس من الوحش قال أبو بكر وقد اختلف في ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد لا يحل أكل ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير وقال مالك لا يؤكل سباع الوحش ولا الهر الوحشي ولا الأهلي ولا الثعلب ولا الضبع ولا شيء من السباع ولا بأس بأكل سباع الطير الرخم والعقبان والنسور وغيرها ما أكل الجيف منها وما لا يأكل وقال

الأوزاعى الطير كله حلال إلا أنهم يكرهون الرخم وقال الليث لا بأس بأكل الهر وأكره الضبع وقال الشافعى لا يؤكل ذو ناب من السباع التى تعدو على الناس الأسد والنمر والذئب ويؤكل الضبع والثعلب ولا يؤكل النسر والبازى ونحوه لأنها تعدو على طيور الناس وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا حجاج قال حدثنا حماد قال حدثنا عمران بن جبير أن عكرمة سئل عن الغراب قال دجاجة سمينة وسئل عن الضبع فقال نعجة سمينة .

قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن أبي إدريس الخولانى عن أبي ثعلبة الخشنى أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن ميمون بن مهران عن ابن عباس قال نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير ورواه على بن أبي طالب والمقدام بن معديكرب وأبو هريرة وغيرهما فهذه آثار مستفيضة فى تحريم ذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير والثعلب والهر والنمر والرخم داخلة فى ذلك فلا معنى لاستثناء شيء منها إلا بدليل يوجب تخصيصه وليس فى قبولها ما يوجب نسخ قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] لأنه إنما فيه إخبار بأنه لم يكن المحرم غير المذكور وأن ما عداه كان باقياً على أصل الإباحة وكذلك الأخبار الواردة فى لحوم الحمر الأهلية هذا حكمها ومع ذلك فإن هذه الآية خاصة باتفاق أهل العلم على تحريم أشياء كثيرة غير مذكورة فى الآية فجاز قبول أخبار الآحاد فى تخصيصها وكره أصحابنا الغراب الأبقع لأنه يأكل الجيف ولم يكرهوا الغراب الزرعى لما روى قتادة عن سعيد بن المسيب عن عائشة عن النبي ﷺ قال خمس فواسق يقتلهن المحرم فى فى الحل والحرم وذكر أحدها الغراب الأبقع فخص الأبقع بذلك لأنه يأكل الجيف فصار أصلا فى كراهة أشباهه مما يأكل الجيف قوله عليه السلام خمس يقتلهن المحرم يدل على تحريم أكل هذه الخمس وأنها لا تكون إلا مقتولة غير مذكاة ولو كانت مما يؤكل لأمر بذبحها وذكاتها لئلا تحرم بالقتل فإن قيل بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا محمد بن حاتم قال حدثنا يحيى بن مسلم قال حدثنى إسماعيل

ابن أمية عن أبي الزبير قال سألت جابر أهل يؤكل الضبع قال نعم قلت أصيد هي قال نعم قلت أسمعت هذا من النبي ﷺ قال نعم قيل له ما روى عن النبي ﷺ من نهيه عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير قاضٍ على ذلك لاتفاق الفقهاء على استعماله واختلافهم في استعمال ذلك واختلف في أكل الضب فكرهه أصحابنا وقال مالك والشافعي لا بأس به والدليل على صحة قولنا ما روى الأعمش عن زيد بن وهب الجهني عن عبد الرحمن بن حسنة قال نزلنا أرضاً كثيرة الضباب فأصابتنا مجاعة فطبخنا منها فإن القدور لتغلي بها فجاء رسول الله ﷺ فقال ما هذا فقلنا ضباب أصبناها فقال إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواب الأرض وإني أخشى أن تكون هذه فاكفئوها وهذا يقتضي حظره لأنه لو كان مباح الأكل لما أمر بإكفاء القدور لأنه ﷺ نهى عن إضاعة المال وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عون الطائي أن الحكم بن نافع حدثهم قال حدثنا ابن عياش عن ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن أبي راشد الحبراني عن عبد الرحمن بن شبل أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحم الضب وروى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أنه أهدي لها ضب فدخل عليها رسول الله ﷺ فسألته عن أكله فنهاها عنه فجاء سائل فقامت تناوله إياها فقال لها رسول الله ﷺ أتطعمينه مالا تأكلين فهذه الأخبار توجب النهي عن أكل الضب وقد روى ابن عباس أن النبي ﷺ لم يأكل من الضب وأكل على مائدة رسول الله ﷺ ولو كان حراماً ما أكل على مائدته وأن رسول الله ﷺ إنما ترك أكله تقذراً وفي بعض الأخبار أنه قال لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه وأن خالد بن الوليد أكله بحضرة رسول الله ﷺ فلم ينهه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عمر بن سهل قال حدثنا إسحاق بن الربيع عن الحسن قال قال عمر إن هذه الضباب طعام عامة هذه الرعاء وإن الله لينفع غير واحد ولو كان عندي منها شيء لأكلته أن رسول الله ﷺ لم يحرمه ولكنه قذره وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عمر بن سهل قال حدثنا بحر عن أبي هارون عن أبي سعيد الخدري قال إن كان أحدنا لتهدى إليه الضبة المكنونة أحب إليه من الدجاجة السمينة فاحتج مبيحوه بهذه الأخبار وفيها دلالة على حظره لأن فيها أن النبي ﷺ تركه تقذراً وأنه قذره وما قذره النبي ﷺ فهو نجس ولا يكون نجساً إلا وهو

محرم الأكل ولو ثبت الإباحة بهــذه الأخبار لعارضتها أخبار الحظر ومتى ورد الخبران فى شىء وأحدهما مبيح والآخر حاظر فخبر الحظر أولى وذلك لأن الحظر وارد لا محالة بعد الإباحة لأن الأصل كانت الإباحة والحظر طارىء عليها ولم يثبت ورود الإباحة على الحظر فحكم الحظر ثابت لا محالة واختلف فى هوام الأرض فكره أصحابنا أكل هوام الأرض اليربوع والقنفذ والفأر والعقارب وجميع هوام الأرض وقال ابن أبى ليلى لا بأس بأكل الحية إذا ذكيت وهو قول مالك والأوزاعى إلا أنه لم يشترط منه الذكاة وقال الليث لا بأس بأكل القنفذ وفراخ النحل ودود الجبن والتمر ونحوه وقال ابن القاسم عن مالك لا بأس بأكل الضفدع قال ابن القاسم وقياس قول مالك أنه لا بأس بأكل خشاش الأرض وعقاربها ودودها لأنه قال موته فى الماء لا يفسده وقال الشافعى كل ما كانت العرب تستقذره فهو من الخبائث فالذئب والأسد والغراب والحية والحدأة والعقرب والفأرة لأنها تقصد بالأذى فهى محرمة من الخبائث وكانت تأكل الضبع والثعلب لأنهما لا يعدوان على الناس بأنيابهما فهما حلال قال أبو بكر قال الله تعالى [ويحرم عليهم الخبائث] قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا إبراهيم بن خالد أبو ثور قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عيسى بن نميلة عن أبيه قال كنت عند ابن عمر فسئل عن أكل القنفذ فتلا [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] الآية فقال شيخ عنده سمعت أبا هريرة يقول ذكر عند النبى ﷺ فقال خبيثة من الخبائث فقال ابن عمر إن كان قال رسول الله ﷺ هذا فهو كما قال فسماه النبى ﷺ خبيثة من الخبائث فشمله حكم التحريم بقوله تعالى [ويحرم عليهم الخبائث] والقنفذ من حشرات الأرض فكل ما كان من حشراتها فهو محرم قياساً على القنفذ وروى عبد الله بن وهب قال أخبرنى ابن أبى ذئب عن سعيد بن خالد عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمن قال ذكر طبيب الدواء عند رسول الله ﷺ وذكر الضفدع يكون فى الدواء فنهى النبى ﷺ عن قتله وهذا يدل على تحريمه لأنه نهاه أن يقتله فيجعله فى الدواء ولو جاز الانتفاع به لما كان منهياً عن قتله للانتفاع به وقد ثبت عن النبى ﷺ أخبار مستفيضة رواها ابن عباس وابن عمر وأبو سعيد وعائشة وغيرهم أنه قال يقتل المحرم فى الحل والحرم الحدأة والغراب والفأرة والعقرب وفى بعض الأخبار والحية فى أمره بقتلهن

دلالة على تحريم أكلهن لأنها لو كانت مما تؤكل لأمر بالتوصل إلى ذكاتها فيما تتأتى فيه الذكاة منها فلما أمر بقتلها والقتل إنما يكون لا على وجه الذكاة ثبت أنها غير مأكولة ولما ثبت ذلك في الغراب والحدأة كان سائر ما يأكل الجيف مثلها ودل على أن ما كان من حشرات الأرض فهو محرم كالعقرب والحية وكذلك اليربوع لأنه جنس من الفأر * وأما قول الشافعي في اعتباره ما كانت العرب تستقذره وإن ما كان كذلك فهو من الخبائث فلا معنى له من وجوه أحدها أن نهي النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير قاض بتحريم جميعه وغير جائز أن يزيد فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما قد تناوله العموم ولم يعتبر النبي ﷺ ما ذكره الشافعي وإنما جعل كونه ذا ناب من السباع وذا مخلب من الطير علما للتحريم فلا يجوز الاعتراض عليه بما لم تثبت به الدلالة ومن جهة أخرى أن خطاب الله تعالى للناس بتحريم الخبائث عليهم لم يختص بالعرب دون العجم بل الناس كلهم من كان منهم من أهل التكليف داخلون في الخطاب فاعتبار ما يستقذره العرب دون غيرهم قول لا دليل عليه خارج عن مقتضى الآية ومع ذلك فليس يخلو من أن يعتبر ما كانت العرب يستقذره جميعهم أو بعضهم فإن كان اعتبر الجميع فإن جميع العرب لم يكن يستقذر الحيات والعقارب ولا الأسد والذئاب والفأر وسائر ما ذكر بل عامة الأعراب تستطيب أكل هذه الأشياء فلا يجوز أن يكون المراد ما كان جميع العرب يستقذره وإن أراد ما كان بعض العرب يستقذره فهو فاسد من وجهين أحدهما أن الخطاب إذا كان لجميع العرب فكيف يجوز اعتبار بعضهم عن بعض والثاني أنه لما صار البعض المستقذر كذلك كان أولى بالاعتبار من البعض الذي يستطيبه فهذا قول منتقض من جميع وجوهه وزعم أنه أباح الضبع والثعلب لأن العرب كانت تأكله وقد كانت العرب تأكل الغراب والحدأة والأسد لم يكن منهم لم يمتنع من أكل ذلك وأما اعتباره ما يعدو على الناس فإن أراد به يعدو على الناس في سائر الأحوال فإن ذلك لا يوجد في الحدأة والحية والغراب وقد حرمها وإن أراد به العدو عليهم في حال إذا لم يكن جائعاً والجمل الهائج قد يعدو على الإنسان وكذلك الثور في بعض الأحوال ولم يعتبر ذلك هو ولا غيره في هذه الأشياء في تحريم الأكل وإباحته والكلب والسنور لا يعدوان على الناس وهما محرمان وقد اختلف في لحوم الإبل الجلالة

فكرهما أصحابنا والشافعي إذا لم يكن يأكل غير العذرة وقال مالك والليث لا بأس بلحوم الجلالة كالدجاج حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا عبدة عن محمد بن إسحاق عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا أبو عامر قال حدثنا هشام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن لبن الجلالة قال أبو بكر فكل من خالف في هذه المسائل التي ذكرنا من ابتدائنا بأحكام قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] وأباح أكل ما ذهب أصحابنا فيه إلى حظره فإنهم يحتجون فيه بقوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما] الآية وقد بينا أن ذلك خرج على سبب فيما كان يحرمه أهل الجاهلية مما حكاه الله عنهم قبل هذه الآية مما كانوا يحرمونه من الأنعام ولو لم يكن نزوله على السبب الذي ذكرنا وكان خبراً مبتدأ لم يمتنع بذلك قبول أخبار الآحاد في تحريم أشياء لم تنتظمها الآية ولا استعمال القياس في حظر كثير منه لأن ما فيه الإخبار بأنه لم يكن المحرم من طريق الشرع إلا المذكور في الآية وقد علمنا أن هذه الأشياء قد كانت مباحة قبل ورود السمع وقد كان قبول أخبار الآحاد جائزاً واستعمال القياس سائغاً في تحريم ما هذا وصفه وكذلك إخبار الله بأنه لم يحرم بالشرع إلا المذكور في الآية غير مانع تحريم غيره من طريق خبر الواحد والقياس * وقوله تعالى [على طاعم يطعمه] يدل على أن المحرم من الميتة ما يتأتى فيه الأكل منها فلم يتناول الجلد المدبوغ ولا القرن والعظم والظلف والريش ونحوها ولذلك قال النبي ﷺ في شاة ميمونة إنما حرم أكلها وفي بعض الألفاظ إنما حرم لحمها وقوله تعالى [أو دماً مسفوحا] يدل على أن المحرم من الدم ما كان مسفوحا وأن ما بقى في العروق من أجزاء الدم غير محرم وكذلك روى عن عائشة وغيرها في الدم الذي في المذبح أو في أعلى القدر أنه ليس بمحرم لأنه ليس بمسفوح وهذا يدل على أن دم البق والبراغيث والذباب ليس بنجس إذ ليس بمسفوح فإن قيل قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه] وإن كان إخباراً بأنه ليس المحرم في شريعة النبي ﷺ من المأكولات على المذكور في الآية فإنه قد نسخ به كثيراً من المحظورات على ألسنة الأنبياء المتقدمين فلا يكون سبيله سبيل بقاء الشيء على

حكم الإباحة الأصلية بل يكون فى حكم ماقد نص على إباحته شرعا فلا يجوز الاعتراض عليه بخبر الواحد ولا بالقياس والدليل على أنه قد نسخ بذلك كثيراً من المحظورات على لسان غيره من الأنبياء قوله تعالى [وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما] وشحومهما مباحة لنا وكذلك كثير من الحيوانات ذوات الأظفار قيل له ماذكرت لا يخرج ماعدا المذكور فى الآية من أن يكون فى حكم المباح على الأصل وذلك لأن ماحرم على أولئك من ذلك وأبيح لنا لم يصر شريعة لنبينا ﷺ وبين النبي ﷺ أن حكم ذلك التحريم إنما كان موقتاً إلى هذا الوقت وإن مضى الوقت أعاده إلى ما كان عليه من حكم الإباحة فلا فرق بينه فى هذا الوجه وبين مالم يحظر قط وأيضاً فلو سلمنا لك ما ادعيت كان ماذكرنا من قبول خبر الواحد واستعمال القياس فيما وصفنا سائغاً لأن ذلك مخصوص بالاتفاق أعنى قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه] لاتفاق الجميع من الفقهاء على تحريم أشياء غير مذكورة فى الآية كالخمر ولحم القردة والنجاسات وغيرها فلما ثبت خصوصه بالاتفاق ساغ قبول خبر الواحد واستعمال القياس فيه قوله تعالى [وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر] الآية قال ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة والسدى ومجاهد هو كل ما ليس بمفتوح الأصابع كالإبل والنعام والأوز والبط وقال بعض أهل العلم يدخل فى جميع أنواع السباع والكلاب والسنانير وسائر ما يصطاد بظفره من الطير قال أبو بكر قد ثبت تحريم الله تعالى ذلك على لسان بعض الأنبياء فحكم ذلك التحريم عندنا ثابت بأن يكون شريعة لنبينا ﷺ إلا أن يثبت نسخه ولم يثبت نسخ تحريم الكلاب والسباع ونحوها فوجب أن تكون محرمة بتحريم الله بدياً وكونه شريعة لنبينا ﷺ وقوله تعالى [حرمنا عليهم شحومهما إلا ماحملت ظهورهما] يستدل به من أحنث الحالف أن لا يأكل شحما فأكل من شحم الظهر لاستثناء الله ما على ظهورهما من جملة التحريم وهو قول أبى يوسف ومحمد وعند أبى حنيفة ماعلى الظهر إنما يسمى لحماً سميناً فى العادة ولا يتناوله اسم الشحم على الإطلاق وتسمية الله إياه شحما لا توجب دخوله فى اليمين إذ لم يكن الاسم له متعارفا ألا ترى أن الله تعالى قد سمى السمك لحماً والشمس سراجا ولا يدخل فى اليمين والحوايا روى عن ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة ومجاهد والسدى

أنها المباعر وقال غيرهم هي بنات اللبن ويقال إنها الأمعاء التى عليها الشحم وأما قوله تعالى [أو ما اختلط بعظم] فإنه روى عن السدى وابن جريج أنه شحم الجنب والألية لأنهما على عظم وهذا يدل أيضاً ماذكرنا من أن دخول أو على النفي يقتضى نفي كل واحد مما دخل عليه على حياله لأن قوله تعالى [إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم] تحريم للجميع ونظيره قوله تعالى [ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً] نهي عن طاعة كل واحد منهما وكذلك قال أصحابنا فيمن قال والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً أنه أيهما كلم حنث لأنه نفي كلام كل واحد منهما على حدة قوله تعالى [سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ـ إلى قوله ـ كذلك كذب الذين من قبلهم] فيه أكذب للمشركين بقولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا لأنه قال تعالى [كذلك كذب الذين من قبلهم] ومن كذب بالحق فهو كاذب في تكذيبه فأخبر تعالى عن كذب الكفار بقولهم لو شاء الله ما أشركنا ولو كان الله قد شاء الشرك لما كانوا كاذبين في قولهم لو شاء الله ما أشركنا وفيه بيان أن الله تعالى لا يشاء الشرك وقد أكد ذلك أيضاً بقوله [إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون] يعني تكذبون فثبت أن الله تعالى غير شاء لشركهم وأنه قد شاء منهم الإيمان إختياراً ولو شاء الله الإيمان منهم قسراً لكان عليه قادراً ولكنهم كانوا لا يستحقون به الثواب والمدح وقد دلت العقول على مثل ما نص الله عليه في القرآن إن مريد الشرك والقبائح سفيه كما أن الآمر به سفيه وذلك لأن الإرادة للشرك استدعاء إليه كما أن الآمر به استدعاء إليه فكل ما شاء الله من العباد فقد دعاهم إليه ورغبهم فيه ولذلك كان طاعة كما أن كل ما أمر الله به فقد دعاهم إليه ويكون طاعة منهم إذا فعلوه وليس كذلك العلم بالشرك لأن العلم بالشيء لا يوجب أن يكون العالم به مستدعياً إليه ولا أن يكون المعلوم من فعل غيره طاعة إذا لم يرده فإن قيل إنما أنكر الله المشركين باحتجاجهم لشركهم بأن الله تعالى قد شاءه وليس ذلك بحجة ولو كان مراده تكذيبهم في قولهم لقال كذلك كذب الذين من قبلهم بالتخفيف قيل له لو كان الله قد شاء الكفر منهم لكان احتجاجهم صحيحاً ولكان فعلهم طاعة لله فلما أبطل الله احتجاجهم بذلك علم أنه إنما كان كذلك لأن الله تعالى لم يشأ وأيضاً فقد أكذبهم الله تعالى في هذا القول من وجهين أحدهما أنه أخبر بتكذيبهم بالحق والمكذب بالحق لا يكون إلا كاذباً والثاني قوله [وإن

أنتم إلا تخرصون] يعني تكذبون قوله تعالى [قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا] الآية يعني أبطل لعجزهم عن إقامة الدلالة إلا أن الله حرم هذا إذ لم يمكنهم إثبات ما ادعوه من جهة عقل ولا سمع وما لم يثبت من أحد هذين الوجهين وليس بمحسوس مشاهد فطريق العلم به منسد والحكم ببطلانه واجب فإن قيل فلم دعوا للشهادة حتى إذا شهدوا لم تقبل منهم قيل لأنهم لم يشهدوا على هذا الوجه الذي يرجع من قولهم فيه إلى ثقة وقيل إنهم كلفوا شهداء من غيرهم ممن تثبت بشهادته صحة ونهى عن اتباع الأهواء المضلة واعتقاد المذاهب بالهوى يكون من وجوه أحدها هوى من سبق إليه وقد يكون لشبهة حلت في نفسه معجزواجر عقله عنها ومنها هوى ترك الاستقصاء للمشقة ومنها هوى ما جرت به عادته لألفة له وكل ذلك متميز مما استحسنه بعقله ه قوله تعالى [ولا تقتلوا أولادكم من إملاق] كانت العرب تدفن أولادها أحياء البنات منهن خوف الإملاق وهو الإفلاس ومنه حديث النبي ﷺ أعظم الذنوب أن تجعل لله نداً وهو خلقك وأن تقتل ولدك خشية أن تأكل معك وأن تزني بحليلة جارك وهي الموؤدة التي ذكرها الله تعالى في قوله [وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت] فنهاهم الله عن ذلك مع ذكر السبب الذي كانوا من أجله يقتلونهم وأخبر أنه رازقهم ورازق أولادهم ه قوله تعالى [ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن] قال ابن عباس ما ظهر منها نكاح حلائل الأبناء والجمع بين الأختين ونحو ذلك وما بطن الزنا وقوله تعالى [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق] قال أبو بكر روى عن النبي ﷺ أنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة قالوا له إن النبي ﷺ قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فقال أبو بكر هذا من حقها لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه وقال النبي ﷺ لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس وهذا عندنا ممن يستحق القتل ويتقرر عليه حكمه وقد يجب قتل غير هؤلاء على وجه الدفع مثل قتل الخوارج ومن قصد قتل رجل وأخذ ماله فيجوز قتله على جهة المنع من ذلك لأنه لو كف عن ذلك لم يستحق القتل قوله

تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن] إنما خص اليتيم بالذكر فيما أمرنا به من ذلك لعجزه عن الإنتصار لنفسه ومنع غيره عن ماله ولما كانت الأطماع تقوى في أخذ ماله أكد النهي عن أخذ ماله بتخصيصه بالذكر وقوله تعالى [إلا بالتي هي أحسن] يدل على أن من له ولاية على اليتيم يجوز له دفع مال اليتيم مضاربة وأن يعمل به هو مضاربة فيستحق ربحه إذا رأى ذلك أحسن وأن يبضع ويستأجر من يتصرف ويتجر في ماله وأن يشتري ماله من نفسه إذا كان خيراً لليتيم وهو أن يكون مايعطي اليتيم أكثر قيمة مما يأخذه منه وأجاز أبو حنيفة شراء مال اليتيم لنفسه إذا كان خيراً لليتيم بهذه الآية وقال تعالى [حتى يبلغ أشده] ولم يشرط البلوغ فدل على أنه بعد البلوغ يجوز أن يحفظ عليه ماله إذا لم يكن مأنوس الرشد ولا يدفعه إليه ويدل على أنه إذا بلغ أشده لا يجوز له أن يفوت ماله سواء آنس منه الرشد أو لم يؤنس رشده بعد أن يكون عاقلا لأنه جعل بلوغ الأشد نهاية لإباحة قرب ماله ويدل على أن الوصي لا يجوز له أن يأكل من مال اليتيم فقيراً كان أو غنياً ولا يستقرض منه لأن ذلك ليس بأحسن ولا خيراً لليتيم وجعل أبو حنيفة بلوغ الأشد خمساً وعشرين سنة فإذا بلغها دفع إليه ماله مالم يكن معتوها وذلك لأن طريق ذلك اجتهاد الرأي وغالب الظن فكان عنده أن هذا السن متى بلغها كان بالغاً أشده وقد اختلف في بلوغ الأشد فقال عامر بن ربيعة وزيد بن أسلم هو بلوغ الحلم وقال السدي هو ثلاثون سنة وقيل ثماني عشرة سنة وجعله أبو حنيفة خمساً وعشرين سنة على النحو الذي ذكرنا وقيل إن الأشد واحدها شد وهو قوة الشباب عند ارتفاعه وأصله من شد النهار وهو قوة الضياء عند ارتفاعه قال الشاعر :

تطيف به شد النهار ظعينة طويلة أنقاء اليدين سحوق

قوله تعالى [وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلا وسعها] فيه أمر بإيفاء الحقوق على الكمال ولما كان الكيل والوزن يتعذر فيهما التحديد بأقل القليل علمنا أنه لم يكلفنا ذلك وإنما كلفنا الاجتهاد في التحري دون حقيقة الكيل والوزن وهذا أصل في جواز الاجتهاد في الأحكام وأن كل مجتهد مصيب وإن كانت الحقيقة المطلوبة بالاجتهاد واحدة لأنا قد علمنا أن للمقدار المطلوب من الكيل حقيقة معلومة عند الله تعالى قد أمرنا بتحريها والاجتهاد فيها ولم يكلفنا إصابتها إذ لم يجعل لنا دليلا عليها فكان كل

ما أدانا إليه اجتهادنا من ذلك فهو الحكم الذي تعبدنا به وقد يجوز أن يكون ذلك قاصراً عن تلك الحقيقة أو زائداً عليها ولكنه ما لم يجعل لنا سبيلا إليها أسقط حكمها عنا ويدلك على أن تلك الحقيقة المطلوبة غير مدركة يقيناً أنه قد يكال أو يوزن ثم يعاد عليه الكيل أو الوزن فيزيد أو ينقص لاسيما فيما كثر مقداره ولذلك قال الله تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] في هذا الموضوع يعني أنه ليس عليه أكثر مما يتحراه باجتهاده وقد استدل عيسى بن أبان بأمر الكيل والوزن على حكم المجتهدين في الأحكام وشبهه به قوله تعالى [وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى] قد انتظم ذلك تحري الصدق وعدل القول في الشهادات والأخبار والحكم بين الناس والتسوية بين القريب والبعيد فيه وهو نظير قوله تعالى [كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا] وقد بينا حكم ذلك فيما تقدم في موضعه وقد انتظم قوله [وإذا قلتم فاعدلوا] مصالح الدنيا والآخرة لأن من تحرى صدق القول في العدل فهو بتحري العدل في الفعل أحرى ومن كان بهذه الصفة فقد حاز خير الدنيا والآخرة نسئل الله التوفيق لذلك قوله تعالى [وبعهد الله أوفوا] عهد يشتمل على أوامره وزواجره كقوله تعالى [ألم أعهد إليكم يابني آدم] وقد يتناول المنذور وما يوجبه العبد على نفسه من القرب ألا ترى إلى قوله [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها] قوله تعالى [وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه] الآية فإن المراد بالصراط الشريعة التي تعبد الله بها عباده والصراط هو الطريق وإنما قيل للشرع الطريق لأنه يؤدي إلى الثواب في الجنة فهو طريق إليها وإلى النعيم وأما سبيل الشيطان فطريق إلى النار أعاذنا الله منها وإنما جاز الأمر باتباع الشرع بما يشتمل عليه من الوجوب والنفل والمباح كما جاز الأمر باتباعه مع ما فيه من التحليل والتحريم وذلك اتباعه إنما هو اعتقاد صحته على ترتيبه من قبح المحظور ووجوب الفرض والرغبة في النفل واستباحة المباح والعمل بكل شيء من ذلك على حسب مقتضى الشرع له من إيجاب أو نفل أو إباحة قوله تعالى [ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن] قيل في قوله [ثم] إن معناه ثم قل آتينا موسى الكتاب تماماً لأنه عطف على قوله [قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم] وقيل معناه وآتينا موسى الكتاب كقوله [ثم الله شهيد]

ومعناه والله شهيد وكقوله [ثم كان من الذين آمنوا] ومعناه وكان من الذين آمنوا
ويحتمل أن يكون صلة الكلام ويكون معناه ثم بعد ماذكرت لكم أخبرتكم أنا آتينا
موسى الكتاب ونحوه من الكلام قوله تعالى [وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه
واتقوا] هو أمر باتباع الكتاب على حسب ما تضمنه من فرض أو نفل أو إباحة
واعتقاد كل منه على مقتضاه ، والبركة ثبوت الخير ونموه وتبارك الله صفة ثبات لا أول
له ولا آخر هذا تعظيم لا يستحقه إلا الله تعالى وحده لا شريك له قوله تعالى [أن تقولوا
إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا] قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسدى
وابن جريج أراد بهما اليهود والنصارى وفى ذلك دليل على أن أهل الكتاب هم اليهود
والنصارى وأن المجوس ليسوا أهل كتاب لأنهم لو كانوا أهل كتاب لكانوا ثلاث
طوائف وقد أخبر الله تعالى أنهم طائفتان ، فإن قيل إنما حكى الله ذلك عن المشركين
قيل له هذا احتجاج عليهم بأنه أنزل الكتاب عليكم لئلا تقولوا إنما أنزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فقطع الله عذرهم بإنزال القرآن وأبطل أن يحتجوا بأن الكتاب إنما
أنزل على طائفتين من قبلنا ولم ينزل علينا ، قوله تعالى [هل ينظرون إلا أن تأتيهم
الملائكة أو يأتى ربك] قيل فى قوله تعالى [أو يأتى ربك] أو يأتى أمر ربك بالعذاب
ذكر ذلك عن الحسن وحذف كما حذف فى قوله [إن الذين يؤذون الله] ومعناه أولياء
الله وقيل أو يأتى ربك بجلائل آياته وقيل تأتيهم الملائكة لقبض أرواحهم أو يأتى ربك
أمر ربك يوم القيامة أو يأتى بعض آيات ربك طلوع الشمس من مغربها وروى ذلك
عن مجاهد وقتادة والسدى ، قوله تعالى [إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً] قال مجاهد
هم اليهود لأنهم كانوا يمالئون عبدة الأوثان على المسلمين وقال قتادة اليهود والنصارى
لأن بعض النصارى يكفر بعضاً وكذلك اليهود وقال أبو هريرة أهل الضلال من هذه
الأمة فهو تحذير من تفرق الكلمة ودعاء إلى الاجتماع والألفة على الدين وقال الحسن
هم جميع المشركين لأنهم كلهم بهذه الصفة وأما دينهم فقد قيل الذى أمرهم الله به وجعله
ديناً لهم وقيل الدين الذى هم عليه لإكفار بعضهم لبعض لجهالة فيه وشيع الفرق الذين
يمالىء بعضهم بعضاً على أمر واحد مع اختلافهم فى غيره وقيل أصله الظهور من قولهم
شاع الخبر إذا ظهر وقيل أصله الاتباع من قولك شايعه على المراد إذا اتبعه وقوله [إنى

وليس منهم فى شىء] المباعدة التامة من أن يجتمع معهم فى معنى من مذاهبهم الفاسدة وليس كذلك بعضهم على بعض لأنهم يجتمعون فى معنى من الباطل وإن افترقوا فى غيره فليس منهم فى شىء لأنه برىء من جميعه قوله تعالى [من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها] الحسنة اسم للأعلى فى الحسن لأن الهاء دخلت للمبالغة فتدخل الفروض والنوافل ولا يدخل المباح وإن كان حسناً لأن المباح لا يستحق عليه حمد ولا ثواب ولذلك رغب الله فى الحسنة وكانت طاعة وكذلك الإحسان يستحق عليه الحمد فأما الحسن فإنه يدخل فيه المباح لأن كل مباح حسن ولكنه لا ثواب فيه فإذا دخلت عليه الهاء صارت اسماً لأعلى الحسن وهى الطاعات قوله تعالى [فله عشر أمثالها] معناه فى النعيم واللذة ولم يرد به أمثالها فى عظم المنزلة وذلك لأن منزلة التعظيم لا يجوز أن يبلغها إلا بالطاعة وهذه المضاعفة إنما هى بفضل الله غير مستحق عليها كما قال تعالى [ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله] وغير جائز أن تساوى منزلة التفضيل منزلة الثواب فى التعظيم لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يبتدئهم بها فى الجنة من غير عمل ولجاز أن يساوى بين المنعم بأعظم النعم وبين من لم ينعم قوله تعالى [قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً] قوله [ديناً قيماً] يعنى مستقيماً ووصفه بأنه ملة إبراهيم والحنيف المخلص لعبادة الله تعالى يروى ذلك عن الحسن وقيل أصله الميل من قولهم رجل أحنف إذا كان مائل القدم بإقبال كل واحدة منهما على الأخرى خلقة لا من عارض فسمى المائل إلى الإسلام حنيفاً لأنه لا رجوع معه وقيل أصله الاستقامة وإنما جاء أحنف للمائل القدم على التفاؤل كما قيل اللديغ سليم وفى ذلك دليل على أن ما لم ينسخ من ملة إبراهيم عليه السلام فقد صارت شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم لإخباره بأن دينه ملة إبراهيم قوله تعالى [قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين] قال سعيد بن جبير وقتادة والضحاك والسدى نسكى ذبحى فى الحج والعمرة وقال الحسن نسكى دينى وقال غيرهم عبادتى إلا أن الأغلب عليه هو الذبح الذى يتقرب به إلى الله تعالى وقولهم فلان ناسك معناه عابد لله وقد روى عبد الله بن أبى رافع عن على قال كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهى الذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين إلى قوله من المسلمين وروى أبو سعيد

الخدري وعائشة أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه وقال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك والأول كان يقوله عند قبل أن ينزل [فسبح بحمد ربك حين تقوم] فلما نزل ذلك وأمر بالتسبيح عند القيام إلى الصلاة ترك الأول وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يجمع بينهما لأنهما قد روي جميعاً قوله تعالى [إن صلاتي] يجوز أن يريد بها صلاة العيد ونسكي الأضحية لأنها تسمى نسكا وكذلك كل ذبيحة على وجه القربة إلى الله تعالى فهي نسك قال الله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] وقال النبي ﷺ النسك شاة وقال رسول الله ﷺ في يوم النحر إن أول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة والذبح جميعاً نسكا ولما قرن النسك إلى الصلاة دل على أن المراد صلاة العيد والأضحية وهذا يدل على وجوب الأضحية لقوله تعالى [وبذلك أمرت] والأمر يقتضي الوجوب قوله تعالى [وأنا أول المسلمين] قال الحسن وقتادة أول المسلمين من هذه الأمة قوله عز وجل [ولا تكسب كل نفس إلا عليها] يحتج به في امتناع جواز تصرف أحد على غيره إلا ما قامت دلالته لإخبار الله تعالى أن أحكام أفعال كل نفس متعلقة بها دون غيرها فيحتج بعمومه في امتناع جواز تزويج البكر الكبيرة بغير إذنها وفي بطلان الحجر على امتناع جواز بيع أملاكه عليه وفي جواز تصرف البالغ العاقل على نفسه وإن كان سفيهاً لإخبار الله تعالى باكتساب كل نفس على نفسه وفي نظائر ذلك من المسائل ه وقوله تعالى [ولا تزر وازرة وزر أخرى] إخبار بأن الله تعالى لا يؤاخذ أحداً بذنب غيره وأنه لا يعذب الأبناء بذنب الآباء وقد احتجت عائشة في رد قول من تأول ما روى عن النبي ﷺ أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فقالت قال الله تعالى [ولا تزر وازرة وزر أخرى] وإنما مر النبي ﷺ بيهودي يبكى عليه فقال إنه ليعذب وهم يبكون عليه وقد بينا وجه ذلك في غير هذا الموضع وقيل أن أصله الوزر والملجأ من قوله [كلا لا وزر] ولكنه جرى في الأغلب على الإثم وشبه بمن التجأ إلى غير ملجأ ويقال وزر يزر ووزر يوزر ووزر يوزر فهو موزور وكله بمعنى الإثم والوزير بمعنى الملجأ لأن الملك يلجأ إليه في الأمور والله أعلم بالصواب .

(سورة الأعراف)

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فلا يكن في صدرك حرج منه] مخرجه مخرج النهي ومعناه نهي المخاطب عن التعرض للحرج وروي عن الحسن في الحرج أنه الضيق وذلك أصله ومعناه فلا يضيق صدرك خوفا أن لا تقوم بحقه فإنما عليك الإنذار به وقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي الحرج هنا الشك يعني لا تشك في لزوم الإنذار به وقيل معناه لا يضيق صدرك بتكذيبهم إياك كقوله تعالى [لعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً] قوله تعالى [اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم] هو أن يكون تصرفه مقصوراً على مراد أمره وهو نظير الائتمام وهو أن يأتم به في اتباع مراده وفي فعله غير خارج عن تدبيره فإن قيل هل يكون فاعل المباح متبعاً لأمر الله عز وجل قيل له قد يكون متبعاً إذا قصد به اتباع أمره في اعتقاد إباحته وإن لم يكن وقوع الفعل مراداً منه وأما فاعل الواجب فإنه قد يكون الاتباع في وجهين أحدهما اعتقاد وجوبه والثاني إيقاع فعله على الوجه المأمور به فلما ضارع المباح الواجب في الاعتقاد إذ كان على كل واحد منهما وجوب الاعتقاد بحكم الشيء على ترتيبه ونظامه في إباحة أو إيجاب جاز أن يشتمل قوله [اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم] على المباح والواجب وقوله [اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم] دليل على وجوب اتباع القرآن في كل حال وأنه غير جائز الاعتراض على حكمه بأخبار الآحاد لأن الأمر باتباعه قد ثبت بنص التنزيل وقبول خبر الواحد غير ثابت بنص التنزيل فغير جائز تركه لأن لزوم اتباع القرآن قد ثبت من طريق يوجب العلم وخبر الواحد يوجب العمل فلا يجوز تركه ولا الاعتراض به عليه وهذا يدل على صحة قول أصحابنا في أن قول من خالف القرآن في أخبار الآحاد غير مقبول وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال ما جاءكم مني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو عني وما خالف كتاب الله فليس عني فهذا عندنا فيما كان وروده من طريق الآحاد فأما ما ثبت من طريق التواتر فجائز تخصيص القرآن به وكذلك نسخه قوله [ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا] فما تيقنا أن النبي ﷺ قاله فإنه في إيجاب الحكم بمنزلة القرآن فجاز تخصيص بعضه ببعض وكذلك نسخه قوله تعالى [ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا

لآدم] روى عن الحسن خلقناكم ثم صورناكم يعني به آدم لأنه قال [ثم قلنا للملائكة] وإنما قال ذلك بعد خلق آدم وتصويره وذلك كقوله تعالى [وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور] أي ميثاق آبائكم ورفعنا فوقهم الطور ونحو قوله تعالى [فلم تقتلون أنبياء الله من قبل] والمخاطبون بذلك في زمان النبي ﷺ لم يقتلوا الأنبياء وقيل [ثم] راجع إلى صلة المخاطبة كأنه قال ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة وحكى عن الأخفش [ثم] ههنا بمعنى الواو وذكر الزجاج أن ذلك خطأ عند النحويين قال أبو بكر ونظيره قوله تعالى [ثم الله شهيد على ما تفعلون] ومعناه والله شهيد قوله تعالى [ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك] يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب بنفس وروده غير محتاج إلى قرينة في إيجاب لأنه علق الذم بتركه الأمر المطلق وقيل في قوله تعالى [أن لا تسجد] أن لا ههنا صلة مؤكدة وقيل إن معناه ما دعاك إلى أن لا تسجد وما أحوجك وقيل في السجود لآدم وجهان أحدهما التكرمة لأن الله قد امتن به على عباده وذكره بالنعمة فيه والثاني أنه كان قبلة لهم كالكعبة * قوله تعالى [فبما أغويتني] قيل فيه خيبتني كقول الشاعر :

ومن يغو لا يعدم من الغي لائما

يعني من يخب وحكى لنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال يقال غوى الرجل يغوى غياً إذا فسد عليه أمره أو فسد هو في نفسه ومنه قوله تعالى [وعصى آدم ربه فغوى] أي فسد عليه عيشه في الجنة قال ويقال غوى الفصيل إذا لم يرو من لبن أمه وقيل في أغويتني أي حكمت بغوايتي كقولك أضللتني أي حكمت بضلالتي وقيل أغويتني أي أهلكتني فهذه الوجوه الثلاث محتملة في إبليس وقوله تعالى [وعصى آدم ربه فغوى] ويحتمل فساد أمره في الجنة وهو يرجع إلى معنى الخيبة ولا يحتمل هلاك ولا الحكم بالغواية التي هي ضلال لأن أنبياء الله لا يجوز ذلك عليهم قوله تعالى [ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم] روى عن ابن عباس وإبراهيم وقتادة والحكم والسدي [من بين أيديهم ومن خلفهم] من قبل دنياهم وآخرتهم من جهة حسناتهم وسيئاتهم وقال مجاهد من حيث يبصرون ومن حيث لا يبصرون وقيل من كل جهة يمكن الاحتيال عليهم ولم يقل من فوقهم قال ابن عباس لأن رحمة الله تنزل عليهم من فوقهم ولم يقل من تحت أرجلهم لأن الإتيان منه ممتنع إذا أريد به

الحقيقة قوله تعالى [ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين] قرن قربهما الشجرة إلا أنه معلوم شرط الذكر فيه وتعمد الأكل مع العلم به لأنه لا يؤاخذ بالنسيان والخطأ فيما لم يقم عليه دليل قاطع ولم يكن أكلهما للشجرة معصية كبيرة بل كانت صغيرة من وجهين أحدهما أنهما نسيا الوعيد وظنا أنه نهي استحباب لا إيجاب ولهذا قال [فنسي ولم نجد له عزما] والثاني أنه أشير لهما إلى شجرة بعينها وظنا المراد العين وكان المراد الجنس كقوله ﷺ حين أخذ ذهبا وحريرا فقال هذان مهلكا أمتي وإنما أراد الجنس لا العين دون غيرها قوله تعالى [يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى] هذا خطاب عام لسائر المكلفين من الآدميين كما كان قوله تعالى [يا أيها الناس اتقوا ربكم] خطابا لمن كان في عصر النبي ﷺ ومن جاء بعده من المكلفين من أهل سائر الأعصار إلا أنا لمن كان غير موجود على شرط الوجود وبلوغ كمال العقل وقوله تعالى [قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم] وقوله تعالى [وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة] يدل على فرض ستر العورة لإخباره أنه أنزل علينا لباسا لنواري سوآتنا به وإنما قال [أنزلنا] لأن اللباس يكون من نبات الأرض أو من جلود الحيوان وأصوافها وقوام جميعها بالمطر النازل من السماء وقيل إنه وصفه بالإنزال لأن البركات تنسب إلى أنها تأتي من السماء كما قال تعالى [وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس] وقوله [وريشا] قيل إنه الأثاث من متاع البيت نحو الفرش والدثار وقيل الريش ما فيه الجمال ومنه ريش الطائر وقوله [ولباس التقوى] قيل فيه إنه العمل الصالح عن ابن عباس وسماه لباسا لأنه يقي العقاب كما يقي اللباس من الثياب الحر والبرد وقال قتادة والسدي هو الإيمان وقال الحسن هو الحياء الذي يكسبهم التقوى وقال بعض أهل العلم هو لباس الصوف والخشن من التي تلبس للتواضع والنسك في العبادة وقد اتفقت الأمة على معنى ما دلت عليه الآية من لزوم فرض ستر العورة ووردت به الآثار عن النبي ﷺ منها حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول الله عوراتنا ما نأتي منها وما نذر قال احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك قلت يا رسول الله فإذا كان أحدنا خاليا قال فإن الله أحق أن يستحيا منه وروى أبو سعيد الخدري عنه عليه السلام أنه قال لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة وقد روى

عنه ﷺ أنه قال ملعون من نظر إلى سوأة أخيه قال الله تعالى [قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم - وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن] يعني عن العورات إذ لا خلاف في جواز النظر إلى غير العورة قال الله تعالى [يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة] قيل في الفتنة أنها المحنة بالدعاء إلى المعصية من جهة الشهوة أو الشبهة والخطاب توجه إلى الإنسان بالنهي عن فتنة الشيطان وإنما معناه التحذير من فتنة الشيطان وإلزام التحرز منه وقوله تعالى [كما أخرج أبويكم من الجنة] فأضاف إخراجهما من الجنة إلى الشيطان فإنه أغواهما حتى فعلا ما استحقا به الإخراج منها كقوله تعالى حاكياً عن فرعون [يذبح أبناءهم] وإنما أمر به ولم يتوله بنفسه وعلى هذا المعنى أضاف نزع لباسهما إليه بقوله [ينزع عنهما لباسهما] وهذا يحتج به فيمن حلف لا يخيط قميصه أو لا يضرب عبده وهو ممن لا يتولى الضرب بنفسه أنه إن أمر به غيره ففعله حنث وكذلك إذا حلف لا يبني داره فأمر غيره فبناها . وقيل في اللباس الذي كان عليهما أنه كان ثياب من ثياب الجنة وقال ابن عباس كان لباسهما الظفر وقال وهب بن منبه كان لباسهما نوراً . قوله تعالى [وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد] روي عن مجاهد والسدي توجهوا إلى قبلة كل مسجد في الصلاة على استقامة وقال الربيع بن أنس توجهوا بالإخلاص لله تعالى لا لوثن ولا غيره قال أبو بكر قد حوى ذلك معنيين أحدهما التوجه إلى القبلة المأمور بها على استقامة غير عادل عنها والثاني فعل الصلاة في المسجد وذلك يدل على وجوب فعل المكتوبات في جماعة لأن المساجد مبنية للجماعة وقد روي عن رسول الله ﷺ أخبار في وعيد تارك الصلاة في جماعة وأخبار أخر في الترغيب فيها فمما روي مما يقتضي النهي عن تركها قوله ﷺ من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له وقوله لابن أم مكتوم حين قال له إن منزلي شاسع فقال هل تسمع النداء فقال نعم فقال لا أجد لك عذراً وقوله لقد هممت أن آمر رجلا يصلي بالناس ثم آمر بحطب فيحرق على المتخلفين عن الجماعة بيوتهم في أخبار نحوها ومما روي من الترغيب أن صلاة الجماعة تفضل عن صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة وأن الملائكة ليصلون على الذين يصلون في الصف المقدم وقوله بشر المشائين في ظلام الليل إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة وكان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول هو عندي فرض على الكفاية كغسل الموتى ودفنهم والصلاة عليهم متى

قام بها بعضهم سقط عن الباقين قوله تعالى [يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد] قال أبو بكر هذه الآية تدل على فرض ستر العورة فى الصلاة وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد هى فرض فى الصلاة إن تركه مع الإمكان فسدت صلاته وهو قول الشافعى وقال مالك والليث الصلاة مجزية مع كشف العورة ويوجبان الإعادة فى الوقت والإعادة فى الوقت عندهما استحباب ودلالة هذه الآية على فرض ستر العورة فى الصلاة من وجوه أحدها أنه لما قال [خذوا زينتكم عند كل مسجد] فعلق الأمر بالمسجد علمنا أن المراد الستر للصلاة لولا ذلك لم يكن لذكر المسجد فائدة فصار تقديرها خذوا زينتكم فى الصلاة ولو كان المراد سترها عن الناس لما خص المسجد بالذكر إذ كان الناس فى الأسواق أكثر منهم فى المساجد فأفاد بذكر المسجد وجوبه فى الصلاة إذ كانت المساجد مخصوصة بالصلاة وأيضاً لما أوجبه فى المسجد وجب بظاهر الآية فرض الستر فى الصلاة إذا فعلها فى المسجد وإذا وجب فى الصلاة المفعولة فى المسجد وجب فى غيرها من الصلوات حيث فعلت لأن أحداً لم يفرق بينهما وأيضاً فإن المسجد يجوز أن يكون عبارة عن السجود نفسه كما قال الله تعالى [وأن المساجد لله] والمراد السجود وإذا كان كذلك اقتضت الآية لزوم الستر عند السجود وإذا لزم ذلك فى السجود لزم فى سائر أفعال الصلاة إذ لم يفرق أحد بينهما روى عن ابن عباس وإبراهيم ومجاهد وطاوس والزهرى أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة فأنزل الله تعالى [خذوا زينتكم عند كل مسجد] قال أبو بكر وقيل إنهم إنما كانوا يطوفون بالبيت عراة لأن الثياب قد دنستها المعاصى فى زعمهم فيتجردون منها وقيل إنهم كانوا يفعلون ذلك تفاؤلا بالتعرى من الذنوب وقال بعض من يحتج لمالك بن أنس أن هؤلاء السلف لما ذكروا سبب نزول الآية وهو طواف العريان وجب أن يكون حكمها مقصوراً عليه وليس هذا عندنا كذلك لأن نزول الآية عندنا على سبب لا يوجب الاقتصار بحكمها عليه لأن الحكم عندنا لعموم اللفظ لا للسبب وعلى أنه لو كان كما ذكر لا يمنع ذلك وجوبه فى الصلاة لأنه إذا وجب الستر فى الطواف فهو فى الصلاة أوجب إذ لم يفرق أحد بينهما فإن قال قائل فينبغى أن لا يمنع ترك الستر صحة الصلاة كما لم يمنع صحة الطواف الذى فيه نزلت الآية وإن وقع ناقصاً قيل له ظاهره يقتضى بطلان

الجميع عند عدم الستر ولكن الدلالة قد قامت على جواز الطواف مع النهى كما لا يجوز الإحرام مع الستر وإن كان منهياً عنه ولم تقم الدلالة على جواز الصلاة عرياناً ولأن ترك بعض فروض الصلاة يفسدها مثل الطهارة واستقبال القبلة وترك بعض فروض الإحرام لا يفسده لأنه لو ترك الإحرام في الوقت ثم أحرم صح إحرامه وكذلك لو أحرم وهو يجامع لامرأته وقع إحرامه فصار الإحرام آكد في بقائه من الصلاة والطواف من موجبات الإحرام فوجب أن لا يفسده ترك الستر ولا يمنع وقوعه ويدل على أن حكم الآية غير مقصور على الطواف وأن المراد بها الصلاة قوله تعالى [خذوا زينتكم عند كل مسجد] والطواف مخصوص بمسجد واحد ولا يفعل في غيره فدل على أن مراده الصلاة التي تصح في كل مسجد ويدل عليه من جهة السنة حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال لا يصل أحدكم في ثوب واحد ليس على فرجه منه شيء وروى محمد بن سيرين عن صفية بنت الحارث عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار فنفى قبولها لمن بلغت الحيض فصلاتها مكشوفة الرأس كما نفى قبولها مع عدم الطهارة بقوله ﷺ لا يقبل الله صلاة بغير طهور فثبت بذلك أن ستر العورة من فروضها وأيضاً قد اتفق الجميع على أنه مأمور بستر العورة في الصلاة والمخالف يأمره مخالفنا بإعادتها في الوقت فإذا كان مأموراً بالستر ومنهياً عن تركه وجب أن يكون من فروض الصلاة من وجهين أحدهما أن هذا الحكم مأخوذ عن الآية وأن الآية قد أريد بها الستر في الصلاة والثاني أن النهى يقتضي فساد الفعل إلا أن تقوم الدلالة على الجواز فإن قال قائل لو كان الستر من فروض الصلاة لما جازت الصلاة مع عدمه عند الضرورة إلا ببدل يقوم مقامه مثل الطهارة فلما جازت صلاة العريان إذا لم يجد ثوباً من غير بدل عن الستر دل على أنه ليس من فرضه قيل له هذا سؤال ساقط لاتفاق الجميع على جواز صلاة الأمي والأخرس مع عدم القراءة من غير بدل عنها ولم يخرجها ذلك من أن يكون فرضاً وزعم بعض من يحتج لمالك أنه لو كان الثوب من عمل الصلاة ومن فرضها لوجب على الإنسان أن ينوي بلبس الثوب أنه للصلاة كما ينوي بالافتتاح أنه لتلك الصلاة وهذا كلام واه جداً فاسد العبارة مع ضعف المعنى وذلك لأن الثوب لا يكون من عمل الصلاة ولا من فروضها ولكن ستر العورة من شروطها التي

لا تصح إلا به كالطهارة كما أن استقبال القبلة من شروطها ولا يحتاج الاستقبال إلى نية والطهارة من شروطها ولا تحتاج عندنا إلى نية والقيام في حال الافتتاح من فروضها لمن قدر عليه ولا يحتاج إلى نية والقيام والقراءة والركوع والسجود بعد الافتتاح من فروضها ولا يحتاج لشيء من ذلك إلى نية فإن قيل لأن نية الصلاة قد أغنت عن تجديد النية لهذه الأفعال قيل له وكذلك نية الصلاة قد أغنت عن تجديد نية للستر وقوله تعالى [خذوا زينتكم عند كل مسجد] يدل على أنه مندوب في حضور المسجد إلى أخذ ثوب نظيف مما يتزين به وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال ندب إلى ذلك في الجمع والأعياد كما أمر بالاغتسال للعيدين والجمعة وأن يمس من طيب أهله وقوله تعالى [وكلوا واشربوا ولا تسرفوا] الآية ظاهره يوجب الأكل والشرب من غير إسراف وقد أريد به الإباحة في بعض الأحوال والإيجاب في بعضها فالحال التي يجب فيها الأكل والشرب هي الحال التي يخاف أن يلحقه ضرر بكون ترك الأكل والشرب يتلف نفسه أو بعض أعضائه أو يضعفه عن أداء الواجبات فواجب عليه في هذه الحال أن يأكل ما يزول معه خوف الضرر والحال التي هما مباحان فيها هي الحال التي لا يخاف ضرراً فيها بتركهما وظاهره يقتضي جواز أكل سائر المأكولات وشرب سائر الأشربة مما لا يحظره دليل بعد أن لا يكون مسرفاً فيما يأتيه من ذلك لأنه أطلق الأكل والشرب على شريطة أن لا يكون مسرفاً فيهما والإسراف هو مجاوزة حد الاستواء فتارة يكون بمجاوزة الحلال إلى الحرام وتارة يكون بمجاوزة الحد في الإنفاق فيكون ممن قال الله تعالى [إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين] والإسراف وضده من الإقتار مذمومان والاستواء هو التوسط ولذلك قيل دين الله بين المقصور والغالي قال الله تعالى [والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً] وقال لنبيه ﷺ [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً] وقد يكون الإسراف في الأكل أن يأكل فوق الشبع حتى يؤديه إلى الضرر فذلك محرم أيضاً قوله تعالى [قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق] روي عن الحسن وقتادة أن العرب كانت تحرم السوائب والبحائر فأنزل الله تعالى ذلك وقال السدي وكانوا يحرمون في الإحرام أكل السمن والأدهان فأنزل الله تعالى هذه الآية رداً لقولهم وفيه تأكيد لما تقدم إباحته في قوله [خذوا زينتكم عند كل مسجد] الآية

[والطيبات من الرزق] قيل فيه وجهان أحدهما ما استطابه الإنسان واستلذه من المأكول والمشروب وهو يقتضي إباحة سائر المأكول والمشروب إلا ما قامت دلالة تحريمه والثاني الحلال من الرزق قوله تعالى [قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة] يعني أن الله تعالى أباحها وهي خالصة يوم القيامة لهم من شوائب التنغيص والتكدير وقيل هي خالصة لهم دون المشركين وقوله تعالى [قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق] قال مجاهد الفواحش الزنا وهو الذي بطن والتعري في الطواف وهو الذي ظهر وقيل القبائح كلها فواحش أجمل ذكرها بدياً ثم فصل وجوهها فذكر أن منها الإثم والبغي والإشراك بالله والبغي هو طلب الترأس على الناس بالقهر والاستطالة عليهم بغير حق وقوله [والإثم] مع وصفه الخمر والميسر بأن فيهما إثم وقوله تعالى [يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] يقتضي تحريم الخمر والميسر أيضاً قوله تعالى [أدعوا ربكم تضرعا وخفية] فيه الأمر بالإخفاء للدعاء قال الحسن في هذه الآية علمكم كيف تدعون ربكم وقال لعبد صالح رضي دعاءه [إذ نادى ربه نداء خفياً] وروى مبارك عن الحسن قال كانوا يجتهدون في الدعاء ولا يسمع إلا همساً وروى أبو موسى الأشعري قال كنا عند النبي ﷺ فسمعهم يرفعون أصواتهم فقال يا أيها الناس إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً وروى سعد بن مالك أن النبي ﷺ قال خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وروى بكر بن خنيس عن ضرار عن أنس قال رسول الله ﷺ عمل البر كله نصف العبادة والدعاء نصف العبادة وروى سالم عن أبيه عن عمر قال كان رسول الله ﷺ إذا رفع يديه في الدعاء لا يردهما حتى يمسح بهما وجهه قال أبو بكر في هذه الآية وما ذكرنا من الآثار دليل على أن إخفاء الدعاء أفضل من إظهاره لأن الخفية هي السر روى ذلك عن ابن عباس والحسن وفي ذلك دليل على أن إخفاء آمين بعد قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة أفضل من إظهاره لأنه دعاء والدليل عليه ما روى في تأويل قوله تعالى [قد أجيبت دعوتكما] قال كان موسى يدعو وهارون يؤمن فسماهما الله داعيين وقال بعض أهل العلم إنما كان إخفاء الدعاء أفضل لأنه لا يشوبه رياء وأما التضرع فإنه قد قيل أنه الميل في الجهات يقال ضرع الرجل يضرع ضرعا إذا مال بأصبعيه يميناً وشمالا خوفاً وذلا قال ومنــــه ضرع الشاة لأن اللبن يميل إليه

والمضارعة المشابهة لأنها تميل إلى شبه نحو المقاربة وقد روى عن النبي ﷺ أنه كان يدعو ويشير بالسبابة وقال ابن عباس لقد رؤى النبي ﷺ عشية عرفة رافعاً يديه يدعو حتى أنه ليرى ما تحت إبطيه وقال أنس رأيت رسول الله ﷺ استسقى فمد يديه حتى رأيت بياض إبطيه وفيما روى عن النبي ﷺ من رفع اليدين في الدعاء والإشارة بالسبابة دليل على صحة تأويل من تأول التضرع على تحويل الإصبع يميناً وشمالا قوله تعالى [وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة] قال أبو بكر إنما قال تعالى [فتم ميقات ربه أربعين ليلة] لأنه لما قال [ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر] جاز أن يسبق إلى وهم بعض السامعين أنه كان عشرين ليلة ثم أتمها بعشر فصار ثلاثين ليلة فأزال هذا التوهم والتجوز وأخبر أنه أتم الثلاثين بعشر غيرها زيادة عليها قوله تعالى [قال رب أرني أنظر إليك] قيل إنه سأل الرؤية على جهة استخراج الجواب لقومه لما قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ويدل عليه قوله تعالى [أتهلكنا بما فعل السفهاء منا] وقيل أنه سأله الرؤية التي هي علم الضرورة فبين الله تعالى له أن ذلك لا يكون في الدنيا * فإن قيل فلم جاز أن يسئل الرؤية وهي غير جائزة على الله تعالى وهل يجوز على هذا أن يسئله ما لا يجوز على الله تعالى من الظلم * قيل له لأنه لا شبهة في فعله الظلم أنه صفة نقص وذم فلا يجوز سؤال مثله وكذلك ما فيه شبهة ولا يظهر حكمه إلا بالدلالة وهذا إن كان سأل الرؤية من غير تشبيه على ما روى عن الحسن والربيع بن أنس والسدى وإن كان إنما سأل الرؤية التي هي علم الضرورة أو استخراج الجواب لقومه فهذا السؤال ساقط وقيل إن توبة موسى إنما كانت من التقدم بالمسألة قبل الإذن فيها ويحتمل أن يكون ذكر التوبة على وجه التسبيح على ما جرت عادة المسلمين بمثله عند ظهور دلائل الآيات الداعية إلى التعظيم * قوله تعالى [فلما تجلى ربه للجبل] فإن التجلي على وجهين ظهور بالرؤية أو الدلالة والرؤية مستحيلة في الله تعالى فهو ظهور آياته التي أحدثها لحاضرى الجبل وقيل إنه أبرز من ملكوته للجبل ما يدكدك به لأن في حكمه تعالى أن الدنيا لا تقوم لما يبرز من الملكوت الذي في السماء كما روى أنه أبرز قدر الخنصر من العرش * وقوله تعالى [وأمر قومك يأخذوا بأحسنها] قيل بأحسن ما كتب فيه وهو الفرائض والنوافل دون المباح الذي لا حمد فيه ولا ثواب وكذلك قوله [فبشر عبادى

الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه] وقال بعض أهل العلم أحسنها الناسخ دون المنسوخ المنهى عنه وقد قيل إن هذا لا يجوز لأن فعل المنسوخ المنهى عنه قبيح فلا يقال الحسن أحسن من القبيح ٭ قوله تعالى [سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض] قيل معناه عن آياتي من العز والكرامة بالدلالة التي تكسب الرفعة في الدنيا والآخرة ويحتمل صرفهم عن الاعتراض على آياتي بالإبطال أو بالمنع من الإظهار للناس ولا يجوز أن يكون معناه سأصرف عن الإيمان بآياتي لأنه لا يجوز أن يأمر بالإيمان ثم يمنع منه إذ كان ذلك سفهاً وعبثاً ٭ قوله تعالى [أعجلتم أمر ربكم] قد قيل إن العجلة التقدم بالشيء قبل وقته وسرعة عمله في أول أوقاته ولذلك صارت العجلة مذمومة وقد يكون تعجيل الشيء في وقته كما روى أن النبي ﷺ كان يعجل الظهر في الشتاء ويبرد بها في الصيف ٭ وقوله تعالى [وأخذ برأس أخيه يجره إليه] كان على وجه المعاتبة لا على وجه الإهانة ولأن مثل هذه الأفعال تختلف أحكامها بالعادة فلم تكن العادة حينئذ فعله على وجه الإهانة وقيل إنه بمنزلة قبض الرجل منا عند غضبه على لحيته وعضه على شفته وإبهامه قوله تعالى [فخلف من بعدهم خلف] قيل إن الأغلب في خلف بتسكين اللام أنه الذم وقال لبيد :

وبقيت في خلف كجلد الأجرب

وقد جاء بالتسكين في المدح أيضاً قال حسان :

لنا القدم العليا إليك وخلفنا لأولنا في طاعة الله تابع

قوله تعالى [يأخذون عرض هذا الأدنى] قيل إن العرض ما يقل لبثه يقال عرض هذا الأمر فهو عارض خلاف اللازم قال تعالى [هذا عارض ممطرنا] يعني السحاب لقلة لبثه وروى في قوله [عرض هذا الأدنى] أن معناه الرشوة على الحكم قوله تعالى [وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه] قال مجاهد وقتادة والسدى أهل إصرار على الذنوب وقال الحسن معناه أنه لا يشبعهم شيء قوله تعالى [وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم] قيل إنه أخرج الذرية قرناً بعد قرن وأشهدهم على أنفسهم بما جعل في عقولهم وفطرهم من المنازعة لكي تقتضي الإقرار بالربوبية حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم ألست بربكم قالوا بلى وقيل إنه قال لهم ألست بربكم على لسان بعض

أثبياته قوله تعالى [ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس] هذه لام العاقبة كقوله تعالى [فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً] ولم يكن غرضهم ذلك فى التقاطه ولكنه لما كان ذلك عاقبة أمره أطلق ذلك فيهم ومنه قول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال أيضاً :

وأم سماك فلا تجزعى فللموت ماغذت الوالده

قوله تعالى [أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء] فيه حث على النظر والاستدلال والتفكر فى خلق الله وصنعه وتدبيره وأنه يدل عليه وعلى حكمته وجوده وعدله وأخبر أن فى جميع ماخلقه دليلا عليه وداع إليه وحذرهم التفريط بترك النظر إلى وقت حلول الموت وفوات ماكان يمكنه الاستدلال به على معرفة الله تعالى وتوحيده وذلك قوله تعالى [وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون] قوله تعالى [يسئلونك عن الساعة أيان مرسيها] الآية قوله [أيان مرسيها] قال قتادة والسدى قيامها وأيان بمعنى متى وهو سؤال عن الزمان على وجه الظرف للفعل فلم يخبرهم الله تعالى عن وقتها ليكون العباد على حذر منه فيكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية . والمرسى مستقر الشىء الثقيل ومنه الجبال الراسيات يعنى الثابتات ورسيت السفينة إذا ثبتت فى مستقرها وأرساها غيرها أثبتها قال ابن عباس كان السائلون عن الساعة قوم من اليهود وقال الحسن وقتادة سألت عنها قريش قوله تعالى [لا تأتيكم إلا بغتة] قال قتادة غفلة وذلك أشدها . وقوله تعالى [ثقلت فى السموات والأرض] قال السدى وغيره ثقل علمها على أهل السموات والأرض فلم يطيقوه إدراكا له وقال الحسن عظم وصفها على أهل السموات والأرض من انتثار النجوم وتكوير الشمس وتسيير الجبال وقال قتادة ثقلت على السموات فلا تطيقها لعظمها . وقوله تعالى [يسئلونك كأنك حفى عنها] قال مجاهد والضحاك ومعمر كأنك عالم بها وعن ابن عباس والحسن وقتادة والسدى يسئلونك عنها كأنك حفى بهم على التقديم والتأخير أى كأنك لطيف ببرك إياهم من قوله [إنه كان بى حفياً] ويقال إن أصل الحفا الإلحاح فى الأمر يقال أحفى فلان فلانا إذا ألح فى الطلب منه وأحفى

السؤال إذا ألح فيه ومنه أحفى الشارب إذا استأصله واستقصى فى أخذه ومنه الحفا وهو أن يتسحج قدمه لإلحاح المشي بغير نعل والحفي اللطيف ببرك لإلحاحه بالبر لك وحفى عنها بمعنى عالم بها لإلحاحه بطلب علمها ء وفى هذه الآية دليل على بطلان قول من يدعى العلم ببقاء مدة الدنيا ويستدل بما روى أن الدنيا سبعة آلاف سنة وأن الباقى منها من وقت مبعث النبي ﷺ خمس مائة سنة لأنه لو كان كذلك لكان وقت قيام الساعة معلوماً وقد أخبر الله تعالى أن علمها عنده وأنه لا يجليها لوقتها إلا هو وأنها تأتى بغتة لم يتقدم لهم علم بها قبل كونها لأن ذلك معنى البغتة وقد روى عن النبي ﷺ أخبار فى بقاء مدة الدنيا وليس فيها تحديد الوقت مثل قوله بعثت والساعة كهاتين وأشار بالسبابة والوسطى ونحو قوله فيما رواه شعبة وغيره عن علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ خطبة بعد العصر إلى مغيب الشمس قال إنه لم يبق من الدنيا فيما مضى إلا كما بقي من هذه الشمس إلى أن تغيب وما روى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال أجلكم فى أجل من مضى قبلكم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس ونحوها من الأخبار ليس فيها تحديد وقت قيام الساعة وإنما فيه تقريب الوقت وقد روى فى تأويل قوله تعالى [فقد جاء أشراطها] أن مبعث النبي ﷺ من أشراطها وقال الله تعالى [قل إنما علمها عند ربي] ثم قال [قل إنما علمها عند الله] فإنه قيل أنه أراد بالأول علم وقتها وبالآخر علم كنهها ء قوله تعالى [هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها] قيل فيه جعل من كل نفس زوجها كأنه قال جعل من النفس زوجها ويريد به الجنس وأضمر ذلك وقيل من آدم وحواء ء قوله تعالى [لئن آتيتنا صالحاً] قال الحسن غلاماً سوياً وقال ابن عباس بشراً سوياً لأنهما يشفقان أن يكون بهيمة ء وقوله تعالى [فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما] قال الحسن وقتادة الضمير فى جعلا عائد إلى النفس وزوجه من ولد آدم لا إلى آدم وحواء وقال غيرهما راجع إلى الولد الصالح بمعنى أنه كان معافى فى بدنه وذلك صلاح فى خلقه لا فى دينه ورد الضمير إلى اثنين لأن حواء كانت تلد فى بطن واحد ذكراً وأنثى ء قوله تعالى [إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم] عنى بالدعاء الأول تسميتهم الأصنام آلهة والدعاء الثانى طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم وذلك مأيوس منهم وقوله [عباد أمثالكم] قيل إنما سماها عباداً لأنها

مملوكة لله تعالى وقيل لأنهم توهموا أنها تضر وتنفع فأخبر أنه ليس يخرج بذلك عن حكم العباد المخلوقين وقال الحسن إن الذين يدعون هذه الأوثان مخلوقة أمثالكم قوله تعالى [ألهم أرجل يمشون بها] تقريع لهم على عبادتهم من هذه صفته إذ لا شبهة على أحد في الناس أن من اتبع من هذه صفته فهو ألوم ممن عبد من له جارحة يمكن أن ينفع بها أو يضر وقيل إنه قدرهم أنهم أفضل منها لأن لهم جوارح يتصرفون بها والأصنام لا تصرف لها فكيف يعبدون من هم أفضل منه والعجب من أنفتهم من اتباع النبي ﷺ مع ما أيده الله به من الآيات المعجزة والدلائل الباهرة لأنه بشر مثلهم ولم يأنفوا من عبادة حجر لا قدرة له ولا تصرف وهم أفضل منه في القدرة على النفع والضر والحياة والعلم * قوله تعالى [خذ العفو وأمر بالعرف] روى هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير في قوله عز وجل [خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين] قال والله ما أنزل الله هذه الآية إلا في أخلاق الناس وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال أثقل شيء في ميزان المؤمن يوم القيامة الخلق الحسن وروى عطاء عن ابن عمر أنه قال سئل رجل النبي ﷺ أي المؤمنين أفضل قال أحسنهم خلقاً * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى وسعيد بن محمد الأعرابي قالا حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان الثوري عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق وروي عن الحسن ومجاهد قال أمر النبي ﷺ بأن يقبل العفو من أخلاق الناس والعفو هو التسهيل والتيسير فالمعنى استعمال العفو وقبول ما سهل من أخلاق الناس وترك الاستقصاء عليهم في المعاملات وقبول العذر ونحوه * وروى ابن عباس في قوله تعالى [خذ العفو] قال العفو من الأموال قبل أن ينزل فرض الزكاة وكذلك روي عن الضحاك والسدي وقيل إن أصل العفو الترك ومنه قوله تعالى [فمن عفي له من أخيه شيء] يعني ترك له والعفو عن الذنب ترك العقوبة عليه وقوله تعالى [وأمر بالعرف] قال قتادة وعروة العرف المعروف وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا سهل ابن بكار قال حدثنا عبد السلام بن الخليل عن عبيد الهجيمي قال قال أبو جري جابر ابن سليم ركبت قعودي ثم انطلقت إلى مكة فطلبته فأنخت قعودي بباب المسجد فإذا هو

جالس عليه برد من صوف فيه طرائق حمر فقلت السلام عليك يا رسول الله وقال وعليك السلام قلت إنا معشر أهل البادية قوم فينا الجفاء فعلمني كلمات ينفعني الله بها قال أدن ثلاثاً فدنوت فقال أعد علي فأعدت قال اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيئاً وأن تلقى أخاك بوجه منبسط وأن تفرغ من فضل دلوك في إناء المستسقي وإن امرؤ سبك بما يعلم منك فلا تسبه بما تعلم منه فإن الله جاعل لك أجراً وعليه وزراً ولا تسبن شيئاً مما خولك الله تعالى قال أبو جرى فو الذي ذهب بنفسه ما سببت بعده شيئاً لا شاة ولا بعيراً . والمعروف هو ما حسن في العقل فعله ولم يكن منكراً عند ذوي العقول الصحيحة . قوله تعالى [وأعرض عن الجاهلين] أمر بترك مقابلة الجهالة والسفهاء على سفههم وصيانة النفس عنهم وهذا والله أعلم يشبه أن يكون قبل الأمر بالقتال لأن الفرض كان حينئذ على الرسول إبلاغهم وإقامة الحجة عليهم وهو مثل قوله [فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا] وأما بعد الأمر بالقتال فقد تقرر أمر المبطلين والمفسدين على وجوه معلومة من إنكار فعلهم تارة بالسيف وتارة بالسوط وتارة بالإهانة والحبس . قوله تعالى [وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم] قيل في نزغ الشيطان أنه الإغواء بالوسوسة وأكثر ما يكون عند الغضب وقيل إن أصله الإزعاج بالحركة إلى الشر ويقال هذه نزغة من الشيطان للخصلة الداعية إليه فلما علم الله تعالى نزغ الشيطان إيانا إلى الشر علمنا كيف الخلاص من كيده وشره بالفزع إليه والاستعاذة به من نزغ الشيطان وكيده وبين بالآية التي بعدها أنه متى لجأ العبد إلى الله واستعاذ من نزغ الشيطان حرسه منه وقوى بصيرته بقوله [إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون] قال ابن عباس الطيف هو النزغ وقال غيره الوسوسة وهما متقاربان وذلك يقتضي أنه متى استعاذ بالله من شر الشيطان أعاذه منه وازداد بصيرة في رد وسواسه والتباعد عما دعاه إليه ورآه إليه ورآه في أخس منزلة وأقبح صورة لما يعلم من سوء عاقبته إن وافقه وهون عنده دواعي شهوته . قوله تعالى [وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون] قال الحسن وقتادة والسدي إخوان الشياطين في الضلال يمدهم الشيطان وقال مجاهد إخوان المشركين من الشيطان وسماهم إخواناً لاجتماعهم على الضلالة كالأخوة من النسب في التعاطف به وحنين بعضهم إلى

بعض لأجله كما سمى المؤمنين إخواناً بقوله تعالى [إنما المؤمنون أخوة] لتعاطفهم وتواصلهم بالدين فأخبر عن حال من استعاذ بالله من نزغ الشيطان ووساوسه فى بصيرته ومعرفته بقبيح مايدعوه إليه وتباعد منه ومن دواعي شهواته برجوعه إلى الله وإلى ذكره وهذه الاستعاذة تجوز أن تكون بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وجائز أن تكون بالفكر فى نعم الله تعالى عليه وفى أوامره ونواهيه وما يؤول به إليه الحال من دوام النعيم فيهون عنده دواعي هواه وحوادث شهواته ونزغات الشيطان بها ثم أخبر تعالى عن حال من أعرض عن ذكر الله والاستعاذة به فقال [وإخوانهم يمدونهم فى الغي ثم لا يقصرون] فكلما تباعدوا عن الذكر مضوا مع وساوس الشيطان وغيه غير مقصرين عنه وهو نظير قوله تعالى [ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً] وقوله تعالى [ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء] وبالله التوفيق .

باب القراءة خلف الإمام

قال الله تعالى [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون] قال أبو بكر روى عن ابن عباس أنه قال إن نبي الله ﷺ قرأ فى الصلاة وقرأ معه أصحابه فخلطوا عليه فنزل [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] وروى ثابت بن عجلان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] قال المؤمن فى سعة من الاستماع إليه إلا فى صلاة مفروضة أو يوم جمعة أو فطر أو أضحى وروى المهاجر أبو مخلد عن أبي العالية قال كان نبي الله ﷺ إذا صلى قرأ أصحابه أجمعون خلفه حتى نزلت [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] فسكت القوم وقرأ رسول الله ﷺ وروى الشعبي وعطاء قالا فى الصلاة وروى إبراهيم بن أبي حرة عن مجاهد مثله وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد أن النبي ﷺ سمع قراءة فتى من الأنصار وهو فى الصلاة يقرأ فنزلت هذه الآية وروى عن سعيد بن المسيب أنه قرأ فى الصلاة وروى عن مجاهد أنه فى الصلاة والخطبة والخطبة لا معنى لها فى هذا الموضع لأن موضع القرآن فى الخطبة كغيره فى وجوب الاستماع والإنصات وروى عن أبي هريرة أنهم كانوا يتكلمون فى الصلاة حتى نزلت هذه الآية وهذا أيضاً تأويل بعيد لا يلائم معنى الآية لأن الذى فى الآية إنما هو أمر بالاستماع والإنصات لقراءة غيره ولا يستحيل أن يكون مأموراً بالاستماع

والإنصات لقراءة نفسه إلا أن يكون معنى الحديث إنهم كانوا يتكلمون خلف النبي ﷺ في الصلاة فنزلت الآية فإن كان كذلك فهو في معنى تأويل الآخرين له على ترك القراءة خلف الإمام فقد حصل من اتفاق الجميع أنه قد أريد ترك القراءة خلف الإمام والاستماع والإنصات لقراءته ولو لم يثبت عن السلف اتفاقهم على نزولها في وجوب ترك القراءة خلف الإمام لكانت الآية كافية في ظهور معناها وعموم لفظها ووضوح دلالتها على وجوب الاستماع والإنصات لقراءة الإمام وذلك لأن قوله تعالى [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] يقتضي وجوب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن في الصلاة وغيرها فإن قامت دلالة على جواز ترك الاستماع والإنصات في غيرها لم يبطل حكم دلالته في إيجابه ذلك فيها وكما دلت الآية على النهي عن القراءة خلف الإمام فيما يجهر به فهي دلالة على النهي فيما يخفي لأنه أوجب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن ولم يشترط فيه حال الجهر من الإخفاء فإذا جهر فعلينا الاستماع والإنصات وإذا أخفى فعلينا الإنصات بحكم اللفظ لعلمنا به قارىء للقرآن وقد اختلف الفقهاء في القراءة خلف الإمام فقال أصحابنا وابن سيرين وابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح لا يقرأ فيما جهر وقال الشافعي يقرأ فيما جهر وفيما أسر وقال مالك يقرأ فيما أسر ولا يقرأ فيما جهر وقال الشافعي يقرأ فيما جهر وفيما أسر في رواية المزني وفي البويطي أنه يقرأ فيما أسر بأم القرآن وسورة في الأوليين وأم القرآن في الأخريين وفيما جهر فيه الإمام لا يقرأ من خلفه إلا بأم القرآن قال البويطي وكذلك يقول الليث والأوزاعي ه قال أبو بكر قد بينا دلالة الآية على وجوب الإنصات عند قراءة الإمام في حال الجهر والإخفاء وقال أهل اللغة الإنصات الإمساك عن الكلام والسكوت لاستماع القراءة ولا يكون القارىء منصتاً ولا ساكتاً بحال وذلك لأن السكوت ضد الكلام وهو تسكين الآلة عن التحريك بالكلام الذي هو حروف مقطعة منظومة ضرباً من النظام فهما يتضادان على المتكلم بآلة اللسان وتحريك الشفة ألا ترى أنه لا يقال ساكت متكلم كما لا يقال ساكن متحرك فمن سكت فهو غير متكلم ومن تكلم فهو غير ساكت فإن قال قائل قد يسمى مخفي القراءة ساكتاً إذا لم تكن قراءته مسموعة كما روى عمارة عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال كان رسول الله ﷺ إذا كبر سكت بين التكبير والقراءة فقلت له بأبي أنت وأمي أرأيت

سكتاتك بين التكبير والقراءة أخبرني ما تقول قال أقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب وذكر الحديث فسماه ساكتاً وهو يدعوا خفياً فدل ذلك على أن السكوت إنما هو إخفاء القول وليس بتركه رأساً قيل له إنما سميناه ساكتاً مجازاً لأن من لا يسمعه يظنه ساكتاً فلما أشبه الساكت في هذا الوجه سماه باسمه لقرب حاله من حال الساكت كما قال تعالى [صم بكم عمي] تشبيهاً بمن هذه حاله وكما قال في الأصنام [وتراهم ينظرون إليك] تشبيها لهم بمن ينظر وليس هو بناظر في الحقيقة فإن قيل لا يقرأه المأموم في حال قراءة الإمام وإنما يقرأ في حال سكوته وذلك لما روى الحسن عن سمرة بن جندب قال كان للنبي ﷺ سكتات في صلاته إحداهما قبل القراءة والأخرى بعدها فينبغي للإمام أن تكون له سكتة قبل القراءة ليقرأ الذين أدركوا أول الصلاة فاتحة الكتاب ثم ينصت لقرءة الإمام فإذا فرغ سكت سكتة أخرى ليقرأ من لم يدرك أول الصلاة فاتحة الكتاب ، قيل له أما حديث السكتتين فهو غير ثابت ولو ثبت لم يدل على ما ذكرت لأن السكتة الأولى إنما هي لذكر الاستفتاح والثانية إن ثبتت فلا دلالة فيها على أنها بمقدار ما يقرأ فاتحة الكتاب وإنما هي فصل بين القراءة وبين تكبير الركوع لئلا يظن من لا يعلم أن التكبير من القراءة إذا كان موصولا بها ولو كانت السكتتان كل واحدة منهما بمقدار قراءة فاتحة الكتاب لكان ذلك مستفيضاً ونقله شائعاً ظاهراً فلما لم ينقل ذلك من طريق الاستفاضة مع عموم الحاجة إليه إذ كانت مفعولة لأداء فرض القراءة من المأموم ثبت أنهما غير ثابتتين وأيضاً فإن سبيل المأموم أن يتبع الإمام ولا يجوز أن يكون الإمام تابعاً للمأموم فعلى قول هذا القائل يسكت الإمام بعد القراءة حتى يقرأ المأموم وهذا خلاف قوله ﷺ إنما جعل الإمام ليؤتم به ثم مع ذلك يكون الأمر على عكس ما أمر به ﷺ من قوله وإذا قرأ فأنصتوا فأمر المأموم بالإنصات للإمام وهو يأمر الإمام بالإنصات للمأموم ويجعله تابعاً له وذلك خلف من القول ألا ترى أن الإمام لو قام في الثنتين من الظهر ساهياً لكان على المأموم اتباعه ولو قام المأموم ساهياً لم يكن على الإمام اتباعه ولو سها المأموم لم يسجد هو ولا إمامه للسهو ولو سها الإمام ولم يسه المأموم لكان على المأموم اتباعه فكيف يجوز أن يكون الإمام مأموراً بالقيام ساكتاً ليقرأ المأموم وقد روى في النهي عن القراءة خلف الإمام آثار مستفيضة عن

النبي ﷺ على أنحاء مختلفة فمنها حديث قتادة عن أبي غلاب يونس بن جبير عن حطان
ابن عبد الله عن ابن أبي موسى أن رسول الله ﷺ قال إذا قرأ الإمام فانصتوا وحديث
ابن عجلان عن زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إنما جعل
الإمام ليؤتم به فإذا قرأ فانصتوا فهذان الخبران يوجبان الإنصات عند قراءة الإمام
وقوله إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا قرأ فانصتوا إخبار منه أن من الائتمام بالإمام
الإنصات لقراءته وهذا يدل على أنه غير جائز أن ينصت الإمام لقراءة المأموم لأنه لو
كان مأموراً بالإنصات له لكان مأموراً بالائتمام به فيصير الإمام مأموماً والمأموم إماما
في حالة واحدة وهذا فاسد ومنها حديث جابر أن النبي ﷺ قال من كان له إمام فقراءة
الإمام له قراءة رواه جماعة عن جابر وفي بعض الألفاظ إذا كان لك إمام فقراءته لك
قراءة ومنها حديث عمران بن حصين أن النبي ﷺ نهى عن القراءة خلف الإمام
رواه الحجاج بن أرطاة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن عمران بن حصين وقد ذكرنا
أسانيد هذه الأخبار في شرح مختصر الطحاوي ه ومنها حديث مالك عن أبي نعيم وهب
ابن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله ﷺ من صلى صلاة لم يقرأ
فيها بأم القرآن فهي خداج وفي بعضها لم يصل إلا وراء الإمام فأخبر أن ترك قراءة فاتحة
الكتاب خلف الإمام لا يوجب نقصانا في الصلاة ولو جاز أن يقرأ لكان تركها يوجب
نقصا فيها كالمنفرد وروى مالك عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن
رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي أحد منكم آنفاً
قالوا نعم يا رسول الله قال إني أقول مالي أنازع القرآن قال فانتهى الناس عن القراءة فيما
جهر فيه رسول الله ﷺ هل قرأ معي أحد منكم دل ذلك على أن القارىء خلفه أخفى
قراءته ولم يجهر بها لأنه لو كان جهر بها لما قال هل قرأ معي أحد منكم ثم قال إني أقول مالي
أنازع القرآن وفي ذلك دليل على استواء حكم الصلاة التي يجهر فيها والتي تخافت لإخباره
أن قراءة المأموم هي الموجبة لمنازعة القرآن وأما قوله فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر
فيه رسول الله فلا حجة فيه لمن أجاز القراءة خلف الإمام فيما يسر فيه من قبل أن ذلك
قول الراوي وتأويل منه وليس فيه أن النبي ﷺ فرق بين حال الجهر والإخفاء ومنها
حديث يونس بن أبي إسحاق عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله قال كنا نقرأ

خلف رسول الله ﷺ فقال خلطتم على القرآن وهذا أيضاً يدل على التسوية بين حال الجهر والإخفاء ه إذ لم يذكر فرقا بينهما ه وروى الزهري عن عبد الرحمن بن هرمز عن ابن بحينة وكان من أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال هل قرأ معي أحد آنفاً في الصلاة قالوا نعم قال فإني أقول مالي أنازع القرآن قال فانتهى الناس عن القراءة معه منذ قال ذلك فأخبر في هذا الحديث عن تركهم القراءة خلفه ولم يفرق بين الجهر والإخفاء فهذه الأخبار كلها يوجب النهي عن القراءة خلف الإمام فيما يجهر فيه أو يسر ومما يدل على ذلك ماروى عن جلة الصحابة من النهي عن القراءة خلف الإمام وإظهار النكير على فاعله ولو كان ذلك شائعاً لما خفي أمره على الصحابة لعموم الحاجة إليه ولكان من الشارع توقيف للجماعة عليه ولعرفوه كما عرفوا القراءة في الصلاة إذ كانت الحاجة إلى معرفة القراءة خلف الإمام كهي إلى القراءة في الصلاة للمنفرد أو الإمام فلما روى عن جلة الصحابة إنكار القراءة خلف الإمام ثبت أنها غير جائزة فممن نهى عن القراءة خلف الإمام علي وابن مسعود وسعد وجابر وابن عباس وأبو الدرداء وأبو سعيد وابن عمر وزيد بن ثابت وأنس روى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي قال من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة وروى أبو إسحاق عن علقمة عن عبد الله عن زيد بن ثابت قال من قرأ خلف الإمام ملىء فوه تراباً وروى وكيع عن عمر بن محمد عن موسى بن سعد عن زيد ابن ثابت قال من قرأ خلف الإمام فلا صلاة له وقال أبو حمزة قلت لابن عباس أقرأ خلف الإمام قال لا وقال أبو سعيد يكفيك قراءة الإمام قال أنس القراءة خلف الإمام التسبيح يعني والله أعلم التسبيح في الركوع وذكر الاستفتاح وقال منصور عن إبراهيم ماسمعنا بالقراءة خلف الإمام حتى كان المختار الكذاب فاتهموه فقرؤا خلفه وقال سعد وددت أن الذي يقرأ خلف الإمام في فيه جمرة واحتج موجبو القراءة خلف الإمام بحديث محمد بن إسحاق عن مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال صلى رسول الله ﷺ صلاة الفجر فتعايى عليه القراءة فلما سلم قال أتقرؤن خلفي قالوا نعم يارسول الله قال لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فإنه لاصلاة لمن لم يقرأ بها وهذا حديث مضطرب السند مختلف في رفعه وذلك أنه رواه صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن مكحول عن نافع بن محمود بن ربيعة عن عبادة ونافع بن محمود هذا مجهول لا يعرف وقد

روى هذا الحديث ابن عون عن رجاء بن حيوة عن محمود بن الربيع موقوفاً على عبادة لم يذكر فيه النبي ﷺ وقد روى أيوب عن أبي قلابة عن أنس قال صلى رسول الله ﷺ ثم أقبل بوجهه فقال أتقرؤن والإمام يقرأ فسكتوا فسألهم ثلاثاً فقالوا إنا لنفعل فقال لا تفعلوا فلم يذكر فيه استثناء فاتحة الكتاب وإنما أصل حديث عبادة ما رواه يونس عن ابن هشام قال أخبرني محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ لا صلاة لمن لم يقرأ القرآن فهذا اضطرب حديث عبادة هذا الاضطراب في السند والرفع والمعارضة لم يجز الاعتراض به على ظاهر القرآن والآثار الصحاح النافية للقراءة خلف الإمام وأما قوله ﷺ لا صلاة إلا بأم القرآن فليس فيه إيجاب قراءتها خلف الإمام لأن هذه صلاة بأم القرآن إذ كانت قراءة الإمام له قراءة وكذلك حديث العلاء ابن عبد الرحمن عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تمام فقلت يا أبا هريرة إني أكون أحياناً خلف الإمام فغمز ذراعي وقال اقرأ يا فارسي في نفسك فلا حجة لهم فيه لأن أكثر ما فيه أنها خداج والخداج إنما هو النقصان ويدل على الجواز لوقوع اسم الصلاة عليها وأيضاً فإنه في المنفرد ليجمع بينه وبين الآية والأخبار التي قدمناها في نفي القراءة خلف الإمام وأما قول أبي هريرة اقرأ بها في نفسك فإنه لم يعز ذلك إلى النبي ﷺ وقوله لا تثبت به حجة ومما يدل على أن أخبارنا أولى اتفاق الجميع على استعمالها في النهي عن القراءة خلف الإمام في حال جهر الإمام وخبرهم مختلف فيه فكان ما اتفقوا على استعماله في حال أولى مما اختلف فيه فإن قيل نستعمل الأخبار كلها فيكون أخبار النهي فيما عدا فاتحة الكتاب وأخبار الأمر بالقراءة في فاتحة الكتاب قيل له هذا يبطل بما ذكره النبي ﷺ من قوله علمت أن بعضكم خالجنيها وقوله مالي أنازع القرآن والقرآن لا يختص بفاتحة الكتاب دون غيرها فعلمنا أنه أراد الجميع وقال في حديث وهب بن كيسان عن جابر عن النبي ﷺ كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج إلا وراء الإمام فنص على تركها خلف الإمام وذلك يبطل تأويلك وقولك باستعمال الأخبار بل أنت رادها غير مستعمل لها فإن قيل ما استدللت به من قول الصحابة لا دليل فيه لأنهم قد خالفهم نظراؤهم فمن ذلك ما رواه عبد الواحد بن زياد قال حدثنا سليمان الشيباني عن جواب

عن يزيد بن شريك قال قلت لعمر بن الخطاب أو سمعت رجلا قال له اقرأ خلف الإمام
قال نعم قال قلت وإن قرأ قال وإن قرأ وروى شعبة عن أبي الفيض عن أبي شيبة قال
معاذ إذا كنت تسمع قراءة الإمام فاقرأ بقل هو الله أحد ونحوها وإذا لم تسمع قراءته
ففي نفسك وروى أشعث عن الحكم وحماد أن عليا كان يأمر بالقراءة خلف الإمام وروى
ليث عن عطاء عن ابن عباس لا تدع أن تقرأ بفاتحة الكتاب جهر الإمام أو لم يجهر فإذا
كان هؤلاء الصحابة قد روى عنهم القراءة خلف الإمام وروى عنهم تركها فكيف تثبت
به حجة قيل له أما حديث عمر ومعاذ فمجهول السند لا تثبت بمثله حجة وحديث علي
إنما هو عن الحكم وحماد ومخالفنا لا يقبل مثله لإرساله وحديث ابن عباس هذا رواه
ليث بن أبي سليم وهو ضعيف وقد روى عنه أبو حمزة النهي ومع ذلك فلم يكن احتجاجنا
من جهة قول الصحابة فحسب وإنما قلنا إن ما كان هذا سبيله من الفروض التي عمت
الحاجة إليه فإن النبي ﷺ لا يخليهم من توقيف لهم على إيجابه فلما وجدناهم قائلين بالنهي
علمنا أنه لم يكن منه توقيف للكافة عليه فثبت أنها غير واجبة ولا يصير قول من قال
منهم بإيجابه قادحا فيما ذكرنا من قبل أن أكثر ما فيه لم يكن من النبي ﷺ توقيف عليه
للكافة فذهب منهم ذاهبون إلى إيجاب قراءتها بتأويل أو قياس ومثل ذلك طريقه
للكافة ونقل الأمة ويدل على نفي وجوبها اتفاق الجميع على أن مدرك الإمام في الركوع
يتابعه مع ترك القراءة فلو كانت فرضا لما جاز تركها بحال كالطهارة وسائر أفعال الصلاة
فإن قيل إنما جاز ذلك للضرورة وهو خوف فوات الركعة قيل له خوف فوات الركعة
ليس بضرورة من وجوه أحدها أن فعل الصلاة خلف الإمام ليس بفرض لأنه لو صلاها
منفردا أجزأه وإنما هو فضيلة فإذا خوف فواتها ليس بضرورة في تركها وأيضا فإنه
لو كان محدثا لم يكن خوف فوات الجماعة مبيحا لترك الطهارة وكذلك لو أدركه في
السجود لم تكن له ضرورة في جواز سقوط الركوع فلما جاز ترك القراءة في هذه الحال
دون سائر الفروض دل على أنها ليست بفرض ويدل على أنها ليست بفرض اتفاق الجميع
على أن من كان خلف الإمام في الصلاة التي يجهر فيها لا يقرأ السورة مع الفاتحة فلو كانت
القراءة فرضا لكان من سننها قراءة السورة ويدل عليه أيضا اتفاق الجميع على أن
المأموم لا يجهر بها في الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة ولو كانت فرضا لجهر بها كالإمام،

وفى ذلك دليل على أنها ليست بفرض إذ كانت صلاة جماعة من الصلوات التى يجهر فيها بالقراءة وكان ينبغى أن لا يختلف حكم الإمام والمأموم فى الجهر والإخفاء لو كانت فرضاً عليه كهى على الإمام قوله تعالى [واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة] قال أبو بكر الذكر على وجهين أحدهما الفكر فى عظمة الله وجلاله ودلائل قدرته وآياته وهذا أفضل الأذكار إذ به يستحق الثواب على سائر الأذكار سواه وبه يتوصل إليه والذكر الآخر القول وقد يكون ذلك الذكر دعاء وقد يكون ثناء على الله تعالى ويكون قراءة للقرآن ويكون دعاء للناس إلى الله وجائز أن يكون المراد الذكرين جميعاً من الفكر والقول فيكون قوله تعالى [واذكر ربك فى نفسك] هو الفكر فى دلائل الله وآياته وقوله تعالى [ودون الجهر من القول] فيه نص على الذكر باللسان وهذا الذكر يجوز أن يريد به قراءة القرآن وجائز أن يريد الدعاء فيكون الأفضل فى الدعاء الإخفاء على نحو قوله تعالى [ادعوا ربكم تضرعا وخفية] وإن أراد به قراءة القرآن كان فى معنى قوله [ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا] وقيل إنما كان إخفاء الدعاء أفضل لأنه أبعد من الرياء وأقرب من الإخلاص وأجدر بالاستجابة إذ كانت هذه صفته وقيل إن ذلك خطاب المستمع للقرآن لأنه معطوف على قوله [وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] وقيل إنه خطاب للنبي ﷺ والمعنى عام لسائر المكلفين كقوله عز وجل [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء] وقال قتادة الآصال العشيات .

سورة الأنفال

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر رحمة الله عليه قال ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة وعكرمة وعطاء الأنفال الغنائم وروى عن ابن عباس رواية أخرى عن عطاء أن الأنفال ما يصل إلى المسلمين عن المشركين بغير قتال من دابة أو عبد أو متاع فذلك للنبي ﷺ يضعه حيث يشاء وروى عن مجاهد إن الأنفال الخمس الذى جعله الله لأهل الخمس وقال الحسن كانت الأنفال من السرايا التى تتقدم أمام الجيش الأعظم والنفل فى اللغة الزيادة على المستحق ومنه النافلة وهى التطوع وهو عندنا إنما يكون قبل إحراز الغنيمة فأما بعده فلا يجوز إلا من الخمس وذلك بأن يقول للسرية لكم الربع بعد الخمس أو الربع حيز من الجميع قبل

الخمس أو يقول من أصاب شيئاً فهو له على وجه التحريض على القتال والتضرية على العدو أو يقول من قتل قتيلا فله سلبه وأما بعد إحراز الغنيمة فغير جائز أن ينفل من نصيب الجيش ويجوز له أن ينفل من الخمس وقد اختلف في سبب نزول الآية فروى عن سعد قال أصبت يوم بدر سيفاً فأتيت به النبي ﷺ فقلت نفلنيه فقال ضعه من حيث أخذت فنزلت [يسئلونك عن الأنفال] قال فدعاني رسول الله ﷺ وقال اذهب وخذ سيفك وروى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس [يسئلونك عن الأنفال] قال الأنفال الغنائم التي كانت لرسول الله ﷺ خاصة ليس لأحد فيها شيء ثم أنزل الله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول] الآية قال ابن جريج أخبرني بذلك سليمان عن مجاهد وروى عبادة بن الصامت وابن عباس وغيرهما أن النبي ﷺ نفل يوم بدر أنفالا مختلفة وقال من أخذ شيئا فهو له فاختلف الصحابة فقال بعضهم نحن ما قلنا وقال آخرون نحن حمينا رسول الله ﷺ وكنا ردأ لكم قال فلما اختلفنا وساءت أخلاقنا انتزعه الله من أيدينا فجعله إلى رسوله فقسمه عن الخمس وكان في ذلك تقوى وطاعة رسول الله ﷺ وصلاح ذات البين لقوله تعالى [يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول] قال عبادة بن الصامت قال رسول الله ﷺ ليرد قوى المسلمين على ضعيفهم وروى الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لم تحل الغنيمة لقوم سود الرؤس قبلكم كانت تنزل نار من السماء فتأكلها فلما كان يوم بدر أسرع الناس في الغنائم فأنزل الله تعالى [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] وقد ذكر في حديث عبادة وابن عباس أن النبي ﷺ قال يوم بدر قبل القتال من أخذ شيئاً فهو له ومن قتل قتيلا فله كذا ويقال إن هذا غلط وإنما قال النبي ﷺ يوم حنين من قتل قتيلا فله سلبه وذلك لأنه قد روى عن النبي ﷺ أنه قال لم تحل الغنائم لقوم سود الرءوس غيركم وأن قوله تعالى [يسئلونك عن الأنفال] نزلت بعد حيازة غنائم بدر فعلمنا أن رواية من روى أن النبي ﷺ نفلهم ما أصابوا قبل القتال غلط إذ كانت إباحتها إنما كانت بعد القتال ومما يدل على غلطه أنه قال من أخذ شيئاً فهو له ومن قتل قتيلا فله كذا ثم قسمها بينهم بالسواء وذلك لأنه غير جائز على النبي ﷺ خلف الوعد ولا استرجاع ما جعله الإنسان وأخذه منه وإعطاؤه غيره والصحيح

أنه لم يتقدم من النبي ﷺ قول في الغنائم قبل القتال فلما فرغوا من القتال تنازعوا في الغنائم فأنزل الله تعالى [يسئلونك عن الأنفال] فجعل أمرها إلى النبي ﷺ في أن يجعلها لما شاء فقسمها بينهم بالسواء ثم نسخ ذلك بقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] على ما روى عن ابن عباس ومجاهد فجعل الخمس لأهله المسمين في الكتاب والأربعة الأخماس للغانمين وبين النبي ﷺ سهم الفارس والراجل وبقي حكم النفل قبل إحراز الغنيمة بأن يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن أصاب شيئاً فهو له ومن الخمس وما شذ من المشركين من غير قتال فكل ذلك كان نفلا للنبي ﷺ يجعله لمن يشاء وإنما وقع النسخ في النفل بعد إحراز الغنيمة من الخمس ويدل على أن قسمة غنائم بدر إنما كانت على الوجه الذي جعله النبي ﷺ قسمتها لا على قسمتها الآن أن النبي ﷺ قسمها بينهم بالسواء ولم يخرج منها الخمس ولو كانت مقسومة قسمة الغنائم التي استقر عليها الحكم لعزل الخمس لأهله ولفضل الفارس على الراجل وقد كان في الجيش فرسان أحدهما للنبي ﷺ والآخر للمقداد فلما قسم الجميع بينهم بالسوية علمنا أن قوله تعالى [قل الأنفال لله والرسول] قد اقتضى تفويض أمرها إليه ليعطيها من يرى ثم نسخ النفل بعد إحراز الغنيمة وبقي ما حكمه قبل إحرازها على جهة تحريض الجيش والتضرية على العدو وما لم يوجف عليه المسلمون وما لا يحتمل القسم ومن الخمس على ما شاء ويدل على أن شرط الرواية في أن النبي ﷺ قال يوم بدر من أصاب شيئاً فهو له وأنه نفل القاتل وغيره ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد بن السري عن أبي بكر عن عاصم عن مصعب بن سعد عن أبيه قال جئت إلى النبي ﷺ يوم بدر بسيف فقلت يا رسول الله إن الله قد شفى صدري اليوم من العدو فهب لي هذا السيف فقال إن هذا السيف ليس لي ولا لك فذهبت وأنا أقول يعطاه اليوم من لم يبل بلائي فبينا أنا إذ جاءني الرسول فقال أجب فظننت أنه نزل في شيء بكلامي فجئت فقال لي النبي ﷺ إنك سألتني هذا السيف وليس هو لي ولا لك وإن الله قد جعله لي فهو لك ثم قرأ [يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول] فأخبر النبي ﷺ أنه لم يكن له ولا لسعد قبل نزول سورة الأنفال وأخبر أنه لما جعله الله له آثره به وفي ذلك دليل على فساد رواية من روى أن النبي ﷺ نفلهم قبل القتال وقال من أخذ شيئاً فهو له وقوله تعالى [وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين

أنها لكم] فى هذه القصة ضروب من دلائل النبوة أحدها إخباره إياهم بأن إحدى الطائفتين لهم وهى عير قريش التى كانت فيها أموالهم وجيشهم الذين خرجوا لحمايتها فكان وعده على ما وعده وقوله تعالى [وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم] يعنى أن المؤمنين كانوا يودون الظفر لما فيها الأموال وقلة المقاتلة وذلك لأنهم خرجوا مستخفين غير مستعدين للحرب لأنهم لم يظنوا أن قريشاً تخرج لقتالهم وقوله تعالى [ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين] وهو إنجاز موعده لهم فى قطع دابر الكافرين وقتلهم وقوله تعالى [فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة مردفين وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم] فوجد مخبر هذه الأخبار على ما أخبر به فكان من طمأنينة قلوب المؤمنين ما أخبر به وقال تعالى [إذ يغشيكم النعاس أمنة منه] فألقى عليهم النعاس فى الوقت الذى يطير فيه النعاس بإظلال العدو عليهم بالعدة والسلاح وهم أضعافهم ثم قال [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به] يعنى من الجنابة لأن فيهم من كان احتلم وهو حزن الشيطان لأنه من وسوسته فى المنام [وليربط على قلوبكم] بما صار فى قلوبهم من الأمنة والثقة بموعود الله [ويثبت به الأقدام] يحتمل من وجهين أحدهما صحة البصيرة والأمن والثقة الموجبة لثبات الأقدام والثانى أن موضعهم كان رملا دهساً لا تثبت فيه الأقدام فأنزل الله تعالى من المطر ما لبد الرمل وثبت عليه الأقدام وقد روى ذلك فى التفسير قوله تعالى [إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم] أى أنصركم [فثبتوا الذين آمنوا] وذلك يحتمل وجهين أحدهما إلقاؤهم إلى المؤمنين بالخاطر والتنبيه أن الله سينصرهم على الكافرين فيكون ذلك سبباً لثباتهم وتحزبهم على الكفار ويحتمل أن يكون التثبيت بإخبار النبى ﷺ أن الله سينصره والمؤمنين فيخبر النبى ﷺ بذلك المؤمنين فيدعوهم ذلك إلى الثبات ثم قال [وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى] وذلك أن النبى ﷺ أخذ كفاً من تراب ورمى به وجوههم فانهزموا ولم يبق منهم أحد إلا دخل من ذلك التراب فى عينه وعنى بذلك أن الله بلغ ذلك التراب وجوههم وعيونهم إذ لم يكن فى وسع أحد من المخلوقين أن يبلغ ذلك التراب عيونهم من الموضع الذى كان فيه النبى ﷺ وهذه كلها من دلالة النبوة ومنها وجود مخبرات هذه الأخبار على ما أخبر به فلا يجوز أن يتفق مثلها تخرصاً وتخميناً ومنها ما أنزل من المطر الذى لبد الرمل حتى

ثبتت أقدامهم عليه وصاروا وبالأعلى عدوهم لأن فى الخبر أن أرضهم صارت وحلا حتى منعهم من المسير ومنها الطمأنينة التى صارت فى قلوبهم بعد كراهتهم للقاء الجيش ومنها النعاس الذى وقع عليهم فى الحال التى يطير فيها النعاس ومنها رميه التراب وهزيمة الكفار به .

الكلام فى الفرار من الزحف

قال الله تعالى [ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة] روى أبو نضرة عن أبى سعيد أن ذلك إنما كان يوم بدر قال أبو نضرة لأنهم لو انحازوا يومئذ لانحازوا إلى المشركين ولم يكن يومئذ مسلم غيرهم وهذا الذى قاله أبو نضرة ليس بسديد لأنه قد كان بالمدينة خلق كثير من الأنصار ولم يأمرهم النبى ﷺ بالخروج ولم يكونوا يرون أنه يكون قتال وإنما ظنوا أنها العير فخرج رسول الله ﷺ فيمن خف معه فقول أبى نضرة أنه لم يكن هناك مسلم غيرهم وأنهم لو انحازوا انحازوا إلى المشركين غلط لما وصفنا وقد قيل أنهم لم يكن جائزاً لهم الانحياز يومئذ لأنهم كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن الانحياز جائزاً لهم عنه قال الله تعالى [ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه] فلم يكن يجوز لهم أن يخذلوا نبيهم ﷺ وينصرفوا عنه ويسلموه وإن كان الله قد تكفل بنصره وعصمه من الناس كما قال الله تعالى [والله يعصمك من الناس] وكان ذلك فرضاً عليهم قلت أعداؤهم أو كثروا وأيضاً فإن النبى ﷺ كان فئة المسلمين يومئذ ومن كان منحازاً عن القتال فإنما كان يجوز له الانحياز على شرط أن يكون انحيازه إلى فئة وكان النبى ﷺ فئتهم يومئذ ولم تكن فئة غيره قال ابن عمر كنت فى جيش فحاص الناس حيصة واحدة ورجعنا إلى المدينة فقلنا نحن الفرارون فقال النبى ﷺ إنا فئتكم فمن كان بالبعد من النبى ﷺ إذا انحاز عن الكفار فإنما كان يجوز له الانحياز إلى فئة النبى ﷺ وإذا كان معهم فى القتال لم يكن هناك فئة غيره ينحازون إليه فلم يكن يجوز لهم الفرار وقال الحسن فى قوله تعالى [ومن يولهم يومئذ دبره] قال شددت على أهل بدر وقال الله تعالى [إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا] وذلك لأنهم فروا عن النبى ﷺ وكذلك يوم حنين فروا عن النبى ﷺ فعاقبهم الله على

ذلك فى قوله تعالى [ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلن تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين] فهذا كان حكمهم إذا كانوا مع النبى ﷺ قل عدد العدو أو كثر إذ لم يجعل الله فيه شيئاً وقال الله تعالى فى آية أخرى [يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا] هذا والله أعلم فى الحال التى لم يكن النبى ﷺ حاضراً معهم فكان على العشرين أن يقاتلوا المائتين ولا يهربوا عنهم فإذا كان عدد العدو أكثر من ذلك أباح لهم التحيز إلى فئة من المسلمين فيهم نصرة لمعاودة القتال ثم نسخ ذلك بقوله تعالى [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله] فروى عن ابن عباس أنه قال كتب عليكم أن لا يفر واحد من عشرة ثم نزلت [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً] الآية فكتب عليكم أن لا يفر مائة من مائتين وقال ابن عباس إن فر رجل من رجلين فقد فر وإن فر من ثلاثة فلم يفر قال الشيخ يعنى بقوله فقد فر الفرار من الزحف المراد بالآية والذى فى الآية إيجاب فرض القتال على الواحد لرجلين من الكفار فإن زاد عدد الكفار على اثنين فجائز حينئذ للواحد التحيز إلى فئة من المسلمين فيها نصرة فأما إن أراد الفرار ليلحق بقوم من المسلمين لا نصرة معهم فهو من أهل الوعيد المذكور فى قوله تعالى [ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله] ولذلك قال النبى ﷺ أنا فئة كل مسلم وقال عمر بن الخطاب لما بلغه أن أبا عبيد بن مسعود استقتل يوم الجسر حتى قتل ولم ينهزم رحم الله أبا عبيد لو انحاز إلى لكنت له فئة فلما رجع إليه أصحاب أبى عبيد قال أنا فئة لكم ولم يعنفهم وهذا الحكم عندنا ثابت مالم يبلغ عدد جيش المسلمين اثنى عشر ألفاً لا يجوز لهم أن ينهزموا عن مثليهم إلا متحرفين لقتال وهو أن يصيروا من موضع إلى غيره مكايدين لعدوهم من نحو خروج من مضيق إلى فسحة أو من سعة إلى مضيق أو يكمنوا لعدوهم ونحو ذلك مما لا يكون فيه انصراف عن الحرب أو متحيزين إلى فئة من المسلمين يقاتلون معهم فإذا بلغوا اثنى عشر ألفاً فإن محمد بن الحسن ذكر أن الجيش إذا بلغوا كذلك فليس لهم أن يفروا من عدوهم وإن كثر عددهم ولم يذكر خلافاً بين أصحابنا فيه واحتج بحديث الزهرى عن

عبيد الله بن عبد الله أن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ خير الأصحاب أربعة وخير السرايا أربع مائة وخير الجيوش أربعة آلاف ولن يؤتى اثنا عشر ألفاً من قلة ولن يغلب وفي بعضها ما غلب قوم يبلغون اثني عشر ألفاً إذا اجتمعت كلمتهم وذكر الطحاوي أن مالكا سئل فقيل له أيسعنا التخلف عن قتال من خرج عن أحكام الله وحكم بغيرها فقال له مالك إن كان معك اثنا عشر ألفاً مثلك لم يسعك التخلف وإلا فأنت في سعة من التخلف وكان السائل له عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر وهذا المذهب موافق لما ذكر محمد بن الحسن والذي روي عن النبي ﷺ في اثني عشر ألفاً فهو أصل في هذا الباب وإن كثر عدد المشركين فغير جائز لهم أن يفروا منهم وإن كانوا أضعافهم لقوله ﷺ إذا اجتمعت كلمتهم وقد أوجب عليهم بذلك جمع كلمتهم قوله تعالى [واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة] قيل في الفتنة وجوه فروي عن عبد الله أنه من قوله تعالى [إنما أموالكم وأولادكم فتنة] وقال الحسن الفتنة البلية وقيل هي العذاب وقيل هي الفرج الذي يركب الناس فيه بظلم وروي عن ابن عباس أنه قال أمر الله المؤمنين أن لا يقروا المنكر بين أظهرهم فيعمهم الله بالعذاب ونحوه ما روي أنه قيل يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال نعم إذا كثر الخبث وروي عن النبي ﷺ أنه قال ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي وهم أكثر عن يعمل فلم ينكروا إلا عمهم الله بعذاب لحذرنا الله من عذاب يعم الجميع من العاصين ومن لم يعص إذا لم ينكره وقيل إنها يعم من قيل أن الفرج والفتنة إذا وقعا دخل ضررهما على كل واحد منهم قوله تعالى [وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون] يعني ما كان ليعذبهم عذاب الاستيصال وأنت فيهم لأنه ﷺ بعث رحمة للعالمين ولا يعذبون وهو فيهم حتى يستحقوا سلب النعمة فيعمهم بالعذاب بعد خروج النبي ﷺ من بينهم ألا ترى أن الأمم السالفة لما استحقوا الاستيصال أمر الله أنبياءه بالخروج من بينهم نحو لوط وصالح وشعيب صلوات الله عليهم وقوله تعالى [وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون] قال ابن عباس لما خرج النبي ﷺ من مكة بقيت فيها بقية من المؤمنين وقال مجاهد وقتادة والسدي أن لو استغفروا لم يعذبهم قوله تعالى [وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام] وهذا العذاب غير العذاب المذكور في الآية الأولى لأن هذا عذاب الآخرة

والأول عذاب الاستيصال فى الدنيا وقوله تعالى [وما كانوا أولياءه] قيل فيه وجهان أحدهما ماقال الحسن إنهم قالوا نحن أولياء المسجد الحرام فرد الله ذلك عليهم والوجه الآخر ما كانوا أولياء الله إن أولياء الله إلا المتقون فإذا أريد به أولياء المسجد ففيه دلالة على أنهم ممنوعون من دخول المسجد الحرام والقيام بعمارته وهو مثل قوله تعالى [ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله] وقوله عز وجل [وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية] قيل المكاء الصفير والتصدية التصفيق روى ذلك عن ابن عباس وابن عمر والحسن ومجاهد وعطية وقتادة والسدى وروى عن سعيد بن جبير أن التصدية صدهم عن البيت الحرام وسمى المكاء والتصدية صلاة لأنهم كانوا يقيمون الصفير والتصفيق مقام الدعاء والتسبيح وقيل إنهم كانوا يفعلون ذلك فى صلاتهم قوله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله] قال ابن عباس والحسن حتى لا يكون شرك وقال محمد بن إسحاق حتى لا يفتتن مؤمن عن دينه والفتنة ههنا جائز أن يريد بها الكفر وجائز أن يريد بها البغى والفساد لأن الكفر إنما سمى فتنة لما فيه من الفساد فتنتظم الآية قتال الكفار وأهل البغى وأهل العبث والفساد وهى تدل على وجوب قتال الفئة الباغية ، وقوله تعالى [ويكون الدين كله لله] يدل على وجوب قتال سائر أصناف أهل الكفر إلا ماخصه الدليل من الكتاب والسنة وهم أهل الكتاب والمجوس فإنهم يقرون بالجزية ويحتج به من يقول لا يقر سائر الكفار ديهم بالذمة إلا هؤلاء الأصناف الثلاثة لقيام الدلالة على جواز إقرارها بالجزية .

الكلام فى قسمة الغنائم

قال الله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] وقال فى آية أخرى [فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا] فروى عن ابن عباس و مجاهد أن هذه الآية ناسخة لقوله تعالى [قل الأنفال لله والرسول] وذلك لأنه قد كان جعل النبى ﷺ بنفل ما أحرزه بالقتال لمن شاء من الناس لا حق لأحد فيه إلا من جعله النبى ﷺ له وإن ذلك كان يوم بدر وقد ذكرنا حديث سعد فى قصة السيف الذى استوهبه من النبى ﷺ يوم بدر فقال النبى ﷺ هذا السيف ليس لى ولا لك ثم لما نزل [قل الأنفال لله والرسول] دعاه وقال إنك سألتنى هذا السيف وليس هو لى ولا لك وقد جعله الله لى وجعلته لك وحديث أبى

هريرة عن النبي ﷺ وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنا أبو الأحوص عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال كان يوم بدر تعجل ناس من المسلمين فأصابوا من الغنائم فقال رسول الله ﷺ لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس قبلكم كان النبي إذا غنم هو وأصحابه جمعوا غنائمهم فتنزل من السماء نار فتأكلها فأنزل الله تعالى [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] وقال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو نوح قال أخبرنا عكرمة بن عمار قال حدثنا سماك الحنفي قال حدثني ابن عباس قال حدثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لما كان يوم بدر فأخذ النبي ﷺ الفداء فأنزل الله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى - إلى قوله - لمسكم فيما أخذتم] من الفداء ثم أحل لهم الغنائم فأخبر في هذين الخبرين أن الغنائم إنما أحلت بعد وقعة بدر وهذا مرتب على قوله تعالى [قل الأنفال لله والرسول] وأنها كانت موكولة إلى رأي النبي ﷺ فهذه الآية أول آية أبيحت بها الغنائم على جهة تخيير النبي ﷺ في إعطائها من رأى ثم نزل قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] وقوله تعالى [فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] وأنه فداء الأسارى كان بعد نزول قوله تعالى [قل الأنفال لله والرسول] وإنما كان النكير عليهم في أخذ الفداء من الأسرى بدياً ولا دلالة فيه على أن الغنائم لم تكن قد أحلت قبل ذلك على الوجه الذي جعلت للنبي ﷺ لأنه جائز أن تكون الغنائم مباحة وفداء الأسرى محظوراً وكذلك يقول أبو حنيفة إنه لا تجوز مفاداة أسرى المشركين ويدل على أن الجيش لم يكونوا استحقوا قسمة الغنيمة بينهم يوم بدر إلا بجعل النبي ذلك لهم أن النبي ﷺ لم يخمس غنائم بدر ولم يبين سهام الفارس والراجل إلى أن نزل قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] فجعل بهذه الآية أربعة أخماس الغنيمة للغانمين والخمس للوجوه المذكورة ونسخ به ما كان للنبي ﷺ من الأنفال إلا ما كان شرطه قبل إحراز الغنيمة نحو أن يقول من أصاب شيئاً فهو له ومن قتل قتيلا فله سلبه لأن ذلك لم ينتظمه قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء] إذ لم يحصل ذلك غنيمة لغير آخذه أو قاتله وقد اختلف في النفل بعد إحراز الغنيمة .

ذكر الخلاف فيه

قال أصحابنا والثوري لا نفل بعد إحراز الغنيمة إنما النفل أن يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن أصاب شيئاً فهو له وقال الأوزاعي في رسول الله أسوة حسنة كان ينفل في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث وقال مالك والشافعي يجوز أن ينفل بعد إحراز الغنيمة على وجه الاجتهاد قال الشيخ ولا خلاف في جواز النفل قبل إحراز الغنيمة نحو أن يقول من أخذ شيئاً فهو له ومن قتل قتيلا فله سلبه وقد روى حبيب بن مسلمة أن رسول الله ﷺ نفل في بدأته الربع وفي رجعته الثلث بعد الخمس فأما التنفيل في البدأة فقد ذكرنا اتفاق الفقهاء عليه وأما قوله في الرجعة الثلث فإنه يحتمل وجهين أحدهما ما يصيب السرية في الرجعة بأن يقول لهم ما أصبتم من شيء فلكم الثلث بعد الخمس ومعلوم أن ذلك بلفظ عموم في سائر الغنائم وإنما هي حكاية فعل النبي ﷺ في شيء بعينه لم يبين كيفيته وجائز أن يكون معناه ما ذكرناه من قوله للسرية في الرجعة وجعل لهم في الرجعة أكثر مما جعله في البدأة لأن في الرجعة يحتاج إلى حفظ الغنائم وإحرازها ويكون من حواليهم الكفار متأهبين مستعدين للقتال لانتشار الخبر بوقوع الجيش إلى أرضهم والوجه الآخر أنه جائز أن يكون ذلك بعد إحراز الغنيمة وكان ذلك في الوقت الذي كانت الغنيمة كلها للنبي ﷺ يجعلها لمن شاء منهم وذلك منسوخ بما ذكرنا فإن قيل ذكر في حديث حبيب بن مسلمة الثلث بعد الخمس فهذا يدل على أن ذلك كان بعد قوله [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] قيل له لا دلالة فيه على ما ذكرت لأنه لم يذكر أنه الخمس المستحق لأهله من جملة الغنيمة بقوله تعالى [فأن لله خمسه] وجائز أن يكون على خمس من الغنيمة لا فرق بينه وبين الثلث والنصف ولما احتمل حديث حبيب بن مسلمة ما وصفنا لم يجز الاعتراض به على ظاهر قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] إذ كان قوله ذلك يقتضي إيجاب الأربعة الأخماس للغانمين اقتضاه إيجاب الخمس لأهله المذكورين فمتى أحرزت الغنيمة فقد ثبت حق الجميع فيها بظاهر الآية فغير جائز أن يجعل شيء منها لغيره على غير مقتضى الآية إلا بما يجوز بمثله تخصيص الآية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني نافع عن عبد الله بن عمر قال بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فبلغت سهامنا اثني

عشر بعيراً ونفلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً فبين في هذا الحديث سهمان الجيش وأخبر أن النفل لم يكن من جملة الغنيمة وإنما كان بعد السهمان وذلك من الخمس ويدل على أن النفل بعد إحراز الغنيمة لا يجوز إلا من الخمس ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الوليد بن عتبة قال حدثنا الوليد قال حدثنا عبدالله بن العلاء أنه سمع أبا سلام ابن الأسود يقول قال سمعت عمرو بن عبسة قال صلى بنا رسول الله ﷺ إلى بعير من المغنم فلما سلم أخذ وبرة من جنب البعير ثم قال ولا يحل لي من غنائمكم مثل هذا إلا الخمس والخمس مردود فيكم فأخبر ﷺ أنه لم يكن جائز التصرف إلا في الخمس من الغنائم وإن الأربعة الأخماس للغانمين وفي ذلك دليل على أن ما أحرز من الغنيمة فهو لأهلها لا يجوز التنفيل منه وفي هذا الحديث دليل على أن مالا قيمة له ولا يتمانعه الناس من نحو النواة والتبنة والخرق التي يرمى بها يجوز للإنسان أن يأخذه وينتفع به لأن النبي ﷺ أخذ وبرة من جنب بعير من المغنم وقال لا يحل لي من غنائمكم مثل هذا يعني في أن يأخذه لنفسه وينتفع به أو يجعله لغيره دون جماعتهم إذ لم تكن لتلك الوبرة قيمة فإن قيل فقد قال لا يحل لي مثل هذا قيل له إنما أراد مثل هذا فيما يتمانعه الناس لا ذاك بعينه لأنه قد أخذه ويدل على ما ذكرنا ما رواه ابن المبارك قال حدثنا خالد الحذاء عن عبد الله بن شقيق عن رجل من بلقين ذكر قصة قال قلنا يا رسول الله ما تقول في هذا المال قال خمسه لله وأربعة أخماسه للجيش قال قلت هل أحق أحد به من أحد قال لو انتزعت سهمك من جنبك لم تكن بأحق به من أخيك المسلم وروى أبو عاصم النبيل عن وهب أبي خالد الحمصي قال حدثتني أم حبيبة عن أبيها العرباض بن سارية أن النبي ﷺ أخذ وبرة فقال مالي فيكم هذه مالي فيه إلا الخمس فأدوا الخيط والمخيط فإنه عار ونار وشنار على صاحبه يوم القيامة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ذكر غنائم هوازن وقال ثم دنا النبي ﷺ من بعير فأخذ وبرة من سنامه ثم قال يا أيها الناس إنه ليس لي من هذا الفيء شيء ولا هذا ورفع أصبعيه إلا الخمس والخمس مردود عليكم فأدوا الخيط والمخيط فقام رجل في يده كبة من شعر فقال أخذت هذه لأصلح بها بردة فقال رسول الله ﷺ أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لك فقال أما إذا بلغت ما أرى فلا أرب لي فيها ونبذها

فهذه الأخبار موافقة لظاهر الكتاب فهو أولى مما يخالفه من حديث حبيب بن مسلمة مع احتمال حديثه للتأويل الذي وصفناه وجمعنا يمنع أن يكون في الأربعة الأخماس حق لغير الغانمين ويخبر النبي ﷺ فيها أنه لا حق له فيها وروى محمد بن سيرين أن أنس بن مالك كان مع عبيد الله بن أبي بكرة في غزاة فأصابوا سبياً فأراد عبيد الله أن يعطي أنساً من السبي قبل أن يقسم فقال أنس لا ولكن أقسم ثم أعطني من الخمس فقال عبيد الله لا إلا من جميع الغنائم فأبى أنس أن يقبل وأبى عبيد الله أن يعطيه من الخمس وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله حدثنا حجاج حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن سعيد بن المسيب أنه قال لا نفل بعد النبي ﷺ قال الشيخ أيده الله يجوز أن يريد به من جملة الغنيمة لأن النبي ﷺ قد كانت له الأنفال ثم نسخ بآية القسمة وهذا مما يحتج به لصحة مذهبنا لأن ظاهره يقتضي أن لا يكون لأحد نفل بعد النبي ﷺ في عموم الأحوال إلا أنه قد قامت الدلالة في أن الإمام إذا قال من قتل قتيلا فله سلبه أنه يصير ذلك له بالاتفاق فخصصناه وبقي الباقي على مقتضاه في أنه إذا لم يقل ذلك الإمام فلا شيء له وقد روى عن سعيد بن المسيب قال كان الناس يعطون النفل من الخمس ه فإن قيل قد أعطى النبي ﷺ من غنائم حنين صناديد العرب عطايا نحو الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن والزبرقان بن بدر وأبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية ومعلوم أنه لم يعطهم ذلك من سهمه من الغنيمة وسهمه من الخمس إذا لم يكن يتسع لهذه العطايا لأنه أعطى كل واحد من هؤلاء وغيرهم مائة من الإبل ولم يكن ليعطيهم من بقية سهام الخمس سوى سهمه لأنها للفقراء ولم يكونوا هؤلاء فقراء فثبت أنه أعطاهم من جملة الغنيمة ولما لم يستأذنهم فيه دل على أنه أعطاهم على وجه النفل وأنه قد كان له أن ينفل قيل له إن هؤلاء القوم كانوا من المؤلفة قلوبهم وقد جعل الله تعالى للمؤلفة قلوبهم سهما من الصدقات وسبيل الخمس سبيل الصدقة لأنه مصروف إلى الفقراء كالصدقات المصروفة إليهم فجائز أن يكون النبي ﷺ أعطاهم من جملة الخمس كما يعطيهم من الصدقات .

وقد اختلف في سلب القتيل فقال أصحابنا ومالك والثوري السلب من غنيمة الجيش إلا أن يكون الأمير قال من قتل قتيلا فله سلبه وقال الأوزاعي والليث والشافعي السلب للقاتل وإن لم يقل الأمير قال الشيخ أيده الله قوله عز وجل [واعلموا أنما غنمتم من

شيء [يقتضى وجوب الغنيمة لجماعة الغانمين فغير جائز لأحد منهم الاختصاص بشيء منها دون غيره فإن قيل ينبغي أن يدل على أن السلب غنيمة قيل له [غنمتم] هي التي حازوها باجتماعهم وتوازرهم على القتال وأخذ الغنيمة فلما كان قتله لهذا القتيل وأخذه سلبه بتظافر الجماعة وجب أن يكون غنيمة ويدل عليه أنه لو أخذ سلبه من غير قتل لكان غنيمة إذ لم يصل إلى أخذه إلا بقوتهم وكذلك من لم يقاتل وكان قائماً فى الصف رداً لهم مستحق الغنيمة ويصير غانماً لأن بظهره ومعاضدته حصلت وأخذت وإذا كان كذلك وجب أن يكون السلب غنيمة فيكون كسائر الغنائم ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] والسلب مما غنمه الجماعة فهو لهم ويدل على ذلك من جهة السنة ما حدثنا أحمد بن خالد الجزورى حدثنا محمد بن يحيى حدثنا محمد بن المبارك وهشام بن عمارة قالا حدثنا عمرو بن واقد عن موسى بن يسار عن مكحول عن قتادة بن أبى أمية قال نزلنا دابق وعلينا أبو عبيدة بن الجراح فبلغ حبيب بن مسلم أن صاحب قبرس قد خرج يريد طريق أذربيجان معه زبرجد وياقوت ولؤلؤ وديباج فخرج فى جبل حتى قتله فى الدرب وجاء بما كان معه إلى أبى عبيدة فأراد أن يخمسه فقال حبيب يا أبا عبيدة لا تحرمنى رزقاً رزقنيه الله فإن الله ورسوله ﷺ جعل السلب للقاتل فقال معاذ بن جبل مهلا يا حبيب إنى سمعت النبي ﷺ يقول إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه فقوله ﷺ إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه يقتضى حظر ما لم تطب نفس إمامه عن لم تطب نفس إمامه لم يحل له السلب لا سيما وقد أخبر معاذ أن ذلك فى شأن السلب فإن قيل قد روى عن النبي ﷺ جماعة منهم أبو قتادة وطلحة وسمرة بن جندب وغيرهم أن النبي ﷺ قال من قتل قتيلا فله سلبه وروى سلمة بن الأكوع وابن عباس وعوف بن مالك وخالد بن الوليد أن النبي ﷺ جعل السلب للقاتل وهذا يدل على معنيين أحدهما إنه يقتضى أن يستحق القاتل السلب والثانى إنه فسر أن معنى قوله فى حديث معاذ إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه إن نفسه قد طابت للقاتل بذلك وهو إمام الأئمة قيل له قوله ﷺ ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه المفهوم منه أميره الذى يلزمه طاعته وكذلك عقل معاذ وهو راوى ذلك عن النبي ﷺ ولو أراد بذلك نفسه لقال إنما للمرء ما طابت به نفسى فهذا الذى ذكره هذا السائل تأويل ساقط لا معنى له وأما الأخبار المروية فى أن السلب للقاتل فإنما

ذلك كلام خرج على الحال التي حض فيها للقتال وكان يقول ذلك تحريضاً لهم وتضرية على العدو كما روى أنه قال من أصاب شيئاً فهو له وكما حدثنا أحمد بن خالد الجزوري حدثنا محمد ابن يحيى الدهاني حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا غالب بن حجرة قال حدثتني أم عبد الله وهي ابنة الملقام بن التلب عن أبيها عن أبيه أن النبي ﷺ قال من أتى بمولى فله سلبه ومعلوم أن ذلك حكم مقصور على الحال في تلك الحرب خاصة إذ لا خلاف أنه لا يستحق السلب بأخذه مولياً كقوله يوم فتح مكة من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن ومن دخل بيته فهو آمن ومن ألقى سلاحه فهو آمن ويدل على أن السلب غير مستحق للقاتل إلا أن يكون قد قال الأمير من قتل قتيلا فله سلبه ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم حدثني صفوان ابن عمرو عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال خرجت مع زيد بن حارثة في غزوة مؤتة ورافقني مددي من أهل اليمن ليس معه غير سيفه فنحر رجل من المسلمين جزوراً فسأله المددي طائفة من جلده فأعطاه إياه فاتخذه كهيئة الدرق ومضينا فلقينا جموع الروم وفيهم رجل على فرس له أشقر عليه سرج مذهب وسلاح مذهب فجعل الرومي يغري بالمسلمين وقعد له المددي خلف صخرة فمر به الرومي فعرقب فرسه وخر وعلاه فقتله وحاز فرسه وسلاحه فلما فتح الله عز وجل للمسلمين بعث إليه خالد بن الوليد فأخذ منه السلب قال عوف فأتيته فقلت يا خالد أما علمت أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل فقال بلى ولكن استكثرته فقلت لتردنه إليه أو لأعرفنكها عند رسول الله ﷺ فأبى أن يرد عليه قال عوف فاجتمعنا عند رسول الله ﷺ فقصصت عليه قصة المددي وما فعل خالد فقال رسول الله ﷺ يا خالد ما حملك على ما صنعت قال يا رسول الله استكثرته فقال رسول الله ﷺ يا خالد رد عليه ما أخذت منه قال عوف فقلت دونك يا خالد ألم أف لك فقال رسول الله ﷺ وما ذاك فأخبرته قال فغضب رسول الله ﷺ فقال يا خالد لا ترد عليه هل أنتم تاركوا أمرائي لكم صفوة أمرهم وعليهم كدره حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا الوليد قال سألت ثوراً عن هذا الحديث فحدثني عن خالد بن معدان عن جبير بن نفير عن عوف بن مالك الأشجعي نحوه فلما قال النبي ﷺ يا خالد لا ترد عليه دل ذلك على

أن السلب غير مستحق للقاتل لأنه لو استحقه لما جاز أن يمنعه ودل ذلك على أن قوله بديا ادفعه لم يكن على جهة الإيجاب وإنما كان على وجه النفل وجائز أن يكون ذلك من الخمس ويدل عليه ما روى يوسف الماجشون قال حدثني صالح ابن إبراهيم عن أبيه عن عبد الرحمن بن عوف أن معاذ بن عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجموح قتلا أبا جهل فقال النبي ﷺ كلاكما قتله وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو فلما قضى به لأحدهما مع إخباره أنهما قتلاه دل على أنهما لم يستحقاه بالقتل ألا ترى أنه لو قال من قتل قتيلا فله سلبه ثم قتله رجلان استحقا السلب نصفين فلو كان القاتل مستحقاً للسلب لوجب أن يكون لو وجد قتيل لا يعرف قاتله أن لا يكون سلبه من جملة الغنيمة بل يكون لقطة لأن له مستحقاً بعينه فلما اتفق الجميع على أن سلب من لم يعرف قاتله في المعركة من جملة الغنيمة دل على أن القاتل لا يستحقه وقد قال الشافعي إن القاتل لا يستحق السلب في الإدبار وإنما يستحقه في الإقبال فالأثر الوارد في السلب لم يفرق بين حال الإقبال والإدبار فإن احتج بالخبر فقد خالفه وإن احتج بالنظر فالنظر يوجب أن يكون غنيمة للجميع لاتفاقهم على أنه إذا قتله في حال الإدبار لم يستحقه وكان غنيمة والمعنى الجامع بينهما أنه قتله بمعاونة الجميع ولم يتقدم من الأمير قول في استحقاقه ويدل على أن القاتل إنما يستحقه إذا تقدم من الأمير قول قبل إحراز الغنيمة أنه لو قال من قتل قتيلا فله سلبه ثم قتله مقبلا أو مدبراً استحق سلبه ولم يختلف حال الإقبال والإدبار فلو كان السلب مستحقاً بنفس القتل لما اختلف حكمه في حال الإدبار والإقبال وقد روى عن عمر في قتيل البراء بن مالك أنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء قد بلغ مالا ولا أرانا إلا خامسيه واختلف في الأمير إذا قال من أصاب شيئاً فهو له فقال أصحابنا والثوري والأوزاعي هو كما قال ولا خمس فيه وكره مالك أن يقول من أصاب شيئاً فهو له لأنه قتال بجعل وقال الشافعي يخمس ما أصابه إلا سلب المقتول قال أبو بكر لما اتفقوا على جواز أن يقول من أصاب شيئاً فهو له وأنه يستحق وجب أن لا خمس فيه وأن لا يجوز قطع حقوق أهل الخمس عنه كما جاز قطع حقوق سائر الغانمين عنه وأيضاً فإن قوله من أصاب شيئاً فهو له بمنزلة من قتل قتيلا فله سلبه فلما لم يجب في السلب الخمس إذا قال الأمير ذلك كذلك سائر الغنيمة وأيضاً فإن الله تعالى إنما أوجب الخمس فيما صار غنيمة لهم بقوله تعالى [واعلموا

أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] وهذا لم يصر غنيمة لهم لأن قول الأمير فى ذلك جائز على الجيش فلما لم يصر غنيمة لهم وجب أن لا خمس فيه واختلف فى الرجل يدخل دار الحرب وحده مغيراً بغير إذن الإمام فقال أصحابنا ما غنمه فهو له خاصة ولا خمس فيه حتى تكون لهم منعة ولم يحد محمد فى المنعة شيئاً وقال أبو يوسف إذا كانوا تسعة ففيه الخمس وقال الثورى والشافعى يخمس ما أخذه والباقى له وقال الأوزاعى إن شاء الإمام عاقبه وحرمه وإن شاء خمس ما أصاب والباقى له قال أبو بكر قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] يقتضى أن يكون الغانمون جماعة لأن حصول الغنيمة منهم شرط فى الاستحقاق وليس ذلك بمنزلة قوله تعالى [اقتلوا المشركين - و - قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] فى لزوم قتل الواحد على حياله وإن لم يكن معه جماعة إذا كان مشتركا لأن ذلك أمر بقتل الجماعة والأمر بقتل الجماعة لا توجب اعتبار الجميع إذ ليس فيه شرط وقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم] فيه معنى الشرط وهو حصول الغنيمة لهم وبقتالهم فهو كقول القائل إن كلمت هؤلاء الجماعة فعبدى حر إن شرط الحنث وجود الكلام للجماعة ولا يحنث بكلام بعضها وأيضاً لما اتفق الجميع على أن الجيش إذا غنموا لم يشاركهم سائر المسلمين فى الأربعة الأخماس لأنهم لم يشهدوا القتال ولم تكن منهم حيازة الغنيمة وجب أن يكون هذا المغير وحده استحق ما غنمه وأما الخمس فإنما يستحق من الغنيمة التى حصلت بظهر المسلمين ونصرتهم وهو أن يكونوا فئة للغانمين ومن دخل دار الحرب وحده مغيراً فقد تبرأ من نصرة الإمام لأنه عاص له داخل بغير أمره فوجب أن لا يستحق منه الخمس ولذلك قال أصحابنا فى الركاز الموجود فى دار الإسلام لما كان الموضع مظهوراً عليه بالإسلام وجب فيه الخمس ولو وجده فى دار الحرب لم يجب فيه الخمس وإذا دخل الرجل وحده بإذن الإمام خمس ما غنم لأنه لما أذن له فى الدخول فقد تضمن نصرته وحياطته والإمام قائم مقام جماعة المسلمين فى ذلك فاستحق لهم الخمس وأما إذا كان المغيرون بغير إذن الإمام جماعة لهم منعة فإنه يجب فيه الخمس بقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] فهم فى هذه الحال بمنزلة السرية والجيش لحصول المنعة لهم ولتوجه الخطاب إليهم بإخراج الخمس من غنائمهم واختلف فى المدد يلحق الجيش فى دار الحرب قبل إحراز الغنيمة

فقال أصحابنا إذا غنموا في دار الحرب ثم لحقهم جيش آخر قبل إخراجها إلى دار الإسلام فهم شركاء فيها وقال مالك والثوري والليث والأوزاعي والشافعي لا يشاركونهم قال أبو بكر الأصل في ذلك عند أصحابنا أن الغنيمة إنما يثبت فيها الحق بالإحراز في دار الإسلام ولا يملك إلا بالقسمة وحصولها في أيديهم في دار الحرب لا يثبت لهم فيها حقاً والدليل عليه أن الموضع الذي حصل فيه الجيش من دار الحرب لا يصير مغنوماً إذا لم يفتتحوها ألا ترى أنهم لو خرجوا ثم دخل جيش آخر فافتتحوها لم يصر الموضع الذي صار فيه الأولون ملكاً لهم وكان حكمه حكم غيره من بقاع أرض الحرب والمعنى فيه أنهم لم يحرزوه في دار الإسلام فكذلك سائر ما يحصل في أيديهم قبل خروجهم إلى دار الإسلام لم يثبت لهم فيه حق إلا بالحيازة في دارنا فإذا لحقهم جيش آخر قبل الإحراز في دار الإسلام كان حكم ما أخذوه حكم ما في أيدي أهل الحرب فيشترك الجميع فيه وأيضاً قوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء] يقتضي أن يكون غنيمة لجميعهم إذ لم يصر محرزاً في دار الإسلام ألا ترى أنهم ما داموا في دار الحرب فهم يحتاجون إلى معونة هؤلاء في إحرازها كما لو لحقهم قبل أخذها شاركوهم ولو كان حصولها في أيديهم يثبت لهم فيها حقاً قبل إحرازها في دار الإسلام لوجب أن يصير الموضع الذي وطئه الجيش من دار الإسلام كما لو افتتحوها لصارت داراً للإسلام وفي اتفاق الجميع على أن وطء الجيش الموضع في دار الحرب لا يجعله من دار الإسلام دليل على أن الحق لا يثبت فيه إلا بالحيازة واحتج من لم يقسم للمدد بما روى الزهري عن عنبسة بن سعيد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ بعث أبان بن سعيد على سرية قبل نجد فقدم أبان وأصحابه بخيبر بعد ما فتحت وأن حزم خيلهم الليف قال أبان أقسم لنا يا رسول الله قال أبو هريرة فقلت لا تقسم لهم شيئاً يا نبي الله قال أبان أنت بهذا يا وبر تحدر قال النبي ﷺ اجلس يا أبان فلم يقسم لهم وهذا لا حجة فيه لأن خيبر صارت دار الإسلام بظهور النبي ﷺ عليها وهذا لا خلاف فيه وقد قيل فيه وجه آخر وهو ما روى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار ابن أبي عمار عن أبي هريرة قال ما شهدت لرسول الله مغنماً إلا قسم لي إلا خيبر فإنها كانت لأهل الحديبية خاصة فأخبر في هذا الحديث أن خيبر كانت لأهل الحديبية خاصة شهدوها أو لم يشهدوها دون من سواهم لأن الله تعالى كان وعدهم إياها بقوله [وأخرى

لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها] بعد قوله [وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه] وقد روى أبو بردة عن أبي موسى قال قدمنا على رسول الله ﷺ بعد فتح خيبر بثلاث فقسم لنا ولم يقسم لأحد لم يشهد الفتح غيرنا فذكر في هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم لأبي موسى وأصحابه من غنائم خيبر ولم يشهدوا الوقعة ولم يقسم فيها لأحد لم يشهد الوقعة وهذا يحتمل أن يكون لأنهم كانوا من أهل الحديبية ويحتمل أن يكون بطيبة أنفس أهل الغنيمة كما روى خثيم بن عراك عن أبيه عن نفر من قومه أن أبا هريرة قدم المدينة هو ونفر من قومه قال فقدمنا وقد خرج رسول الله فخرجنا من المدينة حتى قدمنا على رسول الله ﷺ وقد افتتح خيبر فكلم الناس فأشركونا في سهامهم فليس في شيء من هذه الأخبار دلالة على أن المدد إذا لحق بالجيش وهم في دار الحرب أنهم لا يشركونهم في الغنيمة وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب أن أهل البصرة غزوا نهاوند فأمدهم أهل الكوفة وظهروا فأراد أهل البصرة أن لا يقسموا لأهل الكوفة وكان عمار على أهل الكوفة فقال رجل من بني عطارد أيها الأجدع تريد أن تشاركنا في غنائمنا فقال خير أذني سببت فكتب في ذلك إلى عمر فكتب عمر في ذلك أن الغنيمة لمن شهد الوقعة وهذا أيضاً لا دلالة فيه على خلاف قولنا لأن المسلمين ظهروا على نهاوند وصارت دار الإسلام إذ لم تبق للكفار هناك فئة فإنما قال إن الغنيمة لمن شهد الوقعة منهم لأنهم لحقوهم بعد ما صارت دار الإسلام ومع ذلك فقد رأى عمار ومن معه أن يشركوهم ورأى عمر أن لا يشركوهم لأنهم لحقوه بعد حيازة الغنيمة في دار الإسلام لأن الأرض صارت من دار الإسلام .

باب سهمان الخيل

قال الله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] قال أبو بكر ظاهره يقتضي المساواة بين الفارس والراجل وهو خطاب لجميع الغانمين وقد شملهم هذا الاسم ألا ترى أن قوله تعالى [فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك] قد عقل من ظاهره استحقاقهن للثلثين على المساواة وكذلك من قال هذا العبد لهؤلاء إنه لهم بالمساواة ما لم يذكر التفضيل كذلك مقتضى قوله تعالى [غنمتم] يقتضي أن يكونوا متساوين لأن قوله [غنمتم] عبارة عن ملكهم له وقد اختلف في سهم الفارس .

ذكر الخلاف في ذلك

قال أبو حنيفة للفارس سهمان وللراجل سهم وقال أبو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى ومالك والثوري والليث والأوزاعي والشافعي للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم. وروى مثل قول أبي حنيفة عن المنذر بن أبي حمصة عامل عمر أنه جعل للفارس سهمين وللراجل سهما فرضية عمر، ومثله عن الحسن البصري وروى شريك عن أبي إسحاق قال قدم قثم ابن عباس على سعيد بن عثمان بخراسان وقد غنموا فقال أجعل جائزتك أن أضرب لك بألف سهم فقال اضرب لي بسهم ولفرسي بسهم. قال أبو بكر قد بينا أن ظاهر الآية يقتضي المساواة بين الفارس والراجل فلما اتفق الجميع على تفضيل الفارس بسهم فضلناه وخصصنا به الظاهر وبقي حكم اللفظ فيما عداه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن غيلان العماني قال حدثنا محمد بن الصباح الجرجرائي قال حدثنا عبد الله بن رجاء عن سفيان الثوري عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين وللراجل سهما قال عبد الباقي لم يجيء به عن الثوري غير محمد بن الصباح. قال أبو بكر وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ للفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه وقد اختلف حديث عبيد الله بن عمر في ذلك وجائز أن يكونا صحيحين بأن يكون أعطاه بدياً سهمين وهو المستحق ثم أعطاه في غنيمة أخرى ثلاثة أسهم وكان السهم الزائد على وجه النفل ومعلوم أن النبي ﷺ لا يمنع المستحق وجائز أن يتبرع بما ليس بمستحق على وجه النفل كما ذكر ابن عمر في حديث قد قدمنا ذكر سنده أنه كان في سرية قال فبلغت سهماننا اثنى عشر بعيراً ونفلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن الكميت الموصلي قال حدثنا صبح بن دينار قال حدثنا عفيف بن سالم عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أسهم يوم بدر للفارس سهمين وللراجل سهما وهذا إن ثبت فلا حجة فيه لأبي حنيفة لأن قسمة يوم بدر لم تكن مستحقة للجيش لأن الله تعالى جعل الأنفال للرسول ﷺ وخيره في إعطائه من رأى ولو لم يعطهم شيئاً لكان جائزاً فلم تكن قسمة الغنيمة مستحقة يومئذ وإنما وجبت بعد ذلك بقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء

فأن لله خمسه] ونسخ بهذا الأنفال التي جعلها للرسول في جملة الغنيمة وقد روى مجمع بن جارية أن النبي ﷺ قسم غنائم خيبر فجعل للفارس سهمين والراجل سهما وروى ابن الفضيل عن الحجاج عن أبي صالح عن ابن عباس قال قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما وهذا خلاف رواية مجمع بن جارية وقد يمكن الجمع بينهما بأن يكون قسم لبعض الفرسان سهمين وهو المستحق وقسم لبعضهم ثلاثة أسهم وكان السهم الزائد على وجه النفل كما روى سلمة بن الأكوع أن النبي ﷺ أعطاه في غزوة ذي قرد سهمين سهم الفارس والراجل وكان راجلا يومئذ وكما روى أنه أعطى الزبير يومئذ أربعة أسهم وروى سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن يحيى بن عباد ابن عبد الله بن الزبير أن الزبير كان يضرب له في الغنم بأربعة أسهم وهذه الزيادة كانت على وجه النفل تحريضاً لهم على إيجاف الخيل كما كان ينفل سلب القتيل ويقول من أصاب شيئاً فهو له تحريضاً على القتال فإن قيل لما اختلفت الأخبار كان خبر الزائد أولى قيل له هذا ثبتت الزيادة كانت على وجه الاستحقاق فأما إذا احتمل أن تكون على وجه النفل فلم تثبت هذه الزيادة مستحقة وأيضاً فإن في خبرنا إثبات زيادة لسهم الراجل لأنه كلما نقص نصيب الفارس زاد نصيب الراجل ويدل على ما ذكرنا من طريق النظر أن الفرس لما كان آلة كان القياس أن لا يسهم له كسائر الآلات فتركنا القياس في السهم الواحد والباقي محمول على القياس وعلى هذا لو حضر الفرس دون الرجل لم يستحق شيئاً ولو حضر الرجل دون الفرس استحق فلما لم يجاوز بالرجل سهماً واحداً كان الفرس به أولى وأيضاً الرجل آكد أمراً في استحقاق السهم من الفرس بدلالة أن الرجال وإن كثروا استحقوا سهامهم ولو حضرت جماعة أفراس لرجل واحد لم يستحق إلا لفرس واحد فلما كان الرجل آكد أمراً من الفرس ولم يستحق أكثر من سهم فالفرس أحرى بذلك واختلف في البراذين فقال أصحابنا ومالك والثوري والشافعي البرذون والفرس سواء وقال الأوزاعي كانت أئمة المسلمين فيما سلف لا يسهمون للبراذين حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد وقال الليث للهجين والبرذون سهم واحد ولا يلحقان بالعراب قال أبو بكر قال الله تعالى [ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم] وقال [فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب] وقال [والخيل والبغال والحمير] لعقل باسم

الخيل فى هذه الآيات البراذين كما عقل منها العراب فلما شملها اسم الخيل وجب أن يستويا فى السهمان ويدل عليه أن راكب البرذون يسمى فارساً كما يسمى به راكب الفرس العربى فلما أجرى عليهما اسم الفارس وقال النبي ﷺ للفارس سهمان والراجل سهم عم ذلك فارس البرذون كما عم فارس العراب وأيضاً إن كان من الخيل فواجب أن لا يختلف سهمه وسهم العربى وإن لم يكن من الخيل فواجب أن لا يستحق شيئاً فلما وافقنا الليث ومن قال بقوله إنه يسهم له دل على أنه من الخيل وأنه لا فرق بينه وبين العربى وأيضاً لا يختلف الفقهاء فى أنه بمنزلة الفرس العربى فى جواز أكله وحظره على اختلافهم فيه فدل على أنهما جنس واحد فصار فرق ما بينهما كفرق ما بين الذكر والأنثى والهزيل والسمين والجواد وما دونه وأن اختلافهما فى هذه الوجوه لم يوجب اختلاف سهامهما وأيضاً فإن الفرس العربى وإن أجرى من كان البرذون فإن البرذون أقوى منه على حمل السلاح وأيضاً فإن الرجل العربى والعجمى لا يختلفان فى حكم السهام كذلك الخيل العربى والعجمى وقال عبد الله بن دينار سألت سعيد بن المسيب عن صدقة البراذين فقال سعيد وهل فى الخيل من صدقة وعن الحسن أنه قال البراذين بمنزلة الخيل وقال مكحول أول من قسم للبراذين خالد بن الوليد يوم دمشق قسم للبراذين نصف سهمان الخيل لما رأى من جريها وقوتها فكان يعطى البراذين سهما سهما وهذا حديث مقطوع وقد أخبر فيه أنه فعله من طريق الرأى والاجتهاد لما رأى من قوتها فإذاً ليس بتوقيف وقد روى إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه قال أغارت الخيل بالشام وعلى الناس رجل من همدان يقال له المنذر بن أبى حمصة الوادعى فأدركت الخيل العراب من يومها وأدركت الكوادن من الغد فقال لا أجعل ما أدرك كما لم يدرك فكتب إلى عمر فيه فكتب عمر هبلت الوادعى أمه لقد أذكرت به أمضوها على ما قال فاحتج من لم يسهم للبراذين بذلك ولا دلالة فى هذا الحديث على أن ذلك كان رأى عمر وإنما أجازه لأنه مما يسوغ فيه الاجتهاد وقد حكم به أمير الجيش فأنفذه واختلف فيمن يغزو بأفراس فقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعى لا يسهم إلا لفرس واحد وقال أبو يوسف والثورى والأوزاعى والليث يسهم لفرسين والذى يدل على صحة القول الأول أنه معلوم أن الجيش قد كانوا يغزون مع رسول الله ﷺ بعد ما ظهر الإسلام بفتح خيبر ومكة وحنين وغيرها من

المغازى ولم يكن يخلو الجماعة منهم من أن يكون معه فرسان أو أكثر ولم ينقل أن النبى ﷺ ضرب لأكثر من فرس واحد وأيضاً فإن الفرس آلة وكان القياس أن لا يضرب له بسهم كسائر الآلات فلما ثبت بالسنة والاتفاق سهم الفرس الواحد أثبتناه ولم تثبت الزيادة إلا بتوقيف إذكان القياس يمنعه .

باب قسمة الخمس

قال الله تعالى [فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل] واختلف السلف فى كيفية قسمة الخمس فى الأصل فروى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال كانت الغنيمة تقسم على خمسة أخماس فأربعة منها لمن قاتل عليها وخمس واحد يقسم على أربعة فربع لله وللرسول ولذى القربى يعنى قرابة النبى ﷺ من الخمس شيئاً والربع الثانى لليتامى والربع الثالث للمساكين والربع الرابع لابن السبيل وهو الضيف الفقير الذى ينزل بالمسلمين وروى قتادة عن عكرمة مثله وقال قتادة فى قوله تعالى [فأن لله خمسه] قال يقسم الخمس على خمسة أسهم لله وللرسول خمس ولقرابة النبى ﷺ خمس ولليتامى خمس وللمساكين خمس ولابن سبيل خمس وقال عطاء والشعبى خمس الله وخمس الرسول واحد قال الشعبى هو مفتاح الكلام وروى سفيان عن قيس بن مسلم قال سألت الحسن بن محمد بن الحنفية عن قوله عز وجل [فأن لله خمسه] قال هذا مفتاح كلام ليس لله نصيب لله الدنيا والآخرة وقال يحيى بن الجزار [فأن لله خمسه] قال لله كل شيء وإنما للنبى ﷺ خمس الخمس وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيضرب بيده فما وقع فيها من شيء جعله للكعبة وهو سهم بيت الله ثم يقسم ما بقى على خمسة فيكون للنبى ﷺ سهم ولذوى القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم والذى جعله للكعبة هو السهم الذى لله تعالى وروى أبو يوسف عن أشعث بن سوار عن أبى الزبير عن جابر قال كان يحمل الخمس فى سبيل الله تعالى ويعطى منه نائبة القوم فلما كثر المال جعله فى غير ذلك وروى أبو يوسف عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس أن الخمس الذى كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم لله وللرسول سهم ولذوى القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى على ثلاثة أسهم

لليتامى والمساكين وابن السبيل قال أبو بكر فاختلف السلف في قسمة الخمس على هذه الوجوه فقال ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة أن القسمة كانت على أربعة سهم الله وسهم الرسول وسهم ذي القربى كان واحداً وأنه لم يكن النبي ﷺ يأخذ من الخمس شيئاً وقال آخرون قوله [لله] افتتاح كلام وهو مقسوم على خمسة وهو قول عطاء والشعبي وقتادة وقال أبو العالية كان مقسوما على ستة أسهم لله سهم يجعل للكعبة ولكل واحد من المسلمين في الآية سهم وأخبر ابن عباس في حديث الكلبي أن الخلفاء الأربعة قسموه على ثلاثة وقال جابر بن عبد الله كان يحمل من الخمس في سبيل الله ويعطى منه نائبة القوم ثم جعل في غير ذلك وقال محمد بن مسلمة وهو من المتأخرين من أهل المدينة جعل الله الرأي في الخمس إلى نبيه ﷺ كما كانت الأنفال له قبل نزول آية قسمة الغنيمة فنسخت الأنفال في الأربعة الأخماس وترك الخمس على ما كان عليه موكولا إلى رأي النبي ﷺ وكما قال [ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم] ثم قال [وما آتاكم الرسول فخذوه] فذكر هذه الوجوه ثم قال [وما آتاكم الرسول فخذوه] فبين في آخره أنه موكول إلى رأي النبي ﷺ وكذلك الخمس قال فيه أنه [لله وللرسول] يعني قسمته موكولة إليه ثم بين الوجوه التي يقسم عليها على ما يرى ويختار ويدل على ذلك حديث عبد الواحد بن زياد عن الحجاج بن أرطاة قال حدثنا أبو الزبير عن جابر أنه سئل كيف كان النبي ﷺ يصنع بالخمس قال كان يحمل منه في سبيل الله الرجل ثم الرجل ثم الرجل والمعنى في ذلك أنه كان يعطي منه المستحقين ولم يكن يقسمه أخماساً وأما قول من قال إن القسمة كانت في الأصل على ستة وأن سهم الله كان مصروفا إلى الكعبة فلا معنى له لأنه لو كان ذلك ثابتاً لورد النقل به متواتراً ولكانت الخلفاء بعد النبي ﷺ أولى الناس باستعمال ذلك فلما لم يثبت ذلك عنهم علم أنه غير ثابت وأيضاً فإن سهم الكعبة ليس بأولى بأن يكون منسوبا إلى الله تعالى من سائر السهام المذكورة في الآية إذ كلها مصروف في وجوه القرب إلى الله عز وجل فدل ذلك على أن قوله [فأن لله خمسه] غير مخصوص بسهم الكعبة فلما بطل ذلك لم يخل المراد بذلك من أحد وجهين إما أن يكون مفتاحا للكلام على ما حكيناه عن جماعة من السلف وعلى وجه تعليمنا التبرك بذكر الله وافتتاح الأمور باسمه أو أن

يكون معناه أن الخمس مصروف فى وجوه القرب إلى الله تعالى ثم بين تلك الوجوه فقال [وللرسول ولذى القربى] الآية فأجمل بدياً حكم الخمس ثم فسر الوجوه التى أجملها فإن قيل لو أراد مافلت لقال [فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى] ولم يكن يدخل الواو بين اسم الله تعالى واسم رسول الله قيل له لايجب ذلك من قبل أنه جائز فى اللغة إدخال الواو والمراد إلغاؤها كما قال تعالى [ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء] والواو ملغاة والفرقان ضياء وقال تعالى [فلما أسلم وتله للجبين] معناه لما أسلما تله للجبين لأن قوله [فلما أسلما] يقتضى جواباً وجوابه تله للجبين وكما قال الشاعر :

بل شىء يوافق بعض شىء وأحياناً وباطله كثير

ومعناه يوافق بعض شىء أحياناً والواو ملغاة وكما قال الآخر :

فإن رشيداً وابن مروان لم يكن ليفعل حتى يصدر الأمر مصدراً

ومعناه فإن رشيد بن مروان وقال الآخر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

والواو فى هذه المواضع دخولها وخروجها سواء فثبت بما ذكرنا أن قوله [فأن لله خمسه] على أحد المعنيين اللذين ذكرنا وجائز أن يكون جميعاً مرادين لاحتمال الآية لهما فينتظم تعليمنا افتتاح الأمور بذكر الله تعالى وأن الخمس مصروف فى وجوه القرب إلى الله تعالى فكان للنبى ﷺ سهم من الخمس وكان له الصفى وسهم من الغنيمة كسهم رجل من الجند إذا شهد القتال روى أبو حمزة عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال وفد عبد القيس آمركم بأربع شهادة أن لا إله إلا الله وتقيموا الصلاة وتعطوا سهم الله من الغنائم والصفى واختلف السلف فى سهم النبى ﷺ بعد موته فروى سفيان عن قيس بن مسلم عن الحسن ابن محمد بن الحنفية قال اختلف الناس بعد وفاة رسول الله ﷺ فى سهم الرسول وسهم ذى القربى فقالت طائفة سهم الرسول للخليفة من بعده وقالت طائفة سهم ذى القربى لقرابة الخليفة وأجمعوا على أن جعلوا هذين السهمين فى الكراع والعدة فى سبيل الله قال أبو بكر سهم النبى ﷺ إنما كان له ما دام حياً فلما توفى سقط سهمه كما سقط الصفى بموته فرجع سهمه إلى جملة الغنيمة كما رجع إليها ولم يعد للنوائب واختلف فى سهم ذوى القربى فقال أبو حنيفة فى الجامع الصغير يقسم الخمس على ثلاثة أسهم للفقراء والمساكين

وابن السبيل وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال خمس الله والرسول واحد وخمس ذو القربى لكل صنف سماه الله تعالى في هذه الآية خمس الخمس وقال الثوري سهم النبي ﷺ من الخمس هو خمس الخمس وما بقي فللطبقات التي سمى الله تعالى وقال مالك يعطى من الخمس أقرباء رسول الله ﷺ على ما يرى ويجتهد قال الأوزاعي خمس الغنيمة لمن سمى في الآية وقال الشافعي يقسم سهم ذوي القربى بين غنيهم وفقيرهم قال أبو بكر قوله تعالى [ولذي القربى] لفظ مجمل مفتقر إلى البيان وليس بعموم وذلك لأن ذا القربى لا يختص بقرابة النبي ﷺ دون غيره من الناس ومعلوم أنه لم يرد بها أقرباء سائر الناس فصار اللفظ مجملا مفتقراً إلى البيان وقد اتفق السلف على أنه قد أريد أقرباء النبي ﷺ فمنهم من قال إن المستحقين لسهم الخمس من الأقرباء هم الذين كانت لهم نصرة وأن السهم كان مستحقاً بالأمرين من القرابة والنصرة وأن من ليس نصرة ممن حدث بعد فإنما يستحقه بالفقر كما يستحقه سائر الفقراء ويستدلون على ذلك بحديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن جبير بن مطعم قال لما قسم رسول الله ﷺ ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب أتيته أنا وعثمان فقلنا يارسول الله هؤلاء بنوا هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم أرأيت بني المطلب أعطيتهم ومنعتنا وإنما هم ونحن منك بمنزلة فقال ﷺ إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام وإنما بنوا هاشم وبنوا المطلب شيء واحد وشبك بين أصابعه فهذا يدل من وجهين على أنه غير مستحق بالقرابة فحسب أحدهما أن بني المطلب وبني عبد شمس في القرب من النبي ﷺ سواء فأعطى بني المطلب ولم يعط بني عبد شمس ولو كان مستحقاً بالقرابة لساوى بينهم والثاني أن فعل النبي ﷺ ذلك خرج مخرج البيان لما أجمل في الكتاب من ذكر ذي القربى وفعل النبي ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب فلما ذكر النبي ﷺ النصرة مع القرابة دل على أن ذلك مراد الله تعالى فمن لم يكن له منهم نصرة فإنما يستحقه بالفقر وأيضاً فإن الخلفاء الأربعة متفقون على أنه لا يستحق إلا بالفقر وقال محمد بن إسحاق سألت محمد بن علي فقلت ما فعل علي رضي الله عنه بسهم ذوي القربى حين ولي فقال سلك به سبيل أبي بكر وعمر وكره أن يدعى عليه خلافهما قال أبو بكر لو لم يكن هذا رأيه لما قضى به لأنه قد خالفهما في أشياء مثل الجد والتسوية في العطايا وأشياء أخر فثبت أن رأيه ورأيهما كان سواء في

أن سهم ذوى القربى إنما يستحقه الفقراء منهم ولما أجمع الخلفاء الأربعة عليه ثبتت حجته بإجماعهم لقوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وفى حديث يزيد بن هرمز عن ابن عباس فيما كتب به إلى نجدة الحرورى حين سأله عن سهم ذى القربى فقال كنا نرى أنه لنا فدعانا عمر إلى أن نزوج منه أيمنا ونقضى منه عن مغرمنا فأبينا أن لا يسلمه لنا وأبى ذلك علينا قومنا وفى بعض الألفاظ فأبى ذلك علينا بنو عمنا فأخبر أن قومه وهم أصحاب النبى ﷺ رأوه لفقرائهم دون أغنيائهم وقول ابن عباس كنا نرى أنه لنا إخبار أنه قال من طريق الرأى ولا حظ للرأى مع السنة واتفاق جل الصحابة من الخلفاء الأربعة ويدل على صحة قول عمر فيما حكاه ابن عباس عنه حديث الزهرى عن عبد الله بن الحارث بن نوفل عن المطلب بن ربيعة بن الحارث أنه والفضل بن العباس قالا يا رسول الله قد بلغنا النكاح فجئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدى إليك ما يؤدى العمال ونصيب ما يصيبون فقال النبى ﷺ إن الصدقة لا تنبغى لآل محمد إنما هى أوساخ الناس ثم أمر محمية أن يصدقهما من الخمس وهذا يدل على أن ذلك مستحق بالفقر إذ كان إنما اقتضى لهما على مقدار الصداق الذى احتاجا إليه للتزويج ولم يأمر لهما بما فضل عن الحاجة ويدل على أن الخمس غير مستحق قسمته على السهمان وأنه موكول إلى رأى الإمام قوله ﷺ مالى من هذا المال إلا الخمس والخمس مردود فيكم ولم يخصص القرابة بشىء منه دون غيرهم دل ذلك على أنهم فيه كسائر الفقراء يستحقون منه مقدار الكفاية وسد الخلة ويدل عليه قوله ﷺ يذهب كسرى فلا كسرى بعده أبداً ويذهب قيصر فلا قيصر بعده أبداً والذى نفسى بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله فأخبر أنه ينفق فى سبيل الله ولم يخصص به قوما من قوم ويدل على أنه كان موكولا إلى رأى النبى ﷺ أنه أعطى المؤلفة قلوبهم وليس لهم ذكر فى آية الخمس فدل على ما ذكرنا ويدل عليه أن كل من سمى فى آية الخمس لا يستحق إلا بالفقر وهم اليتامى وابن السبيل فكذلك ذو القربى لأنه سهم من الخمس ويدل عليه أنه لما حرم عليهم الصدقة أقيم ذلك لهم مقام ما حرم عليهم منها فوجب أن لا يستحقه منهم إلا فقير كما أن الأصل الذى أقيم هذا مقامه لا يستحقه إلا فقير فإن قيل موالى بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة ولم يدخلوا فى استحقاق السهم من الخمس قيل له هذا غلط لأن موالى بنى هاشم لهم سهم من الخمس إذ

كانوا فقراء على حسب ما هو لبنى هاشم فإن قيل إذا كانت قرابة رسول الله ﷺ يستحقون سهمهم بالفقر والحاجة فما وجه تخصيصه إياهم بالذكر وقد دخلوا فى جملة المساكين قيل له كما خص اليتامى وابن السبيل بالذكر ولا يستحقونه إلا بالفقر وأيضاً لما سمى الله الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل كما قال [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] الآية ثم قال النبي ﷺ إن الصدقة لا تحل لآل محمد فلو لم يسمهم فى الخمس جاز أن يظن ظان أنه لا يجوز إعطاؤهم منه كما لا يجوز أن يعطوا من الصدقات فسماهم إعلاما منه لنا أن سبيلهم فيه بخلاف سبيلهم فى الصدقات فإن قيل قد أعطى النبي ﷺ العباس من الخمس وكان ذا يسار فدل على أنه للأغنياء والفقراء منهم قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أنه أخبر أنه أعطاهم بالنصرة والقرابة لقوله ﷺ إنهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا إسلام فاستوى فيه الفقير والغنى لتساويهم فى النصرة والقرابة والثانى إنه جائز أن يكون النبي ﷺ إنما أعطى العباس ليفرقه فى فقراء بنى هاشم ولم يعطه لنفسه وقد اختلف فى ذوى القربى من هم فقال أصحابنا قرابة النبي ﷺ الذين تحرم عليهم الصدقة هم ذو قراباته وآله وهم آل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبدالمطلب وروى نحو ذلك عن زيد بن أرقم وقال آخرون بنو المطلب داخلون فيهم لأن النبي ﷺ أعطاهم من الخمس وقال بعضهم قريش كلها من أقرباء النبي ﷺ الذين لهم سهم من الخمس إلا أن للنبي ﷺ أن يعطيه من رأى منهم قال أبو بكر أما من ذكرناهم فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ذووا قرابته وأما بنو المطلب فهم وبنو عبدشمس فى القرب من النبي ﷺ سواء فإن وجب أن يدخلوا فى القرابة الذين تحرم عليهم الصدقة فواجب أن يكون بنى عبدشمس مثلهم لمساواتهم إياهم فى الدرجة فأما إعطاؤهم الخمس فإنما خص هؤلاء به دون بنى عبد شمس بالنصرة لأنه قال لم يفارقونى فى جاهلية ولا إسلام وأما الصدقة فلم يتعلق تحريمها بالنصرة عند جميع الفقهاء فثبت أن بنى المطلب ليسوا من آل النبي ﷺ الذين تحرم الصدقة عليهم كبنى عبد شمس وموالى بنى هاشم تحرم عليهم الصدقة ولا قرابة لهم ولا يستحقون من الخمس شيئاً بالقرابة وقد سألته فاطمة رضى الله عنها خادما من الخمس فوكلها إلى التكبير والتحميد ولم يعطها ه فإن قيل إنما لم يعطها لأنها ليست من ذوى قرباه لأنها أقرب إليه من ذوى قرباه ه قيل له فقد خاطب علياً بمثل ذلك وهو من ذوى القربى وقال لبعض بنات عمه حين ذهبت مع فاطمة

إليه تستخدمه سبقكن يتامى بدر وفى يتامى بدر من لم يكن من بنى هاشم لأن أكثرهم من الأنصار ولو استحقتا بالقرابة شيئاً لا يجوز منعهما إياه ما لمنعهما حقهما ولا عدل به إلى غيرهما وفى هذا دليل على معنيين أحدهما أن سهمهم من الخمس أمره كان موكولا إلى رأى النبي ﷺ فى أن يعطيه من شاء منهم والثانى أن إعطاءهم من الخمس أو منعه لا تعلق له بتحريم الصدقة وأما من قال أن قرابة النبي ﷺ قريش كلها فإنه يحتج لذلك بأنه لما نزلت [وأنذر عشيرتك الأقربين] قال النبي ﷺ يا بنى فهر يا بنى عدى يا بنى فلان لبطون قريش إنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد وروى عنه أنه قال يا بنى كعب بن لؤى وأنه قال يا بنى هاشم يا بنى قصى يا بنى عبد مناف وروى عنه أنه قال لعلى اجمع لى بنى هاشم وهم أربعون رجلا قالوا فلما ثبت أن قريشاً كلها من أقربائه وكان إعطاء السهم من الخمس موكولا إلى رأى النبي ﷺ أعطاه من كان له منهم نصرة دون غيرهم ه قال أبو بكر اسم القرابة واقع على هؤلاء كلهم لدعاء النبي ﷺ إياهم عند نزول قوله تعالى [وأنذر عشيرتك الأقربين] فثبت بذلك أن الاسم يتناول الجميع فقد تعلق بذوى قربى النبي ﷺ أحكام ثلاثة أحدها استحقاق سهم من الخمس بقوله تعالى [وللرسول ولذى القربى] وهم الفقراء منهم على الشرائط التى قدمنا ذكرها عن المختلفين فيها والثانى تحريم الصدقة عليهم وهم آل على وآل العباس وآل عقيل وآل جعفر وولد الحارث بن عبد المطلب وهؤلاء هم أهل بيت النبي ﷺ ولا حظ لبنى المطلب فى هذا الحكم لأنهم ليسوا أهل بيت النبي ﷺ ولو كانوا من أهل بيت النبي ﷺ لكانت بنو أمية من أهل بيت النبي ﷺ ومن آله ولا خلاف أنهم ليسوا كذلك فكذلك بنو المطلب لمساواتهم إياه فى نسبهم من النبي ﷺ والثالث تخصيص الله تعالى لنبيه بإنذار عشيرته الأقربين فانتظم ذلك بطون قريش كلها على ما ورد به الأثر فى إنذاره إياهم عند نزول الآية وإنما خص عشيرته الأقربين بالإنذار لأنه أبلغ عند نزول الآية فى الدعاء إلى الدين وأقرب إلى نفى المحاباة والمداهنة فى الدعاء إلى الله عز وجل لأن سائر الناس إذا علموا أنه لم يحتمل عشيرته على عبادة غير الله وإنذرهم ونهاهم أنه أولى بذلك منهم إذ لو جازت المحاباة فى ذلك لأحد لكانت أقرباؤه أولى الناس بها وقوله تعالى [واليتامى] فإن حقيقة اليتم هو الانفراد ومنه الرابية المنفردة تسمى يتيمة والمرأة المنفردة عن الأزواج تسمى يتيمة إلا أنه قد اختص فى الناس

بالصغير الذي قد مات أبوه وهو يفيد الفقر مع ذلك أيضاً عند الإطلاق ولذلك قال أصحابنا فيمن أوصى ليتامى بني فلان وهم لا يحصون أن الوصية جائزة لأنها للفقراء منهم ولا خلاف أنه قد أريد مع اليتم الفقر في هذه الآية وأن الأغنياء من الأيتام لا حظ لهم فيه ويدل على أن اليتم اسم يقع على الصغير الذي قد مات أبوه دون الكبير قوله ﷺ لا يتم بعد حلم وقد قيل إن كل ولد يتيم من قبل أمه إلا الإنسان فإن يتمه من قبل أبيه وقوله تعالى [وابن السبيل] فإنه المسافر المنقطع به المحتاج إلى ما يتحمل به إلى بلده وإن كان له مال في بلده فهو بمنزلة الفقير الذي لا مال له لأن المعنى في وجوب إعطائه حاجته إليه فلا فرق بين من له مال لا يصل إليه وبين من لا مال له ه وأما المسكين فقد اختلف فيه وسنذكره في موضعه من آية الصدقات وفي اتفاق الجميع على أن ابن السبيل واليتيم إنما يستحقان حقهما من الخمس بالحاجة دون الاسم دلالة على أن المقصد بالخمس صرفه إلى المساكين فإن قيل إذا كان المعنى هو الفقر فلا فائدة في ذكر ذوي القربى قيل له فيه أعظم الفوائد وهو أن آل النبي ﷺ لما حرمت عليهم الصدقة كان جائزاً أن يظن ظان أن الخمس محرم عليهم كتحريمها إذ كان سبيله صرفه إلى الفقراء فأبان الله تعالى بتسميتهم في الآية عن جواز إعطائهم من الخمس بالفقر ويلزم هذا السائل أن يعطي اليتامى وابن السبيل بالاسم دون الحاجة عن قضيته بأن لو كان مستحقاً بالفقر ما كان لتسميته ابن السبيل واليتيم معنى وهما إنما يستحقانه بالفقر قوله تعالى [إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً] قيل أن الفئة هي الجماعة المنقطعة عن غيرها وأصله من فأوت رأسه بالسيف إذا قطعته والمراد بالفئة ههنا جماعة من الكفار فأمرهم بالثبات لهم وقتالهم وهو في معنى قوله تعالى [إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار] الآية ومعناه مرتب على ما ذكر في هذه من جواز التحرف للقتال أو الانحياز إلى فئة من المسلمين ليقاتل معهم ومرتب أيضاً على ما ذكر بعد هذا من قوله تعالى [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله] فإنما هم مأمورون بالثبات لهم إذا كان العدو مثلهم فإن كانوا ثلاثة أضعافهم فجائز لهم الانحياز إلى فئة من المسلمين يقاتلون معهم وقوله تعالى [واذكروا الله كثيراً] يحتمل وجهين أحدهما ذكر الله تعالى باللسان والآخر الذكر بالقلب وذلك على وجهين أحدهما ذكر

ثواب الصبر على الثبات لجهاد أعداء الله المشركين وذكر عقاب الفرار والثانى ذكر دلائله ونعمه على عباده وما يستحقه عليهم من القيام بفرضه فى جهاد أعدائه وضروب هـذه الأذكار كلها تعين على الصبر والثبات ويستدعى بها النصر من الله والجرأة على العدو والاستهانة بهم وجائز أن يكون المراد بالآية جميع الأذكار لشمول الاسم لجميعها وقد روى عن النبي ﷺ مايوافق معنى الآية ماحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر ابن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا سفيان الثورى عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن زيد عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ لا تمنوا لقاء العدو واسئلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاثبتوا واذكروا الله كثيراً وإن أجلبوا أوضجوا فعليكم بالصمت قوله تعالى [وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم] أمر الله تعالى فى هذه الآية بطاعته وطاعة رسوله ونهى بها عن الاختلاف والتنازع وأخبر أن الاختلاف والتنازع يؤدى إلى الفشل وهو ضعف القلب من فزع يلحقه وأمر فى آية أخرى بطاعة أولاة الأمر لنفى الاختلاف والتنازع المؤديين إلى الفشل فى قوله [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول] وقال فى آية أخرى [ولو أراكهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم فى الأمر] فأخبر تعالى أنه أراهم فى منامهم قليلا لئلا يتنازعوا إذا رأوهم كثيراً فيفشلوا وروى عن النبي ﷺ أنه قال ولن يغلب اثنى عشر ألفاً من قلة إذا اجتمعت كلمتهم فتضمنت هذه الآية كلها النهى عن الاختلاف والتنازع وأخبر أن ذلك يؤدى إلى الفشل وإلى ذهاب الدولة بقوله [وتذهب ريحكم] وقيل إن المعنى ريح النصر التى يبعثها الله مع من ينصره على من يخذله وروى ذلك عن قتادة وقال أبو عبيدة تذهب دولتكم من قولهم ذهبت ريحه أى ذهبت دولته قوله تعالى [فإما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم] تثقفنهم معناه تصادفهم وقال الحسن وقتادة وسعيد بن جبير فشرد بهم من خلفهم إذا أسرتهم فنكل بهم تنكيلا تشرد غيرهم من ناقضى العهد خوفاً منك وقال غيرهم افعل بهم من القتل ماتفرق به من خلفهم عن التعاون على قتالك ويشبه أن يكون ماأمر به أبو بكر الصديق رضى الله عنه من التنكيل بأهل الردة وإحراقهم بالنيران ورميهم من رؤس الجبال وطرحهم فى الآبار ذهب فيه إلى أن تأويل الآية فى تشريد سائر المرتدين

عن التعاون والاجتماع على قتال المسلمين قوله تعالى [وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء] الآية يعني والله أعلم إذا خفت غدرهم وخدعتهم وإيقاعهم بالمسلمين وفعلوا ذلك خفياً ولم يظهروا نقض العهد فانبذ إليهم على سواء يعني ألق إليهم فسخ ما بينك وبينهم من العهد والهدنة حتى يستوى الجميع فى معرفة ذلك وهو معنى قوله [على سواء] لئلا يتوهموا أنك نقضت العهد بنصب الحرب وقيل [على سواء] على عدل من قول الراجز :

فاضرب وجوه الغدر للأعداء حتى يجيبوك إلى السواء

ومنه قيل للوسط سواء لاعتداله كما قال حسان :

يا ويح أنصار النبي ورهطه بعد المغيب فى سواء الملحد

أي فى وسطه وقد غزا النبي ﷺ أهل مكة بعد الهدنة من غير أن ينبذ إليهم لأنهم قد كانوا نقضوا العهد بمعاونتهم بنى كنانة على قتل خزاعة وكانت حلفاء للنبي ﷺ ولذلك جاء أبو سفيان إلى المدينة يسئل النبي ﷺ تجديد العهد بينه وبين قريش فلم يجبه النبي ﷺ إلى ذلك فمن أجل ذلك لم يحتج إلى النبذ إليهم إذ كانوا قد أظهروا نقض العهد بنصب الحرب لحلفاء النبي ﷺ وروى نحو معنى الآية عن النبي ﷺ حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حفص بن عمرو النمري قال حدثنا شعبة عن أبي الفيض عن سليم وقال غيره سليم بن عامر رجل من حمير قال كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى إذا انقضى العهد غزاهم فجاء رجل على فرس برزون وهو يقول الله أكبر الله أكبر وفاء لا غدر فنظروا فإذا عمرو بن عبسة فأرسل إليه معاوية فسأله فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي أمدها أو ينبذ إليهم على سواء فرجع معاوية وقوله تعالى [وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل] أمر الله تعالى المؤمنين فى هذه الآية بإعداد السلاح والكراع قبل وقت القتال إرهاباً للعدو والتقدم فى ارتباط الخيل استعداداً لقتال المشركين وقد روى فى القوة إنها الرمي حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبد الله بن وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث عن أبي علي ثمامة بن شفي الهمداني أنه سمع عقبة بن عامر الجهني يقول سمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر

يقول [وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة] ألا إن القوة الرمى ألا إن القوة الرمى ألا إن القوة الرمى وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا فضل بن سخيت قال حدثنا ابن أبي أويس عن سليمان بن بلال عن عمرو عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ ارموا واركبوا وإن ترموا أحب إلى من أن تركبوا وكل لهو المؤمن باطل إلا رميه بقوسه أو تأديبه فرسه أو ملاعبته امرأته فإنهن من الحق وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال حدثني عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثني أبو سلام عن خالد بن زيد عن عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة صانعه يحتسب في صنعته الخير والرامي به ومنبله وارموا واركبوا وإن ترموا أحب إلى من أن تركبوا ليس من اللهو ثلاثة تأديب الرجل فرسه وملاعبته أهله ورميه بقوسه ونبله ومن ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه فإنها نعمة تركها أو قال كفرها وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا المغيرة بن عبد الرحمن قال حدثنا عثمان بن عبد الرحمن قال حدثنا الجراح بن منهال عن ابن شهاب عن أبي سليمان مولى أبي رافع عن أبي رافع قال قال رسول الله ﷺ من حق الولد على الوالد أن يعلمه كتاب الله والسباحة والرمى ٥ ومعنى قوله ﷺ ألا إن القوة الرمى أنه من معظم ما يجب إعداده من القوة على قتال العدو ولم ينف به أن يكون غيره من القوة بل عموم اللفظ الشامل لجميع ما يستعان به على العدو ومن سائر أنواع السلاح وآلات الحرب وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا جعفر بن أبي القتيل قال حدثنا يحيى بن جعفر قال حدثنا كثير بن هشام قال حدثنا عيسى ابن إبراهيم الشمالي عن الحكم بن عمير قال أمرنا رسول الله ﷺ أن لا نحفى الأظفار في الجهاد وقال إن القوة في الأظفار وهذا يدل على أن جميع ما يقوى على العدى فهو مأمور باستعداده وقال الله تعالى [ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة] فذمهم على ترك الاستعداد والتقدم قبل لقاء العدو وقد روى عن النبي ﷺ في ارتباط الخيل ما يواطئ معنى الآية وهو ما حدثنا عبد الباقي بن نافع قال حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى قال حدثنا أحمد بن عمر قال حدثنا ابن وهب عن ابن لهيعة عن عبيد بن أبي حكيم الأزدى عن الحصين بن حرملة المهرى عن أبي المصبح قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قال

رسول الله ﷺ الخيل معقود في نواصيها الخير والنيل إلى يوم القيامة وأصحابها معانون قلدوها ولا تقلدوها الأوتار قال أبو بكر بين في الخبر الأول أن الخير هو الأجر والغنيمة وفي ذلك مايوجب أن ارتباطها قربة إلى الله تعالى فإذا أريد به الجهاد وهو يدل أيضاً على بقاء الجهاد إلى يوم القيامة إذ كان الأجر مستحقاً بارتباطها للجهاد في سبيل الله عز وجل وقوله ﷺ ولا تقلدوها الأوتار قيل فيه معنيان أحدهما خشية اختناقها بالوتر والثاني أن أهل الجاهلية كانوا إذا طلبوا بالأوتار والدخول قلدوا خيلهم الأوتار يدلون بها على أنهم طالبون بالأوتار يجتهدون في قتل من يطلبونهم بها فأبطل النبي ﷺ الطلب بدخول الجاهلية ولذلك قال النبي ﷺ يوم فتح مكة ألا إن كل دم ومأثرة فهو موضوع تحت قدمي هاتين وأول دم أضعه دم ربيعة بن الحارث .

باب الهدنة والموادعة

قال الله تعالى [وإن جنحوا للسلم فاجنح لها] والجنوح الميل ومنه يقال جنحت السفينة إذا مالت والسلم المسالمة ومعنى الآية أنهم إن مالوا إلى المسالمة وهي طلب السلامة من الحرب فسالمهم واقبل ذلك منهم وإنما قال [فاجنح لها] لأنه كناية عن المسالمة وقد اختلف في بقاء هذا الحكم فروى سعيد ومعمر عن قتادة أنها منسوخة بقوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وروى عن الحسن مثله وروى ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس [وإن جنحوا للسلم فاجنح لها] قال نسختها [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - وهم صاغرون] وقال آخرون لا نسخ فيها لأنها في موادعة أهل الكتاب وقوله تعالى [فاقتلوا المشركين] في عبدة الأوثان قال أبو بكر قد كان النبي ﷺ عاهد حين قدم المدينة أصنافاً من المشركين منهم النضير وبنو قينقاع وقريظة وعاهد قبائل من المشركين ثم كانت بينه وبين قريش هدنة الحديبية إلى أن نقضت قريش ذلك العهد بقتالها خزاعة حلفاء النبي ﷺ ولم يختلف نقلة السير والمغازي في ذلك وذلك قبل أن يكثر أهل الإسلام ويقوى أهله فلما كثر المسلمون وقوى الدين أمر بقتال مشركي العرب ولم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف بقوله عز وجل [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وأمر بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية بقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله -

وهم صاغرون) ولم يختلفوا أن سورة براءة من أواخر من نزل من القرآن وكان نزولها حين بعث النبي ﷺ أبابكر على الحج في السنة التاسعة من الهجرة وسورة الأنفال نزلت عقيب يوم بدر بين فيها حكم الأنفال والغنائم والعهود والموادعات سورة براءة مستعمل على ماورد وماذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها فحكم حكم ثابت أيضاً وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين فالحال التي أمر فيها بالمسالمة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم والحال التي أمر فيها بقتال المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم وقد قال تعالى (فلاتهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم) فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم وكذلك قال أصحابنا إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو ومقاومتهم لم تجز لهم مسالمتهم ولا يجوز لهم إقرارهم على الكفر إلا بالجزية وإن ضعفوا عن قتالهم جاز لهم مسالمتهم كما سالم النبي ﷺ كثيراً من أصناف الكفار وهادنهم على وضع الحرب بينهم من غير جزية أخذها منهم قالوا فإن قووا بعد ذلك على قتالهم نبذوا إليهم على سواء ثم قاتلوهم قالوا وإن لم يمكنهم دفع العدو عن أنفسهم إلا بما يبذلونه لهم جاز لهم ذلك لأن النبي ﷺ قد كان صالح عيينة بن حصن وغيره يوم الأحزاب على نصف ثمار المدينة حتى لما شاور الأنصار قالوا يارسول الله هو أمر أمرك الله به أم الرأي والمكيدة فقال النبي ﷺ لا بل هو رأي لأني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أدفعهم عنكم إلى يوم ما فقال السعدان بن عبادة وسعد بن معاذ والله يارسول الله إنهم لم يكونوا يطمعون فيها منا إلا قرى وشرى ونحن كفار فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام لانعطيهم إلا بالسيف وشقا الصحيفة فهذا يدل على أنهم إذا خافوا المشركين جاز لهم أن يدفعوهم عن أنفسهم بالمال فهذه أحكام بعضها ثابت بالقرآن وبعضها بالسنة وهي مستعملة في الأحوال التي أمر الله تعالى بها واستعملها النبي ﷺ فيها وهذا نظير ماذكرنا في ميراث الحليف أنه حكم ثابت بقوله تعالى (والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) في حال عدم ذوي الأنساب وولاء العتاق فإذا كان هناك ذو نسب أو ولاء عتاقة فهم أولى من الحليف كما أن الابن أولى من الأخ ولم يخرج من أن يكون من أهل الميراث قوله تعالى (وألف بين قلوبهم لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) الآية روى أنه أراد به

الأوس والخزرج وكانوا على غاية العداوة والبغضاء قبل الإسلام فألف الله بين قلوبهم بالإسلام روى ذلك عن بشير بن ثابت الأنصارى وابن إسحاق والسدى وقال مجاهد هو كل متحابين فى الله قوله تعالى [إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين] إلى آخر القصة حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى [إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين] قال أمر الله تعالى الرجل من المسلمين أن يقاتل عشرة من الكفار فشق ذلك عليهم فرحمهم فقال [فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين] وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا أبو عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن ابن أبى نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال أيما رجل فر من ثلاثة فلم يفر ومن فر من اثنين فقد فر وإنما عنى ابن عباس ما ذكر فى هذه الآية وكان الفرض فى أول الإسلام على الواحد قتال العشرة من الكفار لصحة بصائر المؤمنين فى ذلك الوقت وصدق يقينهم ثم لما أسلم قوم آخرون خالطهم من لم يكن لهم بصائرهم ونياتهم خفف عن الجميع وأجراهم مجرى واحداً ففرض على الواحد مقاومة الاثنين قوله تعالى [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً] لم يرد به ضعف القوى والأبدان وإنما المراد ضعف النية لمحاربة المشركين فجعل فرض الجميع فرض ضعفائهم وقال عبد الله بن مسعود ما ظننت أن أحداً من المسلمين يريد بقتاله غير الله حتى أنزل الله تعالى [منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة] فكان الأولون على مثل هذه النيات فلما خالطهم من يريد الدنيا بقتاله سوى بين الجميع فى الفرض وفى هذه الآية دلالة على بطلان من أبى وجود النسخ فى شريعة النبى ﷺ وإن لم يكن قائله معتمداً بقوله لأنه قال تعالى [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين] والتخفيف لا يكون إلا بزوال بعض الفرض أو النقل عنه إلى ما هو أخف منه فثبت بذلك أن الآية الثانية ناسخة للفرض الأول وزعم القائل بما ذكرنا من إنكار النسخ لأنه ليس فى الآية أمر وإنما فيه الوعد بشريطة فتى وفى بالشرط أنجز الوعد وإنما كلف كل قوم من الصبر على قدر استطاعتهم فكان على الأولين ما ذكر من مقاومة العشرين للمائتين والآخرون لم يكن لهم من نفاذ البصيرة مثل ما للأولين فكلفوا مقاومة الواحد للإثنين

والمائة للمائتين قال ومقاومة العشرين للمائتين غير مفروضة وكذلك المائة للمائتين وإنما الصبر مفروض على قدر الإمكان والناس مختلفون فى ذلك على مقادير استطاعتهم فليس فى الآية نسخ كما زعم قال أبو بكر هذا كلام شديد الاختلال والتناقض خارج عن قول الأمة سلفها وخلفها وذلك لأنه لا يختلف أهل النقل والمفسرون فى أن الفرض كان فى أول الإسلام مقاومة الواحد للعشرة ومعلوم أيضاً أن قوله تعالى [إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين] وإن كان لفظه لفظ الخبر فمعناه الأمر كقوله تعالى [والوالدات يرضعن أولادهن] وقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن] وليس هو إخباراً بوقوع ذلك وإنما هو أمر بأن لا يفر الواحد من العشرة ولو كان هذا خبراً لما كان لقوله [الآن خفف الله عنكم] معنى لأن التخفيف إنما يكون فى المأمور به لا فى المخبر عنه ومعلوم أيضاً أن القوم الذين كانوا مأمورين بأن يقاوم الواحد منهم عشرة من المشركين داخلون فى قوله [الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً] فلا محالة قد وقع النسخ عنهم فيما كانوا تعبدوا به من ذلك ولم يكن أولئك القوم قد نقصت بصائرهم ولقل صبرهم وإنما خالطهم قوم لم يكن لهم مثل بصائرهم ونياتهم وهم المعنيون بقوله تعالى [وعلم أن فيكم ضعفاً] فبطل بذلك قول هذا القائل بما وصفنا وقد أقر هذا القائل أن بعض التكليف قد زال عنهم بالآية الثانية وهذا هو معنى النسخ والله أعلم بالصواب .

باب الأسارى

قال الله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض] حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو نوح قال أخبرنا عكرمة ابن عمار قال حدثنا سماك الحنفي قال حدثني ابن عباس قال حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان يوم بدر فأخذ النبي ﷺ الفداء فأنزل الله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى - إلى قوله - لمسكم فيما أخذتم] من الفداء ثم أحل الله الغنائم وحدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنا أبو الأحوص عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال كان يوم بدر تعجل ناس من المسلمين فأصابوا من الغنائم فقال رسول الله ﷺ لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس قبلكم كان النبي

إذا غنم هو وأصحابه جمعوا غنائمهم فتنزل من السماء نار فتأكلها فأنزل الله تعالى [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] وروى فيه وجه آخر وهو ماروواه الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي عبيدة عن عبد الله قال شاور النبي ﷺ أصحابه فى أسارى بدر فأشار أبو بكر بالاستبقاء وأشار عمر بالقتل وأشار عبد الله بن رواحة بالإحراق فقال النبي ﷺ مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم حين قال [فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم] ومثل عيسى إذ قال [إن تعذبهم فإنهم عبادك] الآية ومثلك ياعمر مثل نوح إذ قال [لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً] ومثل موسى إذقال [ربنا اطمس على أموالهم] الآية أنتم عالة فلا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضربة عنق فقال ابن مسعود إلا سهيل بن بيضاء فإنه ذكر الإسلام فسكت ثم قال إلا سهيل بن بيضاء فأنزل الله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض] إلى آخر الآيتين وروى عن ابن عباس أن النبي ﷺ استشار أبا بكر وعمر وعلياً فى أسارى بدر فأشار أبو بكر بالفداء وأشار عمر بالقتل فهوى رسول الله ﷺ ماقال أبو بكر ولم يهو ماقال عمر فلما كان من الغد جئت إلى رسول الله ﷺ فإذا هو وأبو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله أخبرني من أى شيء تبكى أنت وصاحبك فقال أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء لقد عرض على عذابكم أدنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من النبي ﷺ فأنزل الله تعالى [ماكان لنبي أن يكون له أسرى] إلى آخر القصة فذكر فى حديث ابن عباس المتقدم فى الباب وحديث أبى هريرة أن قوله [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم] إنما نزل فى أخذهم الغنائم وذكر فى حديث عبد الله بن مسعود وابن عباس الآخر أن الوعيد إنما كان فى عرضهم الفداء على رسول الله ﷺ وإشارتهم عليه به والأول أولى بمعنى الآية لقوله تعالى [لمسكم فيما أخذتم] ولم يقل فيما عرضتم وأشرتم ومع ذلك فإنه يستحيل أن يكون الوعيد فى قول قاله رسول الله ﷺ لأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ومن الناس من يجيز ذلك على النبي ﷺ من طريق اجتهاد الرأى ويجوز أيضاً أن يكون النبي ﷺ أباح لهم أخذ الفداء وكان ذلك معصية صغيرة فعاتبه الله والمسلمين عليها وقد ذكر فى الحديث الذى فى صدر الباب أن الغنائم لم تحل قبل نبينا لأحد وفى الآية مايدل على ذلك

وهو قوله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض] فكان فى شرائع الأنبياء المتقدمين تحريم الغنائم وفى شريعة نبينا تحريمها حتى يثخن فى الأرض واقتضى ظاهره إباحة الغنائم والأسرى بعد الإثخان وقد كانوا يوم بدر مأمورين بقتل المشركين بقوله تعالى [فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان] وقال تعالى فى آية أخرى [فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق] وكان الفرض فى ذلك الوقت القتل حتى إذا أثخن المشركون فحينئذ إباحة الفداء . وكان أخذ الفداء قبل الإثخان محظوراً وقد كان أصحاب النبي ﷺ حازوا الغنائم يوم بدر وأخذوا الأسرى وطلبوا منهم الفداء وكان ذلك من فعلهم غير موافق لحكم الله تعالى فيهم فى ذلك ولذلك عاتبهم عليه ولم يختلف نقلة السير ورواة المغازى أن النبي ﷺ أخذ منهم الفداء بعد ذلك وأنه قال لا ينفلت منهم إلا بفداء أو ضربة عنق وذلك يوجب أن يكون حظر أخذ الأسرى ومفاداتهم المذكورة فى هذه الآية وهو قوله تعالى [ما كان لنبي أن يكون له أسرى] منسوخا بقوله [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم] فأخذ النبي ﷺ منهم الفداء فإن قيل كيف يجوز أن يكون ذلك منسوخا وهو بعينه الذى كانت المعاتبة من الله للمسلمين وممتنع وقوع الإباحة والحظر فى شيء واحد قيل له إن أخذ الغنائم والأسرى وقع بدياً على وجه الحظر فلم يملكوا ما أخذوا ثم إن الله تعالى أباحها لهم وملكهم إياها فالأخذ المباح ثانياً هو غير محظور أولا وقد اختلف فى معنى قوله تعالى [لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم] فروى أبو زميل عن ابن عباس قال سبقت لهم الرحمة قبل أن يعملوا المعصية وروى مثله عن الحسن رواية وهذا يدل على أنهما رأيا ذلك معصية صغيرة وقد وعد الله غفرانها باجتنابهم الكبائر وكتب لهم ذلك قبل عملهم للمعصية الصغيرة وروى عن الحسن أيضاً ومجاهد أن الله تعالى كان مطعماً لهذه الأمة الغنيمة فعملوا الذى عملوا قبل أن تحل لهم الغنيمة قال أبو بكر حكم الله تعالى بأنه ستحل لهم الغنيمة فى المستقبل لا يزيل عنهم حكم الحظر قبل إحلالها ولا يخفف من عقابه فلا يجوز أن يكون التأويل أن إزالة العقاب لأجل أنه كان فى معلومه إباحة الغنائم لهم بعده وروى عن الحسن أيضاً وعن مجاهد قالا سبق من الله أن لا يعذب قوما إلا بعد تقدمه ولم يكن تقدم إليهم فيها وهذا وجه صحيح وذلك لأنهم لم يعملوا

بتحريم الغنائم على أمم الأنبياء المتقدمين وبقاء هذا الحكم عليهم من شريعة نبينا ﷺ فاستباحوها على ظن منهم أنها مباحة ولم يكن قد تقدم لهم من النبي ﷺ قول فى تحريمها عليهم ولا أخبار منه إياهم بتحريمها على الأمم السالفة فلم يكن خطؤهم فى ذلك معصية يستحق عليها العقاب قوله تعالى [فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً] فيه إباحة الغنائم وقد كانت محظورة قبل ذلك وقد ذكرنا حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال لم تحل الغنائم لقوم سود الرءوس قبلكم وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلى جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً ونصرت بالرعب وأحلت لى الغنائم وأرسلت إلى الأحمر والأبيض وأعطيت الشفاعة فأخبر ﷺ فى هذين الخبرين أن الغنائم لم تحل لأحد من الأنبياء وأممها قبله وقوله تعالى [فكلوا مما غنمتم] قد اقتضى وقوع ملك الغنائم لهم إذا أخذوا وإن كان المذكور فى لفظ الآية هو الأكل وإنما خص الأكل بذلك لأنه معظم منافع الأملاك إذ به قوام الأبدان وبقاء الحياة وأراد بذلك تمليك سائر وجوه منافعها وهو كما قال تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] فخص اللحم بذلك والمراد جميع أجزائه لأنه مبتغى منافعه ومعظمها فى لحومه وكما قال تعالى [إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] فخص البيع بالحظر فى تلك الحال والمراد سائر ما يشغل عن الصلاة وكان وجه تخصيصه أنه معظم منافع التصرف فى ذلك الوقت فإذا كان معظمه محظوراً فما دونه أولى بذلك وذلك فى مفهوم اللفظ ومثله قوله تعالى [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً] فخص الأكل بالذكر ودل به على حظر الأخذ والإتلاف من غير جهة الأكل فهذا حكم اللفظ إذا ورد فى مثله ولولا قيام الدلالة وكون المعنى معقولا من اللفظ على الوجه الذى ذكرنا لما كانت إباحة الأكل موجبة للتمليك ولذلك قال أصحابنا فيمن أباح لرجل أكل طعامه أنه ليس له أن يتملكه ولا يأخذه وإنما له الأكل فحسب ولكنه لما كان فى مفهوم خطاب الآية التمليك على الوجه الذى ذكرنا أوجب التمليك وقد قال الله تعالى فى آية أخرى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] فجعل الأربعة الأخماس غنيمة لهم وذلك يقتضى التمليك وكذلك ظاهر قوله تعالى [فكلوا مما غنمتم] لما أضاف الغنيمة إليهم فقد أفاد تملكها إياهم

بإطلاقه لفظ الغنيمة فيه ثم عطفه الأكل عليها لم ينف ماتضمنه من التمليك كما لو قال كلوا مما ملكتم لم يكن إطلاق لفظ الأكل مانعاً من صحة الملك ويدل على ذلك دخول الفاء عليه كأنه قال قد ملكتكم ذلك فكلوا ه والغنيمة اسم لما أخذ من أموال المشركين بقتال فيكون خمسه لله تعالى وأربعة أخماسه للغانمين بقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه] وأما الفيء فهو كل ماصار من أموال المشركين إلى المسلمين بغير قتال روى هذا الفرق بينهما عن عطاء بن السائب وعن سفيان الثورى أيضاً ه قال أبو بكر الفيء كل ماصار من أموال المشركين إلى المسلمين بقتال أو بغير قتال إذكان سبب أخذه الكفر قال أصحابنا الجزية فيء والخراج وما يأخذه الإمام من العدو على وجه الهدنة والموادعة فهو فيء أيضاً وقال الله عز وجل [ماأفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول] الآية فقيل إن هذا فيما لم يوجف عليه المسلمون مثل فدك وماأخذ من أهل نجران فكان للنبي ﷺ صرفه في هذه الوجوه وقيل إن هذه كانت في الغنائم فنسخت بقوله تعالى [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] وجائز عندنا أن لا تكون منسوخة وأن تكون آية الغنيمة فيما أوجف عليه المسلمون بخيل أو ركاب وظهر عليهم بالقتال وآية الفيء التي في الحشر فيما لم يوجف عليه المسلمون وأخذ منهم على وجه الموادعة والهدنة كما فعل النبي ﷺ بأهل نجران وفدك وسائر ما أخذه منهم بغير قتال والله أعلم بالصواب .

باب التوارث بالهجرة

قال الله تعالى [إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] الآية حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيدة قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى [إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله] الآية قال كان المهاجر لا يتولى الأعرابي ولا يرثه وهو مؤمن ولا يرث الأعرابي المهاجر فنسختها [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله] وروى عبد الرحمن بن عبد الله بن المسعودى عن القاسم قال آخى رسول الله ﷺ بين الصحابة وآخى بين عبد الله بن مسعود والزبير بن العوام أخوة يتوارثون بها

لأنهم هاجروا وتركوا أقرباءهم حتى أنزل الله آية المواريث . قال أبو بكر اختلف السلف في أن التوارث كان ثابتاً بينهم بالهجرة والأخوة التي آخى بها رسول الله ﷺ بينهم دون الأرحام وأن ذلك مراد هذه الآية وأن قوله تعالى [أولئك بعضهم أولياء بعض] قد أريد به إيجاب التوارث بينهم وأن قوله [مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] قد نفى إثبات التوارث بينهم بنفيه الموالاة بينهم وفي هذا دلالة على أن إطلاق الموالاة يوجب التوارث وإن كان قد يختص به بعضهم دون جميعهم على حسب وجود الأسباب المؤكدة له كما أن النسب سبب يستحق به الميراث وإن كان بعض ذوي الأنساب أولى به في بعض الأحوال لتأكد سببه وفي هذا دليل على أن قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] موجب لإثبات القود لسائر ورثته وأن النساء والرجال في ذلك سواء لتساويهم في كونهم من مستحق ميراثه ويدل أيضاً على أن الولاية في النكاح مستحقة بالميراث وأن قوله ﷺ لا نكاح إلا بولي مثبت للولاية لجميع من كان من أهل الميراث على حسب القرب وتأكيد السبب وأنه جائز للأم تزويج أولادها الصغار إذا لم يكن لهم أب على ما يذهب إليه أبو حنيفة إذ كانت من أهل الولاية في الميراث . وقد كانت الهجرة فرضاً حين هاجر النبي ﷺ إلى أن فتح النبي ﷺ مكة فقال لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية فنسخ التوارث بالهجرة بسقوط فرض الهجرة وأثبت التوارث بالأنساب بقوله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله] قال الحسن كان المسلمون يتوارثون بالهجرة حتى كثر المسلمون فأنزل الله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض] فتوارثوا بالأرحام وروى الأوزاعي عن عبدة عن مجاهد عن ابن عمر قال انقطعت الهجرة بعد الفتح وروى الأوزاعي أيضاً عن عطاء ابن أبي رباح عن عائشة مثله وزاد فيه ولكن جهاد ونية وإنما كانت الهجرة إلى الله ورسوله والمؤمنون يفرون بدينهم من أن يفتنوا عنه وقد أذاع الله الإسلام وأفشاه فتضمنت هذه الآية إيجاب التوارث بالهجرة والمؤاخاة دون الأنساب وقطع الميراث بين المهاجر وبين من لم يهاجر واقتضى أيضاً إيجاب نصرة المؤمن الذي لم يهاجر إذا استنصر المهاجر على من لم يكن بينهم وبينه عهد بقوله تعالى [وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق] وقد روى في قوله تعالى [مالكم من ولايتهم

من شيء حتى يهاجروا] ما قد بينا ذكره في نفي الميراث عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة في آخرين وقيل إنه أراد نفي إيجاب النصرة فلم تكن حينئذ على المهاجر نصرة ومن لم يهاجر إلا أن يستنصر فتكون عليه نصرته إلا على من كان بينه وبينه عهد فلا ينقض عهده وليس يمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضياً للأمرين جميعاً من نفي التوارث والنصرة ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجراً كان أو غير مهاجر وإسقاطه بالهجرة فحسب ونسخ نفي إيجاب النصرة بقوله تعالى [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض] وقوله تعالى [والذين كفروا بعضهم أولياء بعض] قال ابن عباس والسدي يعني في الميراث وقال قتادة في النصرة والمعاونة وهو قول ابن إسحاق * قال أبو بكر لما كان قوله تعالى [إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا - إلى قوله - أولئك بعضهم أولياء بعض] موجباً لإثبات التوارث بالهجرة وكان قوله تعالى [والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] نافياً للميراث وجب أن يكون قوله تعالى [والذين كفروا بعضهم أولياء بعض] موجباً لإثبات التوارث بينهم لأن الولاية قد صارت عبارة عن إثبات التوارث بينهم فاقتضى عمومه إثبات التوارث بين سائر الكفار بعضهم من بعض مع اختلاف مللهم لأن الاسم يشملهم ويقع عليهم ولم يفرق الآية بين أهل الملل بعد أن يكونوا كفاراً ويدل أيضاً على إثبات ولاية الكفار على أولادهم الصغار لاقتضاء اللفظ له في جواز التناكح والتصرف في المال في حال الصغر والجنون * وقوله تعالى [إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير] يعني والله أعلم إن تفعلوا ما أمرتم به في هاتين الآيتين من إيجاب الموالاة والتناصر والتوارث بالأخوة والهجرة ومن قطعها بترك الهجرة تكن فتنة في الأرض وفساد كبير وهذا مخرجه مخرج الخبر ومعناه الأمر وذلك لأنه إذا لم يتول المؤمن الفاضل على ظاهر حاله من الإيمان والفضل بما يدعو إلى مثل حاله ولم يتبرأ من الفاجر والضال بما يصرف عن ضلاله وفجوره أدى ذلك إلى الفساد والفتنة قوله تعالى [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله] نسخ به إيجاب التوارث بالهجرة والحلف والموالاة ولم يفرق فيه بين العصبات وغيرهم فهو حجة في إثبات ميراث ذوي الأرحام الذين لا تسمية لهم ولا تعصيب وقد ذكرنا فيما سلف في سورة النساء وذهب عبد الله بن مسعود إلى أن ذوي الأرحام أولى من مولى

العتاقة واحتج فيه بظاهر الآية وليس هو كذلك عند سائر الصحابة وقد روى أن ابنة حمزة اعتقت عبداً ومات وترك بنتاً فجعل النبي ﷺ نصف ميراثه لابنته ونصفه لابنة حمزة بالولاية فجعلها عصبة والعصبة أولى بالميراث من ذوى الأرحام وقال النبي ﷺ الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب * وقوله تعالى [فى كتاب الله] قيل فيه وجهان أحدهما فى اللوح المحفوظ كما قال [ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها] والثانى فى حكم الله تعالى .

(سورة براءة)

قال الله تعالى [براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين] قال أبو بكر البراءة هى قطع الموالاة وارتفاع العصمة وزوال الأمان وقيل إن معناه هذه براءة من الله ورسوله ولذلك ارتفع وقيل هو ابتداء وخبره الظرف فى إلى فاقتضى قوله عز وجل [براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين] نقض العهد الذى كان بين النبى ﷺ وبينهم ورفع الأمان وإعلام نصب الحرب والقتال بينه وبينهم وهو على نحو قوله تعالى [وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء] فكان ما ذكر فى هذه الآية من البراءة نبذاً إليهم ورفعاً للعهد وقيل إن ذلك كان خاصاً فيمن أضمروا الخيانة وهموا بالغدر وكان حكم هذا اللفظ أن يرفع العهد فى حال ذكر ذلك لهم إلا أنه لما عقبه بقوله تعالى [فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر] بين به أن هذه البراءة وهذا النبذ إليهم إنما هى بعد أربعة أشهر وأن عهد ذوى العهد من هذا القبيل منهم باق إلى آخر هذه المدة قال الحسن فمن كان منهم عهده أكثر من أربعة أشهر حط إليها ومن كان منهم عهده أقل رفع إليها وقيل إن هذه الأربعة الأشهر التى هى أشهر العهد أولها من عشرين من ذى القعدة وذو الحجة والمحرم وصفر وعشرة أيام من شهر ربيع الأول لأن الحج فى تلك السنة التى حج فيها أبو بكر وقرأ فيها على بن أبى طالب سورة براءة على الناس بمكة بأمر النبى ﷺ كان فى ذى القعدة ثم صار الحج فى السنة الثانية وهى السنة التى حج فيها النبى ﷺ فى فى ذى الحجة وهو الوقت الذى وقته الله تعالى للحج لأن المشركين كانوا ينسئون الشهور فاتفق عود الحج فى السنة التى حج فيها النبى ﷺ إلى الوقت الذى فرضه الله تعالى فيه بدياً على إبراهيم وأمره فيه بدعاء الناس إليه بقوله [وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا]

ولذلك قال النبي ﷺ وهو واقف بعرفات ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فثبت الحج في اليوم التاسع من ذي الحجة وهو يوم عرفة والنحر وهو اليوم العاشر منه فهذا قول من يقول إن الاربعة الاشهر التي جعلها للسياحة وقطع بمضيها عصمة المشركين وعهدهم وقد قيل في جواز نقض العهد قبل مضي مدته على جهة النبذ إليهم وإعلامهم نصب الحرب وزوال الامان وجوه أحدها أن يخاف غدرهم وخيانتهم والآخر أن يثبت غدرهم سرا فينبذ إليهم ظاهرا والآخر أن يكون في شرط العهد أن يقرهم على الأمان ما يشاء وينقضه متى شاء كما قال النبي ﷺ لأهل خيبر أقركم ما أقركم الله والآخر أن العهد المشروط إلى مدة معلومة فيه ثبوت الأمان من حربهم وقتالهم من غير علمهم وأن لا يقصدوا وهم غارون وأنه متى أعلمهم رفع الأمان من حربهم فذلك جائز لهم وذلك معلوم في مضمون العهد وسواء خاف غدرهم أو لم يخف وكان في شرط العهد أن لنا نقضه متى شئنا أو لم يكن فإن لنا متى رأينا ذلك حظا للإسلام أن ننبذ إليهم وليس ذلك بغدر منا ولا خيانة ولا خفر للعهد لأن خفر الامان والعهد أن يأتيهم بعد الامان وهم غارون بأماننا فأما متى نبذنا إليهم فقد زال الامان وعادوا حربا ولا يحتاج إلى رضاهم في نبذ الامان إليهم ولذلك قال أصحابنا أن للإمام أن يهادن العدو إذا لم تكن بالمسلمين قوة على قتالهم فإن قوي المسلمون وأطاقوا قتالهم كان له أن ينبذ إليهم ويقاتلهم وكذلك كل ما كان فيه صلاح للمسلمين فللإمام أن يفعله وليس جواز رفع الامان موقوفا على خوف الغدر والخيانة من قبلهم وقد روي عن ابن عباس أن هذه الاربعة الاشهر الحرم هي رجب وذو القعدة وذو الحجة إلى آخر المحرم وقد كانت سورة براءة نزلت حين بعث النبي ﷺ أبا بكر على الحج وكان الحج في تلك السنة في ذي القعدة فكأنهم على هذا القول إنما بقي عهدهم إلى آخر الاربعة الاشهر التي هي أشهر الحرم وقد روى جرير عن مغيرة عن الشعبي عن المحرر بن أبي هريرة عن أبيه قال كنت مع علي حين بعثه رسول الله ﷺ ببراءة إلى المشركين فكنت أنادي حتى صحل صوتي وكان أمرنا أن نقول لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة إلا مؤمن ومن كان بينه وبين رسول الله عهد فأجله إلى أربعة أشهر فإذا مضت الاربعة الاشهر فان الله بريء من المشركين ورسوله وجائز أن تكون هذه الاربعة الاشهر من وقت

مدته وإعلامهم إياه وجائز أن يريد بها تمام أربعة أشهر من الأشهر الحرم وقد روى سفيان عن أبي إسحاق عن زيد بن يثيع عن علي أن النبي ﷺ بعثه يوم الحج الأكبر أن لا يطوف أحد بالبيت عرياناً ولا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يحج مشرك بعد عامه هذا ومن كان بينه وبين النبي ﷺ عهد فأجله إلى مدته فجعل في حديث علي من له عهد عهده إلى أجله ولم يخصص أربعة أشهر من غيره وقال في حديث أبي هريرة فعهده إلى أربعة أشهر وجائز أن يكون المعنيان صحيحين وأن يكون جعل أجل بعضهم أربعة أشهر أو تمام أربعة أشهر التي هي أشهر الحرم وجعل أجل بعضهم إلى مدته طالت المدة أو قصرت وذكر الأربعة الأشهر في حديث أبي هريرة موافق لقوله تعالى [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر] وذكر إثبات المدة التي أجلها في حديث علي موافق لقوله تعالى [إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم] فكان أجل بعضهم وهم الذين خيف غدرهم وخيانتهم أربعة أشهر وأجل من لم يخش غدرهم إلى مدته وقد روى يونس عن أبي إسحاق قال بعث النبي ﷺ أميراً على الحج من سنة تسع فخرج أبو بكر ونزلت براءة في نقض ما بين رسول الله ﷺ والمشركين من العهد الذي كانوا عليه فيما بينه وبينهم أن لا يصد عن البيت أحد ولا يخاف أحد في الشهر الحرام وكان ذلك عهداً عاما بينه وبين أهل الشرك وكانت بين ذلك عهود بين رسول الله ﷺ وبين قبائل العرب خصائص إلى أجال مسماة فنزلت [براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين] أهل العهد العام من أهل الشرك من العرب [فسيحوا في الأربعة أشهر] أن الله برىء من المشركين بعد هذه الحجه وقوله [إلا الذين عاهدتم من المشركين] يعني العهد الخاص إلى الأجل المسمى [فإذا انسلخ الأشهر الحرم] يعني الأربعة التي ضربه لهم أجلا وقوله [إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام] من قبائل بني بكر الذين كانوا دخلوا في عهد قريش يوم الحديبية إلى المدة التي كانت بين رسول الله ﷺ وبين قريش فلم يكن نقضها إلا هذا الحي من قريش وبنو الديل فأمر رسول الله ﷺ بإتمام العهد لمن لم يكن نقضه من بني بكر إلى مدته [فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم] وروى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر] قال جعل الله للذين عاهدوا رسول

الله ﷺ أربعة أشهر يسيحون فيها حيث شاؤا وأجل من ليس له عهد انسلاخ الأشهر الحرم خمسين ليلة وأمره إذا انسلخ الأشهر الحرم أن يضع السيف فيمن عاهدوا ولم يدخلوا فى الإسلام ونقض ماسمى لهم من العهد والميثاق ، قال أبو بكر جعل ابن عباس فى هذا الحديث الأربعة الأشهر التى هى أشهر العهد لمن كان له منهم عهد ومن لم يكن له منهم عهد جعل أجله انسلاخ المحرم وهو تمام خمسين ليلة من وقت الحج وهو العشر من ذى الحجة وذلك آخر وقت أشهر الحرم وروى ابن جريج عن مجاهد فى قوله [براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين] إلى أهل العهد من خزاعة ومدلج ومن كان له عهد من غيرهم قال ثم بعث رسول الله ﷺ أبا بكر وعلياً فآذنوا أصحاب العهود أن يأمنوا أربعة أشهر وهى الأشهر الحرم المتواليات من عشر من ذى الحجة إلى عشر يخلو من شهر ربيع الآخر ثم لا عهد لهم قال وهى الحرم من أجل أنهم آمنوا فيها قال أبو بكر فجعل مجاهد الأشهر الحرم فى أشهر العهد وذهب إلى أنها إنما سميت بذلك لتحريم القتال فيها وليست هى الأشهر التى قال الله فيها [أربعة حرم] وقال [ويسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه] لأنه لا خلاف أن هذه الأشهر هى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب وكذلك قال النبى ﷺ والذى قاله مجاهد فى ذلك محتمل وقال السدى [فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر] قال عشرون يبقى من ذى الحجة إلى عشر من ربيع الآخر ثم لا أمان لأحد ولا عهد إلا الإسلام أو السيف وحدثنا عبد الله بن إسحاق المروزى حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى فى قوله [فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر] قال نزلت فى شوال وهى أربعة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم قال قتادة عشرون من ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الأول وعشر من ربيع الآخر كان ذلك فى العهد الذى بينهم قال أبو بكر قول قتادة موافق لقول مجاهد الذى حكيناه أما قول الزهرى فأظنه وهما لأن الرواة لم يختلفوا أن سورة براءة نزلت فى ذى الحجة فى الوقت الذى بعث النبى ﷺ أبا بكر على الحج ثم نزلت بعد خروجه سورة براءة فبعث بها مع على ليقرأها على الناس فثبت بما ذكرنا من هذه الأخبار أنه قد كان بين النبى ﷺ وبين المشركين عهد عام وهو أن لا يصد أحداً منهم عن البيت ولا يخاف أحد فى الشهر الحرام فجعل الله تعالى عهدهم أربعة أشهر بقوله تعالى [فسيحوا فى الأرض

أربعة أشهر [وكان بينه وبين خواص منهم عهود إلى آجال مسماة وأمر بالوفاء لهم وإتمام عهودهم إلى مدتهم إذا لم يخش غدرهم وخيانتهم وهو قوله تعالى [إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم] وهذا يدل على أن مدتهم إما أن تكون إلى آخر الأشهر الحرم التي قد كان الله تعالى حرم القتال فيها وجائز أن تكون مدتهم إلى آخر الأربعة الأشهر من وقت النبذ إليهم وهو يوم النحر وآخره عشر مضين من شهر ربيع الآخر فسماها الأشهر الحرم على ماذكره مجاهد لتحريم القتال فيها فلم يكن لأحد منهم بعد ذلك عهد وأوجب بمضى هذه المدة دفع العهود كلها سواء من كان له منهم عهد خاص أو سائر المشركين الذين عمهم عهده في ترك منعهم من البيت وحظره قتلهم في أشهر الحرم وجائز أن يكون مراده انسلاخ المحرم الذي هو آخر الأشهر الحرم التي كان الله تعالى حظره القتال فيها وقد رويناه عن ابن عباس قوله تعالى [وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر] يعني إعلام من الله ورسوله يقال أذنني بكذا أي أعلمني فعلمت واختلف في يوم الحج الأكبر فروى عن النبي ﷺ في بعض الأخبار أنه يوم عرفة وعن على وعمر وابن عباس وعطاء ومجاهد نحو ذلك على اختلاف من الرواة فيه وروى أيضاً عن النبي ﷺ أنه يوم النحر وعن على وابن عباس وعبدالله بن مسعود وعبد الله بن أبي أوفى وإبراهيم وسعيد بن جبير على اختلاف فيه من الرواة وعن مجاهد وسفيان الثوري أيام الحج كلها وهذا شائع كما يقال يوم صفين وقد كان القتال في أيام كثيرة وروى حماد عن مجاهد أيضاً قال الحج الأكبر القران والحج الأصغر الإفراد وقد ضعف هذا التأويل من قبل أنه يوجب أن يكون للإفراد يوم بعينه وللقران يوم بعينه وقد علم أن يوم القران هو يوم الإفراد للحج فتبطل فائدة تفضيل اليوم للحج الأكبر فكان يجب أن يكون النداء بذلك في يوم القران وقوله تعالى [يوم الحج الأكبر] لما كان يوم عرفة أو يوم النحر وكان الحج الأصغر العمرة وجب أن يكون أيام الحج غير أيام العمرة فلا تفعل العمرة في أيام الحج وقد روى عن ابن سيرين أنه قال إنما قال [يوم الحج الأكبر] لأن أعياد الملل اجتمعت فيه وهو العام الذي حج فيه النبي ﷺ فقيل هذا غلط لأن الإذن بذلك كانت في السنة التي حج فيها أبو بكر ولأنه في السنة التي حج فيها النبي ﷺ لم يحج فيها المشركون لتقدم النهي عن ذلك في السنة

الأولى وقال عبد الله بن شداد الحج الأكبر يوم النحر والحج الأصغر العمرة وعن ابن عباس العمرة هي الحجة الصغرى وعن عبد الله بن مسعود مثله قال أبو بكر قوله [الحج الأكبر] قد اقتضى أن يكون هناك حج أصغر وهو العمرة على ماروى عن عبد الله بن شداد وابن عباس وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال العمرة الحجة الصغرى وإذا ثبت أن اسم الحج يقع على العمرة ثم قال النبي ﷺ للأقرع بن حابس حين سأله فقال الحج في كل عام أو حجة واحدة فقال النبي ﷺ لا بل حجة واحدة وهذا يدل على نفي وجوب العمرة لنفي النبي الوجوب إلا في حجة واحدة وقال النبي ﷺ الحج عرفة وهذا يدل على أن يوم الحج الأكبر هو يوم عرفة ويحتمل أن يكون يوم النحر لأن فيه تمام قضاء المناسك والتفث ويحتمل أيام منى على ماروى عن مجاهد وخصه بالأكبر لأنه مخصوص بفعل الحج فيه دون العمرة وقد قيل إن يوم النحر أولى بأن يكون يوم الحج الأكبر من يوم عرفة لأنه اليوم الذي يجتمع فيه الحج لقضاء المناسك وعرفة قد يأتيها بعضهم ليلا وبعضهم نهاراً وأما النداء بسورة براءة فجائز أن يكون يوم عرفة وجائز يوم النحر قال الله تعالى [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] روى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله [لست عليهم بمسيطر] وقوله [وما أنت عليهم بجبار] وقوله تعالى [فاعف عنهم واصفح] وقوله [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخ هذا كله قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] الآية وقال موسى بن عقبة قد كان النبي ﷺ قبل ذلك يكف عمن لم يقاتله بقوله تعالى [وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا] ثم نسخ ذلك بقوله [براءة من الله ورسوله] ثم قال [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين] قال أبو بكر عمومه يقتضي قتل سائر المشركين من أهل الكتاب وغيرهم وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف إلا أنه تعالى خص أهل الكتاب بإقرارهم على الجزية بقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] الآية وأخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر وقال في حديث علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ أنه كان إذا بعث سرية قال إذا لقيتم المشركين فادعوهم إلى الإسلام فإن أبوا فادعوهم إلى أداء الجزية فإن فعلوا فخذوا منهم وكفوا عنهم وذلك عموم في سائر المشركين

فخصصنا منه لم يكن من مشركى العرب بالآية وصار قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] خاصاً فى مشركى العرب دون غيرهم وقوله تعالى [وخذوهم واحصروهم] يدل على حبسهم بعد الأخذ والاستبقاء بقتلهم انتظاراً لإسلامهم لأن الحصر هو الحبس ويدل أيضاً على جواز حصر الكفار فى حصونهم ومدنهم إن كان فيهم من لا يجوز قتله من النساء والصبيان وأن يلقوا بالحصار قوله تعالى [فاقتلوا المشركين] يقتضى عمومه جواز قتلهم على سائر وجوه القتل إلا أن السنة قد وردت بالنهى عن المثلة وعن قتل الصبر بالنبل ونحوه وقال النبى ﷺ أعف الناس قتلة أهل الإيمان وقال إذا قتلتم فأحسنوا القتلة وجائز أن يكون أبو بكر الصديق رضى الله عنه حين قتل أهل الردة بالإحراق والحجارة والرمى من رءوس الجبال والتنكيس فى الآبار إنما ذهب فيه إلى ظاهر الآية وكذلك على بن أبى طالب رضى الله عنه حين أحرق قوما مرتدين جائز أن يكون اعتبر عموم الآية .

قوله عز وجل [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم] لا يخلو قوله تعالى [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة] من أن يكون وجود هذه الأفعال منهم شرطاً فى زوال القتل عنهم ويكون قبول ذلك والانقياد لأمر الله تعالى فيه هو الشرط دون وجود الفعل ومعلوم أن وجود التوبة من الشرك شرط لا محالة فى زوال القتل ولا خلاف أنهم لو قبلوا أمر الله فى فعل الصلاة والزكاة ولم يكن الوقت وقت صلاة أنهم مسلمون وأن دماءهم محظورة فعلمنا أن شرط زوال القتل عنهم هو قبول أوامر الله والاعتراف بلزومها دون فعل الصلاة والزكاة ولأن إخراج الزكاة لا يلزم بنفس الإسلام إلا بعد حول فغير جائز أن يكون إخراج الزكاة شرطاً فى زوال القتل وكذلك فعل الصلاة ليس بشرط فيه وإنما شرطه قبول هذه الفرائض والتزامها والاعتراف بوجوبها فإن قيل لما قال الله تعالى [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة] فشرط مع التوبة فعل الصلاة والزكاة ومعلوم أن التوبة إنما هى الإقلاع عن الكفر والرجوع إلى الإيمان فقد عقل بذكره التوبة التزام هذه الفرائض والاعتراف بها إذ لا تصح التوبة إلا به ثم لما شرط مع التوبة الصلاة والزكاة دل على أن المعنى المزيل للقتل هو اعتقاد الإيمان بشرائطه وفعل الصلاة والزكاة فأوجب ذلك قتل تارك الصلاة والزكاة فى وقت وجوبهما

وإن كان معتقداً للإيمان معترفاً بلزوم شرائعه قيل له لو كان فعل الصلاة والزكاة من شرائط زوال القتل لما زال القتل عمن أسلم في غير وقت الصلاة وعمن لم يؤد زكاته مع إسلامه فلما اتفق الجميع على زوال القتل عمن وصفنا أمره بعد اعتقاده للإيمان للزوم شرائعه ثبت بذلك أن فعل الصلاة والزكاة ليس من شرائط زوال القتل وأن شرطه إظهار الإيمان وقبول شرائعه ألا ترى أن قبول الإيمان والتزام شرائعه لما كان شرطاً في ذلك لم يزل عنه القتل عند إخلاله ببعض ذلك وقد كانت الصحابة سبت ذراري مانعي الزكاة وقتلت مقاتلتهم وسموهم أهل الردة لأنهم امتنعوا من التزام الزكاة وقبول وجوبها فكانوا مرتدين بذلك لأن من كفر بآية من القرآن فقد كفر به كله وعلى ذلك أجرى حكمهم أبو بكر الصديق مع سائر الصحابة حين قاتلوهم ويدل على أنهم مرتدون بامتناعهم من قبول فرض الزكاة ما روى معمر عن الزهري عن أنس قال لما توفى رسول الله ﷺ ارتدت العرب كافة فقال عمر يا أبا بكر أتريد أن تقاتل العرب كافة فقال أبو بكر إنما قال رسول الله ﷺ إذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة منعوني دماءهم وأموالهم والله لو منعوني عقالا مما كانوا يعطون إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه وروى مبارك بن فضالة عن الحسن قال لما قبض رسول الله ﷺ ارتدت العرب عن الإسلام إلا أهل المدينة فنصب أبو بكر لهم الحرب فقالوا فإنا نشهد أن لا إله إلا الله ونصلي ولا نزكي فمشى عمر والبدريون إلى أبي بكر وقالوا دعهم فإنهم إذا استقر الإسلام في قلوبهم وثبت أدوا فقال والله لو منعوني عقالا مما أخذ رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه وقاتل رسول الله ﷺ على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وقال الله تعالى [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم] والله لا أسئل فوقهن ولا أقصر دونهن فقالوا له يا أبا بكر نحن نزكي ولا ندفعها إليك فقال لا والله حتى آخذها كما أخذها رسول الله ﷺ وأضعها مواضعها وروى حماد بن زيد عن أيوب عن محمد بن سيرين مثله وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة قال لما قبض رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر وارتد من ارتد من العرب بعث أبو بكر لقتال من ارتد عن الإسلام فقال له عمر يا أبا بكر ألم تسمع رسول الله ﷺ يقول أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا فعلوا ذلك عصموا

منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله فقال لو منعونى عقالا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه فأخبر جميع هؤلاء الرواة إن الذين ارتدوا من العرب إنما كان ردتهم من جهة امتناعهم من أداء الزكاة وذلك عندنا على أنهم امتنعوا من أداء الزكاة على جهة الرد لها وترك قبولها فسموا مرتدين من أجل ذلك وقد أخبر أبو بكر الصديق أيضاً فى حديث الحسن أنه يقاتلهم على ترك الأداء إليه وإن كانوا معترفين بوجوبها لأنهم قالوا بعد ذلك نزكى ولا نؤديها إليك فقال لا والله حتى آخذها كما أخذها رسول الله ﷺ وفى ذلك ضربان من الدلالة أحدهما أن مانع الزكاة على وجه ترك التزامها والاعتراف بوجوبها مرتد وأن مانعها من الإمام بعد الإعتراف بها يستحق القتال فثبت أن من أدى صدقة مواشيه إلى الفقراء إن الإمام لا يحتسب له بها وأنه متى امتنع من دفعها إلى الإمام قاتله عليها وكذلك قال أصحابنا فى صدقات المواشى وأما زكاة الأموال فإن النبى ﷺ وأبا بكر وعمر قد كانوا يأخذونها كما يأخذون صدقات المواشى فلما كان أيام عثمان خطب الناس فقال هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله فجعل الأداء إلى أرباب الأموال وصاروا بمنزلة الوكلاء للإمام فى أدائها وهذا الذى فعله أبو بكر فى مانعى الزكاة بموافقة الصحابة إياه كان من غير خلاف منهم بعد ما تبينوا صحة رأيه واجتهاده فى ذلك ويحتج من أوجب قتل تارك الصلاة ومانع الزكاة عامداً بهذه الآية وزعم أنها توجب قتل المشرك إلا أن يؤمن ويقيم الصلاة ويؤتى الزكاة وقد بينا المعنى فى قوله تعالى [وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة] وأن المراد قبول لزومهما والتزام فرضهما دون فعلهما وأيضاً فليس فى الآية ما ادعوا من الدلالة على ما ذهبوا إليه من قبل أنها إنما أوجبت قتل المشركين ومن تاب من الشرك ودخل فى الإسلام والتزم فروضه وأقربها فهو غير مشرك باتفاق فلم تقتض الآية قتله إذ كان حكمها مقصوراً فى إيجاب القتل على من كان مشركا وتارك الصلاة ومانع الزكاة ليس بمشرك فإن قالوا إنما أزال القتل عنه بشرطين أحدهما التوبة وهي الإيمان وقبول شرائعه والوجه الثانى فعل الصلاة وأداء الزكاة قيل له إنما أوجب بدياً قتل المشركين بقوله تعالى [فاقتلوا المشركين] فمتى زالت عنهم سمة الشرك فقد وجب زوال القتل ويحتاج فى إيجابه إلى دلالة أخرى من غيره فإن قال هذا يؤدى إلى إبطال فائدة ذكر الشرطين فى الآية قيل له ليس الأمر على ما ظننت وذلك

لأن الله تعالى إنما جعل هذين القربين من فعل الصلاة وإيتاء الزكاة شرطاً في وجوب تخلية سبيلهم لأنه قال [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم] وذلك بعد ذكره القتل للمشركين بالحصر فإذا زال القتل بزوال سمة الشرك فالحصر والحبس باق لترك الصلاة ومنع الزكاة لأن من ترك الصلاة عامداً وأصر عليه ومنع الزكاة جاز للإمام حبسه فحينئذ لا يجب تخليته إلا بعد فعل الصلاة وأداء الزكاة فانتظمت الآية حكم إيجاب قتل المشرك وحبس تارك الصلاة ومانع الزكاة بعد الإسلام حتى يفعلهما قوله تعالى [وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله] قد اقتضت هذه الآية جواز أمان الحربي إذا طلب ذلك منا ليسمع دلالة صحة الإسلام لأن قوله تعالى [استجارك] معناه استأمنك وقوله تعالى [فأجره] معناه فأمنه حتى يسمع كلام الله الذي فيه الدلالة على صحة التوحيد وعلى صحة نبوة النبي ﷺ وهذا يدل على أن الكافر إذا طلب منا إقامة الحجة عليه وبيان دلائل التوحيد والرسالة حتى يعتقدها لحجة ودلالة كان علينا إقامة الحجة وبيان توحيد الله وصحة نبوة النبي ﷺ وأنه غير جائز لنا قتله إذا طلب ذلك منا إلا بعد بيان الدلالة وإقامة الحجة لأن الله قد أمرنا بإعطائه الأمان حتى يسمع كلام الله وفيه الدلالة أيضاً على أن علينا تعليم كل من التمس منا تعريفه شيئاً من أمور الدين لأن الكافر الذي استجارنا ليسمع كلام الله إنما قصد التماس معرفة صحة الدين وقوله تعالى [ثم أبلغه مأمنه] يدل على أن على الإمام حفظ هذا الحربي المستجير وحياطته ومنع الناس من تناوله بشر لقوله [فأجره] وقوله [ثم أبلغه مأمنه] وفي هذا دليل أيضاً على أن على الإمام حفظ أهل الذمة والمنع من أذيتهم والتخطي إلى ظلمهم وفيه الدلالة على أنه لا يجوز إقرار الحربي في دار الإسلام مدة طويلة وأنه لا يترك فيها إلا بمقدار قضاء حاجته لقوله تعالى [حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه] فأمر برده إلى دار الحرب بعد سماعه كلام الله وكذلك قال أصحابنا لا ينبغي للإمام أن يترك الحربي في دار الإسلام مقيماً بغير عذر ولا سبب يوجب إقامته وأن عليه أن يتقدم إليه بالخروج إلى داره فإن أقام بعد التقدم إليه سنة في دار الإسلام صار ذمياً ووضع عليه الخراج قوله تعالى [كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام] قال أبو بكر ابتداء السورة بذكر قطع العهد بين النبي ﷺ وبين المشركين بقوله [براءة من

الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين] وقد قيل إن هؤلاء قد كان بينهم وبين النبي عهد فغدروا وأسروا وهموا به فأمر الله نبيه بالنبذ إليهم ظاهراً وفسح لهم في مدة أربعة أشهر بقوله [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر] وقيل إنه أراد العهد الذي كان بينه وبين المشركين عامة في أن لا يمنع أحد من المشركين من دخوله مكة للحج وأن لا يقاتلوا ولا يقتلوا في الشهر الحرام فكان قوله [براءة من الله ورسوله] في أحد هذين الفريقين ثم استثنى من هؤلاء قوماً كان بينهم وبين رسول الله عهد خاص ولم يغدروا ولم يهموا به فقال [إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم] ففرق بين حكم هؤلاء الذين ثبتوا على عهدهم ولم ينقصوهم ولم يعاونوا أعداءهم عليهم وأمر بإتمام عهدهم إلى مدتهم وأمر بالنبذ إلى الأولين وهم أحد فريقين من غادر قاصداً إليه أو لم يكن بينه وبين النبي ﷺ عهد خاص في سائر أحواله بل في دخول مكة للحج والأمان في الأشهر الحرم الذي كان يأمن فيه جميع الناس . وقوله تعالى [ولم يظاهروا عليكم أحداً] يدل على أن المعاهد متى عاون علينا عدواً لنا فقد نقض عهده ثم قال تعالى [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين] فرفع بعد انقضاء الأشهر الحرم عهد كل ذي عهد من خاص ومن عام ثم قال تعالى [كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله] لأنهم غدروا ولم يستقيموا ثم استثنى منهم الذين عاهدوهم عند المسجد الحرام قال أبو إسحاق هم قوم من بني كنانة وقال ابن عباس هم من قريش وقال مجاهد هم من خزاعة فأمر المسلمين بالوفاء بعهدهم ما استقاموا لهم في الوفاء به وجائز أن تكون مدة هؤلاء في العهد دون مضي أشهر الحرم لأنه قال [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وعمومه يقتضي رفع سائر العهود التي كانت بين المسلمين والكفار وجائز أن تكون مدة عهدهم بعد انقضاء الأشهر الحرم وكانوا مخصوصين من أمر بقتلهم بعد انسلاخ الأشهر الحرم وأن ذلك إنما كان خاصاً في قوم منهم كانوا أهل غدر وخيانة لأنه قال [فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم] ولم يحصره بمدة قوله تعالى [فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين] يدل على أن من أظهر لنا الإيمان وأقام الصلاة وآتى الزكاة فعلينا موالاته في الدين على ظاهر أمره مع وجود أن يكون اعتقاده في المغيب خلافه . قوله تعالى [وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم

فقاتلوا أئمة الكفر ، فيه دلالة على أن أهل العهد متى خالفوا شيئاً مما عوهدوا عليه وطعنوا في ديننا فقد نقضوا العهد وذلك لأن نكث الأيمان يكون بمخالفة بعض المحلوف عليه إذا كانت اليمين فيه على وجه النفي كقوله والله لا كلمت زيداً ولا عمرو ولا دخلت هذه الدار ولا هذه أيهما فعل حنث ونكث يمينه ثم لما ضم إلى ذلك الطعن في الدين دل على أن أهل العهد من شروط بقاء عهدهم تركهم للطعن في ديننا وإن أهل الذمة ممنوعون من إظهار الطعن في دين المسلمين وهو يشهد لقول من يقول من الفقهاء إن من أظهر شتم النبي ﷺ من أهل الذمة فقد نقض عهده ووجب قتله وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أصحابنا يعزر ولا يقتل وهو قول الثوري وروى ابن القاسم عن مالك فيمن شتم النبي ﷺ من اليهود والنصارى قتل إلا أن يسلم وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله ﷺ قالا هي ردة يستتاب فإن تاب نكل وإن لم يتب قتل قال يضرب مائة ثم يترك حتى إذا هو برىء ضرب مائة ولم يذكر فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي ﷺ إنه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهود والنصارى وقال الشافعي ويشترط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله أو محمداً رسول الله ﷺ بما لا ينبغي أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح أو فتن مسلماً عن دينه أو قطع عليه طريقاً أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين أو آوى عيناً لهم فقد نقض عهده وأحل دمه وبرئت منه ذمة الله وذمة رسوله وظاهر الآية يدل على أن من أظهر سب النبي ﷺ من أهل العهد فقد نقض عهده لأنه قال تعالى [وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر] فجعل الطعن في ديننا بمنزلة نكث الأيمان إذ معلوم أنه لم يرد أن يجعل نكث الأيمان والطعن في الدين بمجموعهما شرطاً في نقض العهد لأنهم لو نكثوا الأيمان بقتال المسلمين ولم يظهروا الطعن في الدين لكانوا ناقضين للعهد وقد جعل رسول الله ﷺ معاونة قريش بني بكر على خزاعة وهم حلفاء النبي ﷺ نقضاً للعهد وكانوا يفعلون ذلك سراً ولم يكن منهم إظهار طعن في الدين فثبت بذلك أن معنى الآية وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر فإذا ثبت ذلك كان من أظهر سب النبي ﷺ من أهل العهد ناقضاً للعهد إذ سب رسول الله ﷺ من أكثر الطعن في الدين فهذا وجه يحتج به القائلون

بما وصفناه ومما يحتج به لذلك ماروى أبو يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن أبي عمران أن رجلا قال له إني سمعت راهباً سب النبي ﷺ فقال لو سمعته لقتلته إنا لم نعطهم العهد على هذا وهو إسناد ضعيف وجائز أن يكون قد شرط عليهم أن لا يظهروا سب النبي ﷺ وقد روى سعيد عن قتادة عن أنس أن يهودياً مر على النبي ﷺ فقال السام عليك فقال رسول الله ﷺ أتدرون ماقال فقالوا نعم ثم رجع فقال مثل ذلك فقال رسول الله ﷺ إذا سلم عليكم أحد من أهل الكتاب فقولوا عليك وروى الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود على النبي ﷺ فقالوا السام عليكم قالت ففهمتها فقالت وعليكم السام واللعنة فقال النبي ﷺ مهلا ياعائشة فإن الله يحب الرفق في الأمر كله فقلت يا رسول الله ألم تسمع ماقالوا قال النبي ﷺ قلت عليكم ومعلوم أن مثله لو كان من مسلم لصار به مرتداً مستحقاً للقتل ولم يقتلهم النبي ﷺ بذلك وروى شعبة عن هشام بن يزيد عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها فقالوا ألا تقتلها قال لا قال فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله ﷺ ولا خلاف بين المسلمين أن من قصد النبي ﷺ بذلك فهو ممن ينتحل الإسلام أنه مرتد يستحق القتل ولم يجعل النبي ﷺ مبيحة لدمها بما فعلت فكذلك إظهار سب النبي ﷺ من الذمي مخالف لإظهار المسلم له ، وقوله [فقاتلوا أئمة الكفر] روى ابن عباس ومجاهد أنهم رؤساء قريش وقال قتادة أبو جهل وأمية بن خلف وعتبة بن ربيعة وسهيل بن عمرو وهم الذين هموا بإخراجه قال أبو بكر ولم يختلف في أن سورة براءة نزلت بعد فتح مكة وأن النبي ﷺ بعث بها مع علي بن أبي طالب ليقرأها على الناس في سنة تسع وهي السنة التي حج فيها أبو بكر وقد كان أبو جهل وأمية بن خلف وعتبة بن ربيعة قد كانوا قتلوا يوم بدر ولم يكن بقي من رؤساء قريش أحد يظهر الكفر في وقت نزول براءة وهذا يدل على أن رواية من روى ذلك في رؤساء قريش وهم اللوم إلا أن يكون المراد قوما من قريش قد كانوا أظهروا الإسلام وهم الطلقاء من نحو أبي سفيان وأحزابه ممن لم يتق قلبه من الكفر فيكون مراد الآية هؤلاء دون أهل العهد من المشركين الذين لم يظهروا الإسلام وهم الذين كانوا هموا بإخراج الرسول من مكة وبدءهم بالقتال والحرب بعد الهجرة وجائز أن يكون مراده هؤلاء الذين ذكرنا وسائر رؤساء العرب الذين كانوا

معاضدين لقريش على حرب النبي ﷺ وقتال المسلمين فأمر الله تعالى بقتالهم وقتلهم إن هم نكثوا أيمانهم وطعنوا في دين المسلمين وقوله تعالى [أنهم لا أيمان لهم] معناه لا أيمان لهم وافية موثوقا بها ولم ينف به وجود الأيمان منهم لأنه قد قال بديا [وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم] وعطف على ذلك أيضاً قوله [ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم] فثبت أنه لم يرد بقوله [لا أيمان لهم] نفي الأيمان أصلا وإنما أراد به نفي الوفاء بها وهذا يدل على جواز إطلاق لا والمراد نفي الفضل دون نفي الأصل ولذلك نظائر موجودة في السنن وفي كلام الناس كقوله ﷺ لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وليس بمؤمن من لا يأمن جاره بوائقه ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله ونحو ذلك فأطلق الإمامة في الكفر لأن الإمام هو المقتدى به المتبع في الخير والشر قال الله تعالى [وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار] وقال في الخير [وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا] فالإمام في الخير هاد مهتد والإمام في الشر ضال مضل قد قيل إن هذه الآية نزلت في اليهود الذين كانوا غدروا برسول الله ﷺ ونكثوا ما كانوا أعطوا من العهود والأيمان على أن لا يعينوا عليه أعداءه من المشركين وهموا بمعاونة المنافقين والكفار على إخراج النبي ﷺ من المدينة وأخبر أنهم بدؤا بالغدر ونكث العهد وأمر بقتالهم بقوله [قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم] وجائز أن يكون جميع ذلك مرتباً على قوله [وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم] وجائز أن يكون قد كانوا نقضوا العهد بقوله [ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم] قوله تعالى [أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة] فإن معناه أم حسبتم أن تتركوا ولم تجاهدوا لأنهم إذا جاهدوا علم الله ذلك منهم فأطلق اسم العلم وأراد به قيامهم بفرض الجهاد حتى يعلم الله وجود ذلك منهم وقوله [ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة] يقتضي لزوم اتباع المؤمنين وترك العدول عنهم كما يلزم اتباع النبي ﷺ وفيه دليل على لزوم حجة الإجماع وهو كقوله [ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى] والوليجة المدخل يقال ولج إذا دخل كأنه قال لا يجوز أن يكون له مدخل غير مدخل المؤمنين ويقال إن الوليجة بمعنى الدخيلة والبطانة وهي من المداخلة والمخالطة والمؤانسة فإن كان المعنى هذا فقد دل على النهي عن مخالطة غير المؤمنين ومداخلتهم

وترك الاستعانة بهم فى أمور الدين كما قال [لا تتخذوا بطانة من دونكم] .

قوله تعالى [ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله] عمارة المسجد تكون بمعنيين أحدهما زيارته والسكون فيه والآخر ببنائه وتجديد ما استرم منه وذلك لأنه يقال اعتمر إذا زار ومنه العمرة لأنها زيارة البيت وفلان من عمار المساجد إذا كان كثير المضى إليها والسكون فيها وفلان يعمر مجلس فلان إذا أكثر غشيانه له فاقتضت الآية منع الكفار من دخول المساجد ومن بنائها وتولى مصالحها والقيام بها لانتظام اللفظ للأمرين قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان] فيه نهى للمؤمنين عن موالاة الكفار ونصرتهم والاستنصار بهم وتفويض أمورهم إليهم وإيجاب التبرى منهم وترك تعظيمهم وإكرامهم وسواء بين الآباء والإخوان فى ذلك إلا أنه قد أمر مع ذلك بالإحسان إلى الأب الكافر وصحبته بالمعروف بقوله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه - إلى قوله - وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا] وإنما أمر المؤمنين بذلك ليتميزوا من المنافقين إذ كان المنافقون يتولون الكفار ويظهرون إكرامهم وتعظيمهم إذا لقوهم ويظهرون لهم الولاية والحياطة فجعل الله تعالى ما أمر به المؤمن فى هذه الآية علماً يتميز به المؤمن من المنافق وأخبر أن من لم يفعل ذلك فهو ظالم لنفسه مستحق للعقوبة من ربه .

قوله تعالى [إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] إطلاق اسم النجس على المشرك من جهة أن الشرك الذى يعتقده يجب اجتنابه كما يجب اجتناب النجاسات والأقذار فلذلك سماهم نجساً والنجاسة فى الشرع تنصرف على وجهين أحدهما نجاسة الأعيان والآخر نجاسة الذنوب وكذلك الرجس والرجز ينصرف على هذين الوجهين فى الشرع قال الله تعالى [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان] وقال فى وصف المنافقين [سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس] فسماهم رجساً كما سمى المشركين نجساً وقد أفاد قوله [إنما المشركون نجس] منعهم عن دخول المسجد إلا لعذر إذ كان علينا تطهير المساجد من الأنجاس .

وقوله تعالى [فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] قد تنازع معناه أهل العلم فقال مالك والشافعى لا يدخل المشرك المسجد الحرام قال مالك

ولا غيره من المساجد إلا لحاجة من نحو الذمي يدخل إلى الحاكم في المسجد للخصومة
وقال الشافعي يدخل كل مسجد إلا المسجد الحرام خاصة وقال أصحابنا يجوز للذمي دخول
سائر المساجد وإنما معنى الآية على أحد وجهين إما أن يكون النهي خاصاً في المشركين
الذين كانوا ممنوعين من دخول مكة وسائر المساجد لأنهم لم تكن لهم ذمة وكان لا يقبل منهم
إلا الإسلام أو السيف وهم مشركوا العرب أو أن يكون المراد منعهم من دخول مكة
للحج ولذلك أمر النبي ﷺ بالنداء يوم النحر في السنة التي حج فيها أبو بكر فيما روى
الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن أبا بكر بعثه فيمن يؤذن يوم النحر
بمنى أن لا يحج بعد العام مشرك فنبذ أبو بكر إلى الناس فلم يحج في العام الذي حج فيه
النبي ﷺ مشرك وأنزل الله تعالى في العام الذي نبذ فيه أبو بكر إلى المشركين [يا أيها
الذين آمنوا إنما المشركون نجس] الآية وفي حديث علي حين أمره النبي ﷺ بأن يبلغ
عنه سورة براءة نادى ولا يحج بعد العام مشرك وفي ذلك دليل على المراد بقوله [فلا
يقربوا المسجد الحرام] ويدل عليه قوله تعالى في نسق التلاوة [وإن خفتم عيلة فسوف
يغنيكم الله من فضله إن شاء] وإنما كانت خشية العيلة لانقطاع تلك المواسم بمنعهم من
الحج لأنهم كانوا ينتفعون بالتجارات التي كانت تكون في مواسم الحج فدل ذلك
على أن مراد الآية الحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف
بعرفة والمزدلفة وسائر أفعال الحج وإن لم يكن في المسجد ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من
هذه المواضع ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد لغير الحج لأنه إذا حمل
على ذلك كان عموماً في سائر المشركين وإذا حمل على دخول المسجد كان خاصاً في ذلك
دون قرب المسجد والذي في الآية النهي عن قرب المسجد فغير جائز تخصيص المسجد به
دون ما يقرب منه وقد روى حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص
أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ ضرب لهم قبة في المسجد فقالوا يا رسول الله
قوم أنجاس فقال رسول الله ﷺ إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء إنما
أنجاس الناس على أنفسهم وروى يونس عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن أبا سفيان
كان يدخل مسجد النبي ﷺ وهو كافر غير أن ذلك لا يحل في المسجد الحرام لقول الله
تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام قال أبو بكر فأما وفد ثقيف فإنهم جاؤا بعد فتح مكة

إلى النبي ﷺ والآية نزلت في السنة التي حج فيها أبو بكر وهي سنة تسع فأنزلهم النبي ﷺ في المسجد وأخبر أن كونهم أنجاساً لا يمنع دخولهم المسجد وفي ذلك دلالة على أن نجاسة الكفر لا يمنع الكافر من دخول المسجد وأما أبو سفيان بأنه جاء إلى النبي ﷺ لتجديد الهدنة وذلك قبل الفتح وكان أبو سفيان مشركا حينئذ والآية وإن كان نزولها بعد ذلك فإنما اقتضت النهي عن قرب المسجد الحرام ولم تقتض المنع من دخول الكفار سائر المساجد فإن قيل لا يجوز للكافر دخول الحرم إلا أن يكون عبداً أو صبياً أو نحو ذلك لقوله تعالى [فلا يقربوا المسجد الحرام] ولما روى زيد بن يثيع عن علي رضي الله عنه أنه نادى بأمر النبي ﷺ لا يدخل الحرم مشرك قيل له إن صح هذا اللفظ فالمراد أن لا يدخله للحج وقد روى في أخبار عن علي أنه نادى أن لا يحج بعد العام مشرك وكذلك في حديث أبي هريرة فثبت أن المراد دخول الحرم للحج وقد روى شريك عن أشعث عن الحسن عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال لا يقرب المشركون المسجد الحرام بعد عامهم هذا إلا أن يكون عبداً أو أمة يدخله لحاجة فأباح دخول العبد والأمة للحاجة لا للحج وهذا يدل على أن الحر الذمي له دخوله لحاجة إذ لم يفرق أحد بين العبد والحر وإنما خص العبد والأمة والله أعلم بالذكر لأنهما لا يدخلانه في الأغلب الأعم للحج وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول في قوله تعالى [إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام] إلا أن يكون عبداً أو واحداً من أهل الذمة فوقفه أبو الزبير على جابر وجائز أن يكون صحيحين فيكون جابر قد رفعه تارة وأفتى بها أخرى وروى ابن جريج عن عطاء قال لا يدخل المشرك وتلا قوله تعالى [فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] قال عطاء المسجد الحرام الحرم كله قال ابن جريج وقال لي عمرو بن دينار مثل ذلك قال أبو بكر والحرم كله يعبر عنه بالمسجد إذ كانت حرمته متعلقة بالمسجد وقال الله تعالى [والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] والحرم كله مراد به وكذلك قوله تعالى [ثم محلها إلى البيت العتيق] قد أريد به الحرم كله لأنه في أي الحرم نحر البدن أجزأه فجائز على هذا أن يكون المراد بقوله تعالى [فلا يقربوا المسجد الحرام] الحرم كله للحج إذ

كان أكثر أفعال المناسك متعلقاً بالحرم كله فى حكم المسجد لما وصفنا فعبر عن الحرم بالمسجد وعبر عن الحج بالحرم ويدل على أن المراد بالمسجد ههنا الحرم قوله تعالى [إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم] ومعلوم أن ذلك كان بالحديبية وهى على شفير الحرم وذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن بعضها من الحل وبعضها من الحرم وأطلق الله تعالى عليها أنها عند المسجد الحرام وإنما هى عند الحرم وإطلاقه تعالى اسم النجس على المشركين يقتضى اجتنابهم وترك مخالطتهم إذ كانوا مأمورين باجتناب الأنجاس وقوله تعالى [بعد عامهم هذا] فإن قتادة ذكر أن المراد العام الذى حج فيه أبو بكر الصديق وتلا على سورة براءة وهو لتسع مضين من الهجرة وكان بعده حجة الوداع سنة عشر قوله تعالى [وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء] فإن العيلة الفقر يقال عال يعيل إذا افتقر قال الشاعر :

وما يدرى الفقير متى غناه ... وما يدرى الغنى متى يعيل

وقال مجاهد وقتادة كانوا خافوا انقطاع المتاجر بمنع المشركين فأخبر الله تعالى أنه يغنيهم من فضله فقيل إنه أراد الجزية المأخوذة من المشركين وقيل أراد الإخبار بإغناء المتاجر من جهة المسلمين لأنه كان عالماً أن العرب وأهل بلدان العجم سيسلمون ويحجون فيستغنون بما ينالون من منافع متاجرهم من حضور المشركين وهو نظير قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد] الآية فأخبر تعالى عما فى حج البيت والهدى والقلائد من منافع الناس ومصالحهم فى دنياهم ودينهم وأخبر فى قوله [وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله] عما ينالون من الغنى بحج المسلمين وإن كانوا قليلين فى وقت نزول الآية وإنما علق الغنى بالمشيئة لمعنيين كل واحد منهما جائز أن يكون مراداً أحدهما إنه لما كان منهم من يموت ولا يبلغ هذا الغنى الموعود به علقه بشرط المشيئة والثانى لينقطع الآمال إلى الله فى إصلاح أمور الدنيا والدين كما قال الله تعالى [لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين] .

باب أخذ الجزية من أهل الكتاب

قال الله عز وجل [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم

الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] أخبر تعالى عن أهل الكتاب أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر مع إظهارهم الإيمان بالنشور والبعث وذلك يحتمل وجوها أحدها أن يكون مراده لا يؤمنون باليوم الآخر على الوجه الذي يجري حكم الله فيه من تخليد أهل الكتاب في النار وتخليد المؤمنين في الجنة فلما كانوا غير مؤمنين بذلك أطلق القول فيهم بأنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ومراده حكم يوم الآخر وقضاؤه فيه كما تقول أهل الكتاب غير مؤمنين بالنبي والمراد بنبوة النبي ﷺ وقيل فيه إنه أطلق ذلك فيهم على طريق الذم لأنهم بمنزلة من لا يقر به في عظم الجرم كما أنهم بمنزلة المشركين في عبادة الله تعالى بكفرهم الذي اعتقدوه وقيل أيضاً لما كان إقرارهم عن غير معرفة لم يكن ذلك إيمانا وأكثرهم بهذه الصفة وقوله تعالى [ولا يدينون دين الحق] فإن دين الحق هو الإسلام قال الله تعالى [إن الدين عند الله الإسلام] وهو التسليم لأمر الله وماجاءت به رسله والانقياد له والعمل به والدين ينصرف على وجوه منها الطاعة ومنها القهر ومنها الجزاء قال الأعشى:

هو دان الرباب إذ كرهوا الد ... ين دراكا بغزوة وصيال

يعني قهر الرباب إذ كرهوا طاعته وأبوا الانقياد له وقوله تعالى [مالك يوم الدين] قيل إنه يوم الجزاء ومنه كما تدين تدان ودين اليهود والنصارى غير دين الحق لأنهم غير منقادين لأمر الله ولا طائعين له لجحودهم نبوة نبينا ﷺ فإن قيل فهم يدينون بدين التوراة والإنجيل معترفون به منقادين له قيل له في التوراة والإنجيل ذكر نبينا وأمرنا بالإيمان واتباع شرائعه وهم غير عاملين بذلك بل تاركون له فهم غير متبعين دين الحق وأيضاً فإن شريعة التوراة والإنجيل قد نسخت والعمل بها بعد النسخ ضلال فليس هو إذاً دين الحق وأيضاً فهم قد غيروا المعاني وحرفوها عن مواضعها وأزالوها إلى ما تهواه أنفسهم دون ما أوجبه عليهم كتاب الله تعالى فهم غير دائنين دين الحق وقوله تعالى [من الذين أوتوا الكتاب] فإن أهل الكتاب من الكفار هم اليهود والنصارى لقوله تعالى [أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا] فلو كان المجوس أو غيرهم من أهل الشرك من أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف وقد اقتضت الآية أن أهل الكتاب طائفتان وقد بيناه فيما سلف وتقدم الكلام أيضاً في حكم الصابئين وهل هم أهل الكتاب

أم لا وهم فريقان أحدهما بنوا حى كسكر والبطائح وهم فيما بلغنا صنف من النصارى وإن كانوا مخالفين لهم فى كثير من دياناتهم لأن النصارى فرق كثيرة منهم المرقونية والاريوسية والمارونية والفرق الثلاث من النسطورية والملكية واليعقوبية يبرءون منهم ويحرمونا وهم ينتمون إلى يحيى بن زكريا وشيث وينتحلون كتبا يزعمون أنها كتب الله التى أنزلها على شيث بن آدم ويحيى بن زكريا والنصارى تسميهم يوحناسية فهذه الفرقة يجعلها أبو حنيفة رحمه الله من أهل الكتاب ويبيح أكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم وفرقة أخرى قد تسمت بالصابئين وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة الأوثان ولا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئا من كتب الله فهؤلاء ليسوا أهل الكتاب ولا خلاف أن هذه النحلة لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم فمذهب أبى حنيفة فى جعله الصابئين من أهل الكتاب محمول على مراده الفرقة الأولى وأما أبو يوسف ومحمد فقالا إن الصابئين ليسوا أهل الكتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وقد روى فى ذلك اختلاف بين التابعين وروى هشيم أخبرنا مطرف قال كنا عند الحكم بن عيينة فحدثه رجل عن الحسن البصرى أنه كان يقول فى الصابئين هم بمنزلة المجوس فقال الحسن أليس قد كنت أخبرتكم بذلك وروى عباد بن العوام عن الحجاج عن القاسم بن أبى بزة عن مجاهد قال الصابئون قوم من المشركين والنصارى ليس لهم كتاب وكذلك قول الأوزاعى ومالك ابن أنس وروى يزيد بن هارون عن حبيب بن أبى حبيب عن عمرو بن هرم عن جابر ابن زيد أنه سئل عن الصابئين أمن أهل الكتاب هم وطعامهم ونساؤهم حل للمسلمين فقال نعم وأما المجوس فليسوا أهل كتاب بدلالة الآية ولما روى عن النبى ﷺ أنه قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب وفى ذلك دلالة على أنهم ليسوا أهل كتاب وقد اختلف أهل العلم فيمن تؤخذ منهم الجزية من الكفار بعد اتفاقهم على جواز إقرار اليهود والنصارى بالجزية فقال أصحابنا لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف وتقبل من أهل الكتاب من العرب من سائر كفار العجم الجزية وذكر ابن القاسم عن مالك أنه تقبل من الجميع الجزية إلا من مشركى العرب وقال مالك فى الزنج ونحوهم إذا سبوا يجبرون على الإسلام وروى عن مجاهد أنه قال يقاتل أهل الكتاب على الجزية وأهل الأوثان على الصلاة ويحتمل أن يريد به أهل الأوثان من العرب وقال الثورى العرب لا يسبون وهو إذا سبوا ثم

تركهم النبي ﷺ وقال الشافعي لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب عرباً كانوا أو عجماً قال أبو بكر قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] يقتضي قتل سائر المشركين فمن الناس من يقول إن عمومه مقصور على عبدة الأوثان دون أهل الكتاب والمجوس لأن الله تعالى قد فرق في اللفظ بين المشركين وبين أهل الكتاب والمجوس بقوله تعالى [إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا] فعطف بالمشركين على هذه الأصناف فدل ذلك على أن إطلاق هذا اللفظ يختص بعبدة الأوثان وإن كان الجميع من النصارى والمجوس والصابئين المشركين وذلك لأن النصارى قد أشركت بعبادة الله وعبادة المسيح والمجوس مشركون من حيث جعلوا لله نداً مغالباً والصابئون فريقان أحدهما عبدة الأوثان والآخر لا يعبدون الأوثان ولكنهم مشركون في وجوه أخر إلا أن إطلاق لفظ المشرك يتناول عبدة الأوثان فلم يوجب قوله تعالى [فاقتلوا المشركين] إلا قتل عبدة الأوثان دون غيرهم وقال آخرون لما كان معنى الشرك موجوداً في مقالات هذه الفرق من النصارى والمجوس والصابئين فقد انتظمهم اللفظ ولولا ورود آية التخصيص في أهل الكتاب خصوا من الجملة ومن عداهم محمولون على حكم الآية عرباً كانوا أو عجماً ولم يختلفوا في جواز إقرار المجوس بالجزية وقد روي عن النبي ﷺ في ذلك أخبار وروى سفيان بن عيينة عن عمرو أنه سمع بجالة يقول لم يكن عمر بن الخطاب يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر وروى مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر ذكر المجوس فقال ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب وروى يحيى بن آدم عن المسعودي عن قتادة عن أبي مجلز قال كتب النبي ﷺ إلى المنذر أنه من استقبل قبلتنا وصلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله ومن أحب ذلك من المجوس فهو آمن ومن أبى فعليه الجزية وروى قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد أن النبي ﷺ كتب إلى مجوس البحرين يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم منهم قبل منه ومن أبى ضربت عليه الجزية ولا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة وروى الطحاوي عن بكار بن قتيبة قال حدثنا عبد الرحمن ابن عمران قال حدثنا عوف كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة أما بعد فاسئل

الحسن مايقع من قبلنا من الأئمة أن يحولوا بين المجوس و بين مايجمعون من النساء اللاتي لا يجمعون أحد غيرهم فسأله فأخبره أن رسول الله ﷺ قبل من مجوس البحرين الجزية وأقرهم على مجوسيتهم وعامل رسول الله ﷺ يومئذ على البحرين العلاء بن الحضرمي وفعله بعد رسول الله ﷺ أبو بكر و عمر وعثمان وروى معمر عن الزهري أن النبي ﷺ صالح أهل الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب وروى الزهري عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس السواد وأن عثمان أخذها من بربر وفي هذه الأخبار أن النبي ﷺ أخذ الجزية من المجوس وفي بعضها أنه أخذها من عبدة الأوثان من غير العرب ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء في جواز أخذ الجزية من المجوس وقد نقلت الأمة أخذ عمر بن الخطاب الجزية من مجوس السواد فمن الناس من يقول إنما أخذها لأن المجوس أهل كتاب ويحتج في ذلك بما روى سفيان بن عيينة عن أبي سعيد عن نصر بن عاصم عن علي أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان أخذوا الجزية من المجوس وقال علي أنا أعلم الناس بهم كانوا أهل كتاب يقرءونه وأهل علم يدرسونه فنزع ذلك من صدورهم وقد ذكرنا فيما تقدم من الدلالة على أنهم ليسوا أهل كتاب من جهة الكتاب والسنة وأما ماروى عن علي في ذلك أنهم كانوا أهل كتاب فإنه إن صحت الرواية فإن المراد أن أسلافهم كانوا أهل كتاب لإخباره بأن ذلك نزع من صدورهم فإذاً ليسوا أهل كتاب في هذا الكتاب ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب ماروى في حديث الحسن بن محمد أن النبي ﷺ قال في مجوس البحرين إن من أبى منهم الإسلام ضربت عليه الجزية ولا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة ولو كانوا أهل كتاب لجاز أكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم لأن الله تعالى قد أباح ذلك من أهل الكتاب ولما ثبت أخذ النبي ﷺ الجزية من المجوس وليسوا أهل كتاب ثبت جواز أخذها من سائر الكفار أهل كتاب كانوا أو غير أهل كتاب إلا عبدة الأوثان من العرب لأن النبي ﷺ لم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف و بقوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وهذا في عبدة الأوثان من العرب ويدل على جواز أخذ الجزية من سائر المشركين سوى مشركي العرب حديث علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه أن النبي ﷺ كان إذا بعث سرية قال إذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً

رسول الله فإن أبوا فادعوهم إلى إعطاء الجزية وذلك عام في سائر المشركين وخصصنا منهم مشركي العرب بالآية وسيرة النبي ﷺ فيهم.

باب حكم نصارى بني تغلب

قال الله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - من الذين أوتوا الكتاب] ونصارى بني تغلب منهم لأنهم ينتحلون نحلتهم وإن لم يكونوا متمسكين بجميع شرائعهم، وقال الله تعالى [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] فحكم الله تعالى من يتولى قوما منهم فهو في حكمهم ولذلك قال ابن عباس في نصارى بني تغلب أنهم لو لم يكونوا منهم إلا بالولاية لكانوا منهم لقوله تعالى [ومن يتولهم منكم فإنه منهم] وذلك حين قال علي رضي الله عنه إنهم لم يتعلقوا من النصرانية إلا بشرب الخمر قال ابن عباس ذلك قال النبي ﷺ لعدي بن حاتم حين جاءه فقال له أما تقول إلا أن يقال لا إله إلا الله فقال إن لي دينا فقال النبي ﷺ أنا أعلم به منك ألست ركوسيا قال نعم قال ألست تأخذ المرباع قال نعم قال فإن ذلك لا يحل لك في دينك فنسبه إلى صنف من النصارى مع إخباره بأنه غير متمسك به في أخذه المرباع وهو ربع الغنيمة غير مباحة في دين النصارى فثبت بذلك أن انتحال بني تغلب لدين النصارى يوجب أن يكون حكمهم حكمهم وأن يكونوا أهل كتاب وإذا كانوا من أهل الكتاب وجب أخذ الجزية منهم والجزاء والجزية واحد وهو أخذ المال منهم عقوبة وجزاء على إقامتهم على الكفر ولم يذكر في الآية لها مقدارا معلوما ومهما أخذ منهم على هذا الوجه فإن اسم الجزية يتناوله وقد وردت أخبار متواترة عن أئمة السلف في تضعيف الصدقة في أموالهم على ما يؤخذ من المسلمين وهو قول أهل العراق وأبي حنيفة وأصحابه والثوري وهو قول الشافعي وقال مالك في النصراني إذا أعتقه المسلم فلا جزية عليه ولو جعلت عليه الجزية لكان العتق قد ضر به ولم ينفعه شيئا ولا تحفظ عن مالك في بني تغلب شيئا وروى يحيى بن آدم قال حدثنا عبد السلام عن أبي إسحاق الشيباني عن السفاح عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان أنه قال لعمر بن الخطاب يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قد علمت شوكتهم وأنهم بإزاء العدو فإن ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤنتهم فإن رأيت أن تعطيهم شيئا فافعل فصالحهم على أن لا يغمسوا أولادهم في النصرانية وتضاعف عليهم الصدقة قال وكان عبادة يقول قد فعلوا فلا عهد لهم وهذا

خبر مستفيض عند أهل الكوفة وقد وردت به الرواية والنقل الشائع عملا وهو مثل أخذ الجزية من أهل السواد على الطبقات الثلاث ووضع الخراج على الأرضين ونحوها من العقود التي عقدها على كافة الأمة فلم يختلفوا في نفاذها وجوازها وقد روى عن علي أنه قال لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة ولأسبين الذرية وذلك إني كتبت الكتاب بينهم وبين رسول الله ﷺ أن لا ينصروا أولادهم ولم يخالف عمر في ذلك أحد من الصحابة فانعقد به إجماعهم وثبت به اتفاقهم وقال النبي ﷺ في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويعقد عليهم أولهم ومعناه والله أعلم جواز عقود أئمة العدل على الأمة ه فإن قيل أمر الله بأخذ الجزية منهم فلا يجوز لنا الاقتصار بهم على أخذ الصدقة منهم وإعفاؤهم من الجزية ه قيل له الجزية ليس لها مقدار معلوم فيها يقتضيه ظاهر لفظها وإنما هي جزاء وعقوبة على إقامتهم على الكفر والجزاء لا يختص بمقدار دون غيره ولا بنوع من المال دون ما سواه والمأخوذ من بني تغلب هو عندنا جزية ليست بصدقة وتوضع موضع الفيء لأنه لا صدقة لهم إذ كان سبيل الصدقة وقوعها على وجه القربة ولا قربة لهم وقد قال بنو تغلب نؤدي الصدقة مضاعفة ولا نقبل أداء الجزية فقال عمر هو عندنا جزية وسموها أنتم ما شئتم فأخبر عمر أنها جزية وإن كانت حقاً مأخوذاً من مواشيهم وزروعهم ه فإن قيل لو كانت جزية لما أخذت من نسائهم لأن النساء لا جزية عليهن ه قيل له يجوز أخذ الجزية من النساء على وجه الصلح كما روى عن النبي ﷺ أنه أمر بعض أمرائه على بعض بلدان اليمن أن يأخذ من كل حالم أو حالمة ديناراً أو عدله من المعافر وقال أصحابنا تؤخذ من موالي بني تغلب إذا كانوا كفاراً الجزية ولا تضاعف عليهم الحقوق في أموالهم لأن عمر إنما صالح بني تغلب على ذلك ولم يذكر فيه الموالي فمواليهم باقون على حكم سائر أهل الذمة في أخذ جزية الرؤس منهم على الطبقات المعلومة وليس بواجب أن يكونوا في حكم مواليهم كما أن المسلم إذا أعتق عبداً نصرانياً لا يكون في حكم مولاه في باب سقوط الجزية عنه فإن قيل قال رسول الله ﷺ موالي القوم من أنفسهم ه قيل له مراده أنه منهم في الانتساب إليهم نحو مولى بني هاشم يسمى هاشمياً ومولى بني تميم يسمى تميمياً وفي النصرة والعقل كما يعقل عنه ذوي الأنساب فهذا معنى قوله موالي القوم منهم ولا دلالة فيه على أن حكمه

حكمهم في إيجاب الجزية وسقوطها وأما شرط عمر عليهم أن لا يغمسوا أولادهم في النصرانية فإنه قد روي في بعض الأخبار أنه شرط أن لا يصبغوا أولادهم في النصرانية إذا أرادوا الإسلام فإنما شرط عليهم بذلك أنه ليس لهم أن يمنعوا أولادهم الإسلام إذا أرادوه وقد حدثنا مكرم بن أحمد بن مكرم قال حدثنا أحمد بن عطية الكوفي قال سمعت أبا عبيد يقول كنا مع محمد بن الحسن إذ أقبل الرشيد فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم وكان الحسن بن زياد معتل القلب على محمد بن الحسن فقام ودخل ودخل الناس من أصحاب الخليفة فأمهل الرشيد يسيراً ثم خرج الإذن فقام محمد بن الحسن فجزع أصحابه له فأدخل فأمهل ثم خرج طيب النفس مسروراً قال قال لي مالك لم تقم مع الناس قال كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها إنك أهلتني للعلم فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة التي هي خارجة منه وإن ابن عمك ﷺ قال من أحب أن يمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار وأنه إنما أراد بذلك العلماء فمن قام بحق الخدمة وإعزاز الملك فهو هيبة للعدو ومن قعد اتباعاً للسنة التي عنكم أخذت فهو زين لكم قال صدقت يا محمد ثم شاورني فقال إن عمر بن الخطاب صالح بني تغلب على أن لا ينصروا أولادهم وقد نصروا أبناءهم وحلت بذلك دماؤهم فما ترى قال قلت إن عمر أمرهم بذلك وقد نصروا أولادهم بعد عمر واحتمل ذلك عثمان وابن عمك وكان من العلم بما لا خفاء به عليك وجرت بذلك السنن فهو أصلح من الخلفاء بعده ولا شيء يلحقك في ذلك وقد كشفت لك العلم ورأيك أعلى قال لا ولكنا نجريه على ما أجروه إن شاء الله إن الله جل اسمه أمر نبيه بالمشورة تمام المائة التي جعلها الله له فكان يشاور في أمره فيأتيه جبريل بتوفيق الله ولكن عليك بالدعاء لمن ولاه الله أمرك ومر أصحابك بذلك وقد أمرت لك بشيء تفرقه على أصحابك قال فخرج له مال كثير ففرقه قال أبو بكر فهذا الذي ذكره محمد في إقرار الخلفاء بني تغلب على ما هم عليه من صبغهم أولادهم في النصرانية حجة في تركهم على ما هم عليه وأنهم بمنزلة سائر النصارى ولا تخلو مصالحة عمر إياهم أن لا يصبغوا أولادهم في النصرانية من أحد معنيين إما أن يكون مراده وأن لا يكرهوهم على الكفر إذا أرادوا الإسلام وأن ينشئوهم على الكفر من صغرهم فإن أراد الأول فإنه لم يثبت أنهم منعوا أحداً من أولادهم التابعين من الإسلام وأكرهوهم على الكفر فيصيروا به ناقضين للعهد وخالعين الذمة وإن كان المراد

الوجه الثانى فإن علياً وعثمان لم يعترضوا عليهم ولم يقتلوهم وأما قول مالك فى العبد النصرانى إذا أعتقه المسلم أنه لا جزية عليه فترك لظاهر الآية بغير دلالة إذ لا فرق بين من أعتقه مسلم وبين سائر الكفار الذين لم يعتقوا وأما قوله لو جعلت عليه الجزية لكان العتق قد أضربه ولم ينفعه شيئاً فليس كذلك لأنه فى حال الرق إنما لم تلزمه الجزية لأن ماله لمولاه والمولى المسلم لا يجوز أخذ الجزية منه والجزية إنما تؤخذ من مال الكفار عقوبة لهم على إقامتهم على الكفر والعبد لا مال له فتؤخذ منه فإذا عتق وملك المال وجبت الجزية وأخذنا الجزية منه لم يسلبه منافع العتق فى جواز التصرف على نفسه وزوال ملك المولى وأمره عنه وتمليكه سائر أمواله وإنما الجزية جزء يسير من ماله قد حقن بها دمه فنفعة العتق حاصلة له .

باب من تؤخذ منه الجزية

قال الله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله - إلى قوله - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فكان معقولا من فحوى الآية ومضمونها أن الجزية مأخوذة ممن كان منهم من أهل القتال لاستحالة الخطاب بالأمر بقتال من ليس من أهل القتال إذ القتال لا يكون إلا بين اثنين ويكون كل واحد منهما مقاتلا لصاحبه وإذا كان كذلك ثبت أن الجزية مأخوذة ممن كان من أهل القتال ومن يمكنه أداؤه من المحترفين ولذلك قال أصحابنا إن من لم يكن من أهل القتال فلا جزية عليه فقالوا من كان أعمى أو زمناً أو مفلوجا أو شيخاً كبيراً فانياً وهو موسر فلا جزية عليه وهو قولهم جميعاً فى الرواية المشهورة وروى عن أبى يوسف فى الأعمى والزمن والشيخ الكبير أن عليهم الجزية إذا كانوا موسرين وروى عنه مثل قول أبى حنيفة وروى ابن رستم عن محمد فى نوادره قال قلت أرأيت أهل الذمة من بنى تغلب وغيرهم ليس لهم حرفة ولا مال ولا يقدرون على شىء قال لا شىء عليهم قال محمد وإنما يوضع الخراج على الغنى والمحتمل منهم وقال محمد فى النصرانى يكتسب ولا يفضل له شىء عن عياله إنه لا يؤخذ بخراج رأسه وقالوا فى أصحاب الصوامع والسياحين إذا كانوا لا يخالطون الناس فعليهم الجزية وكذلك النساء والصبيان لا جزية عليهم إذ ليسوا من أهل

القتال وروى أيوب وغيره عن نافع عن أسلم قال كتب عمر إلى أمراء الجيوش أن لا يقاتلوا إلا من قاتلهم ولا يقتلوا النساء والصبيان ولا يقتلوا إلا من جرت عليه المواسي وكتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية ولا يضربوها على النساء والصبيان ولا يضربوها إلا على من جرت عليه المواسي وروى عاصم عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ بن جبل قال بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر وأما مقدار الجزية قال الله تعالى [حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فلم تكن في ظاهر الآية دلالة على مقدار منها بعينه وقد اختلف الفقهاء في مقدارها فقال أصحابنا على الموسر منهم ثمانية وأربعون درهماً وعلى الوسط أربعة وعشرون درهماً وعلى الفقير المعتمل اثنا عشر درهماً وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعون درهماً على أهل الورق الغني والفقير سواء لا يزاد ولا ينقص وقال الشافعي دينار على الغني والفقير وروى أبو إسحاق عن حارثة بن مضرب قال بعث عمر بن الخطاب عثمان بن حنيف فوضع على أهل السواد الخراج ثمانية وأربعين درهماً وأربعة وعشرين درهماً واثني عشر درهماً وروى الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن عمرو بن ميمون قال بعث عمر بن الخطاب حذيفة بن اليمان على ما وراء دجلة وبعث عثمان بن حنيف على ما دون دجلة فأتياه فسألهما كيف وضعتما على أهل الأرض قالا وضعنا على كل رجل أربعة دراهم في كل شهر قال ومن يطيق هذا قالا إن لهم فضولا فذكر عمرو بن ميمون ثمانية وأربعون درهماً ولم يفصل الطبقات وذكر حارثة بن مضرب تفصيل الطبقات الثلاث فالواجب أن يحمل ما في حديث عمرو بن ميمون على أن مراده أكثر ما وضع من الجزية وهو ما على الطبقة العليا دون الوسطى والسفلى وروى مالك عن نافع عن أسلم أن عمر ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهماً مع أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام وهذا نحو رواية عمر بن ميمون لأن أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام مع الأربعين يفي بثمانية وأربعون درهماً فكان الخبر الذي فيه تفصيل الطبقات الثلاث أولى بالاستعمال لما فيه من الزيادة وبيان حكم كل طبقة ولأن من وضعها على الطبقات فهو قائل بخبر الثمانية والأربعين ومن اقتصر على الثمانية والأربعين فهو تارك الخبر الذي فيه ذكر تمييز الطبقات وتخصيص كل واحد بمقدار منها واحتج من قال

بدينار على الغني والفقير بما روى معاذ أن رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر وهذا عندنا فيما كان منه على وجه الصلح أو يكون ذلك جزية الفقراء منهم وذلك عندنا جائز والدليل عليه ما روى في بعض أخبار معاذ أن النبي ﷺ أمره أن يأخذ من كل حالم أو حالمة ديناراً ولا خلاف أن المرأة لا تؤخذ منها الجزية إلا أن يقع الصلح عليه وروى أبو عبيد عن جرير عن منصور عن الحكم قال كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ وهو باليمن أن في الحالم والحالمة ديناراً أو عدله من المعافر قال أبو عبيد وحدثنا عثمان بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير قال كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أنه من كان على يهودية أو نصرانية فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية وعلى كل حالم ذكر أو أنثى عبد أو أمة دينار أو قيمته من المعافر ويدل على أن الجزية على الطبقات الثلاث أن خراج الأرضين جعل على مقدار الطاقة واختلف بحسب اختلافها في الأرض وغلتها فجعل على بعضها قفيزاً ودرهما وعلى بعضها خمسة دراهم وعلى بعضها عشرة دراهم فوجب على ذلك أن يكون كذلك حكم خراج الرؤس على قدر الإمكان والطاقة ويدل على ذلك قول عمر لحذيفة وعثمان بن حنيف لعلكما حملتما أهل الأرض ما لا يطيقون فقالا بل تركنا لهم فضلا وهذا يدل على أن الاعتبار بمقدار الطاقة وذلك يوجب اعتبار حالي الإعسار واليسار وذكر يحيي ابن آدم أن الجزية على مقدار الاحتمال بغير توقيت وهو خلاف الإجماع وحكي عن الحسن بن صالح أنه لا تجوز الزيادة في الجزية على وظيفة عمر ويجوز النقصان على حسب الطاقة وقد روى الحكم عن عمرو بن ميمون أنه شهد عمر يقول لعثمان بن حنيف والله لئن وضعت على كل جريب من الأرض قفيزاً ودرهما وعلى كل رأس درهمين لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال وكانت ثمانية وأربعين فجعلها خمسين واحتج من قال بجواز الزيادة بهذا الحديث وهذا ليس بمشهور ولم تثبت به رواية واحتجوا أيضاً بما روى أبو اليمان عن صفوان بن عمرو عن عمر بن عبد العزيز أنه فرض على رهبان الديارات على كل راهب دينارين وهذا عندنا على أنه ذاهب من الطبقة الوسطى فأوجب ذلك عليهم على ما رأى من احتمالهم له كما روى سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح قال سألت مجاهداً لم وضع عمر على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضع على أهل اليمن قال لليسار .

في تمييز الطبقات

قال أبو يوسف في كتاب الخراج تؤخذ منهم على الطبقات على ما وصفت ثمانية وأربعين على الموسر مثل الصيرفي والبزاز وصاحب الصنعة والتاجر والمعالج والطبيب وكل من كان في يده منهم صنعة وتجارة يحترف بها أخذ من أهل كل صناعة وتجارة على قدر صناعتهم وتجارتهم ثمانية وأربعون على الموسر وأربعة وعشرون من المتوسط من احتملت صناعته ثمانية وأربعون أخذ منه ذلك ومن احتملت أربعة وعشرين أخذ ذلك منه واثنا عشر على العامل بيده مثل الخياط والصباغ والجزار والإسكاف ومن أشبههم فلم يعتبر الملك واعتبر الصنعات والتجارات على ما جرت به عادة الناس في الموسر والمعسر منهم وذكر علي بن موسى القمي من غير أن عزى ذلك إلى أحد من أصحابنا أن الطبقة الأولى من يحترف وليس له ما يجب في مثله الزكاة على المسلمين وهم الفقراء المحترفون فمن كان له أقل من مائتي درهم فهم من أهل هذه الطبقة قال والطبقة الثانية أن يبلغ مال الرجل مائتي درهم فما زاد إلى أربعة آلاف درهم لأن من له مائتا درهم غني تجب عليه الزكاة لو كان مسلماً فهو خارج عن طبقة الفقراء قال وإنما أخذنا اعتبار الأربعة الآلاف من قول علي رضي الله عنه وابن عمر أربعة آلاف فما دونها نفقة وما فوق ذلك فهو كثير قال وقد يجوز أن تجعل الطبقة الثانية من ملك مائتي درهم إلى عشرة آلاف درهم وما زاد على ذلك فهو من الطبقة الثالثة لما روى حماد بن سلمة عن طلحة بن عبد الله بن كريز عن أبي الضيف عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال من ترك عشرة آلاف درهم جعلت صفائح يعذب بها يوم القيامة وهذا الذي ذكره علي بن موسى القمي هو اجتهاد يسوغ القول به لمن غلب في ظنه صوابه وقوله تعالى [عن يد] قال قتادة عن قهر كأنه ذهب في اليد إلى القوة والقدرة والاستعلاء فكأنه قال على استعلاء منكم عليهم وقهرهم وقيل عن يد يعني عن يد الكافر وإنما ذكر اليد ليفارق حال الغصب لأنه يعطيها بيده راضياً بها حاقناً بها دمه فكأنه قال حتى يعطيها وهو راض بها ويحتمل عن يد عن نعمة فيكون تقديره حتى يعطوا الجزية عن اعتراف منهم بالنعمة فيها بقبولها منهم وقال بعضهم عن يد يعني عن نقد من قولهم يداً بيد وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى كل من أطاع لقاهر بشيء أعطاه عن طيب نفس وقهر له من يد في يده فقد أعطاه عن يد قال والصاغر الذليل الحقير وقوله [وهم صاغرون] قال ابن عباس يمشون

بها ملبيين وقال سلمان مذمومين غير محمودين وقيل إنما كان صغاراً لأنها مستحقة عليهم يؤخذون بها ولا يثابون عليها وقال عكرمة الصغار إعطاء الجزية قائماً والآخذ جالس وقيل الصغار الذل ويجوز أن يكون المراد به الذلة التي ضربها الله عليهم بقوله [ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس] والحبل الذمة التي عهدها الله لهم وأمر المسلمين بها فيهم وروى عبدالكريم الجزري عن سعيد بن المسيب أنه كان يستحب أن يتعب الأنباط في الجزية إذا أخذت منهم قال أبو بكر ولم يرد بذلك تعذيبهم ولا تكليفهم فوق طاقتهم وإنما أراد الاستخفاف بهم وإذلالهم وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسحاق بن الحسن حدثنا أبو حذيفة قال حدثنا سفيان عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا لقيتم المشركين في الطريق فلا تبدءوهم بالسلام واضطروهم إلى أضيقه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا مطير قال حدثنا يوسف الصفار قال حدثنا أبو بكر ابن عياش عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تصافحوا اليهود والنصارى فهذا كله من الصغار الذي ألبس الله الكفار بكفرهم ونحوه قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم] الآية وقال [لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم] فنهى في هذه الآيات عن موالاة الكفار وإكرامهم وأمر بإهانتهم وإذلالهم ونهى عن الاستعانة بهم في أمور المسلمين لما فيه من العز وعلو اليد وكذلك كتب عمر إلى أبي موسى ينهاه أن يستعين بأحد من أهل الشرك في كتابته وتلا قوله تعالى [لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا] وقال لا تردوهم إلى العز بعد إذ أذلهم الله وقوله تعالى [حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] قد اقتضى وجوب قتلهم إلى أن تؤخذ منهم الجزية على وجه الصغار والذلة فغير جائز على هذه القضية أن تكون لهم ذمة إذا تسلطوا على المسلمين بالولايات ونفاذ الأمر والنهي إذ كان الله إنما جعل لهم الذمة وحقن دماءهم بإعطاء الجزية وكونهم صاغرين فواجب على هذا قتل من تسلط على المسلمين بالغصوب وأخذ الضرائب والظلم سواء كان السلطان ولاه ذلك أو فعله بغير أمر السلطان وهذا يدل على أن هؤلاء النصارى الذين يتولون أعمال السلطان وظهر منهم ظلم واستعلاء على المسلمين وأخذ الضرائب لا ذمة لهم وأن دماءهم مباحة وإن كان آخذ الضرائب ممن ينتحل الإسلام والقعود على المراصيد لأخذ أموال

الناس يوجب إباحة دمائهم إذ كانوا بمنزلة قطاع الطريق ومن قصد إنسانا لأخذ ماله فلا خلاف بين الفقهاء أن له قتله وكذلك قال النبي ﷺ من طلب ماله فقاتل فقتل فهو شهيد وفي خبر آخر من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد فإذا كان هذا حكم من طلب أخذ مال غيره غصباً وهو ممن ينتحل الإسلام فالذمي إذا فعل ذلك استحق القتل من وجهين أحدهما ما اقتضاه ظاهر الآية من وجوب قتله والآخر قصده المسلم بأخذ ماله ظلماً .

باب وقت وجوب الجزية

قال الله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله - إلى قوله - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فأوجب قتالهم وجعل إعطاء الجزية غاية لرفعه عنهم لأن حتى غاية هذا حقيقة اللفظ والمفهوم من ظاهره ألا ترى أن قوله [ولا تقربوهن حتى يطهرن] قد حظر إباحة قربهن إلا بعد وجود طهرهن وكذلك المفهوم من قول القائل لا تعط زيداً شيئاً حتى يدخل الدار منع الإعطاء إلا بعد دخوله فثبت بذلك أن الآية موجبة لقتال أهل الكتاب مزيلة ذلك عنهم بإعطاء الجزية وهذا يدل على أن الجزية قد وجبت بعقد الذمة وكذلك كان يقول أبو الحسن الكرخي وذكر ابن سماعة عن أبي يوسف قال لا تؤخذ من الذمي الجزية حتى تدخل السنة ويمضي شهران منها يعض ما عليه بشهرين ونحو ذلك يعامل في الجزية بمنزلة الضريبة كلما كان يمضي شهران أو نحو ذلك أخذت منه قال أبو بكر يعني بالضريبة الأجرة في الإجارات قال أبو يوسف ولا يؤخذ ذلك منه حين تدخل السنة ولا يؤخذ ذلك منه حتى تتم السنة ولكن يعامل ذلك على سنته قال أبو بكر ذكره للشهرين إنما هو توفية وهي واجبة بإقرارنا إياها على الذمة لما تضمنه ظاهر الآية وذكر ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال في الذمي يؤخذ منه خراج رأسه في سنته ما دام فيها فإذا انقضت السنة لم يؤخذ منه وهذا يدل من قول أبي حنيفة على أنه رآها واجبة بعقد الذمة لهم وأن تأخيرها بعض السنة إنما هو توفية للواجب وتوسعة ألا ترى أنه قال فإذا انقضت السنة لم يؤخذ منه لأن دخول السنة الثانية يوجب جزية أخرى فإذا اجتمعتا سقطت إحداهما وعن أبي يوسف ومحمد اجتماعهما لا يسقط إحداهما وجه قول أبي حنيفة أن الجزية واجبة على وجه العقوبة لإقامتهم على الكفر مع

كونهم من أهل القتال وحق الأخذ فيها إلى الإمام فأشبهت الحدود إذ كانت مستحقة في الأصل على وجه العقوبة وحق الأخذ إلى الإمام فلما كان اجتماع الحدود من جنس واحد يوجب الاقتصار على واحد منهما مثل أن يزني مراراً أو يسرق مراراً ثم يرفع إلى الإمام فلا يجب إلا حد واحد بجميع الأفعال كذلك حكم الجزية إذ كانت مستحقة على وجه العقوبة بل هي أخف أمراً وأضعف حالا من الحدود لأنه لا خلاف بين أصحابنا أن إسلامه يسقطها ولا تسقط الحدود بالإسلام ٠ فإن قيل لما كان ذلك ديناً وحقاً في مال المسلمين لم يسقطه اجتماعه كالديون وخراج الأرضين قيل له خراج الأرضين ليس بصغار ولا عقوبة والدليل عليه أنه يؤخذ من المسلمين والجزية لا تؤخذ من مسلم وقد روي نحو قول أبي حنيفة عن طاوس وروى ابن جريج عن سليمان الأحول عن طاوس قال إذا تداركت صدقات فلا تؤخذ الأولى كالجزية وقد اختلف الفقهاء في الذمي إذا أسلم وقد وجبت عليه جزية هل يؤخذ منها فقال أصحابنا لا يؤخذ وهو قول مالك وعبيدالله بن الحسن وقال ابن شبرمة والشافعي إذا أسلم في بعض السنة أخذ منه بحساب ذلك والدليل على أن الإسلام يسقط ما وجب من الجزية قوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله - إلى قوله - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فانتظمت هذه الآية الدلالة من وجهين على صحة ما قلنا أحدهما الأمر بأخذ الجزية ممن يجب قتاله لإقامته على الكفر إن لم يؤدها ومتى أسلم لم يجب قتاله فلا جزية عليه والوجه الثاني قوله تعالى [عن يد وهم صاغرون] فأمر بأخذها منهم على وجه الصغار والذلة وهذا المعنى معدوم بعد الإسلام إذ غير ممكن أخذها على هذا الوجه ومتى أخذناها على غير هذا الوجه لم تكن جزية لأن الجزية هي ما أخذ على وجه الصغار وقد روى الثوري عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ليس على مسلم جزية فنفى ﷺ أخذها من المسلم ولم يفرق بين ما وجب عليه في حال الكفر وبين ما لم يجب بعد الإسلام فوجب بظاهر ذلك إسقاط الجزية عنه بالإسلام ويدل على سقوطها أن الجزية والجزاء واحد ومعناه جزاء ما لإقامة على الكفر ممن كان من أهل القتال فمتى أسلم سقط عنه بالإسلام المجازاة على الكفر إذ غير جائز عقاب التائب في حال المهلة وبقاء التكليف ولهذا الاعتبار أسقطها أصحابنا بالموت لفوات أخذها منه على وجه الصغار بعد موته فلا يكون ما يأخذه جزية وعلى هذا قالوا فيمن وجبت

عليه زكاة ماله ومواشيه فمات أنها تسقط ولا يأخذها الإمام منه لأن سبيل أخذها وموضوعها في الأصل سبيل العبادات يسقطها الموت وقالوا فيمن وجبت عليه نفقة امرأته بفرض القاضي فمات أو ماتت أنها تسقط لأن موضوعها عندهم موضوع الصلة إذ ليست بدلا عن شيء ومعنى الصلة لا يتأتى بعد الموت فأسقطوها لهذه العلة فإن قيل الحدود واجبة على وجه العقوبة والتوبة لا تسقطها وكذلك لو أن ذميا أسلم وقد زنى أوسرق في حال كفره لم يكن إسلامه وتوبته مسقطين لحده وإن كان وجوب الحد في الأصل على وجه العقوبة والتائب لا يستحق العقاب على فعل قد صحت منه توبته قيل له أما الحد الذي كان واجباً على وجه العقوبة فقد سقط بالتوبة وما توجبه بعدها ليس هو الحد المستحق على وجه العقوبة بل هو حق واجب على وجه المحنة بدلالة قامت لنا على وجوبه غير الدلالة الموجبة للحد الأول على وجه العقوبة فإن قامت دلالة على وجوب أخذ المال منه بعد إسلامه لا على وجه الجزية والعقوبة لما تاب إيجابه إلا أنه لا يكون جزية لأن اسم الجزية يتضمن كونها عقوبة وأنت فإنما تزعم أنه تؤخذ منه الجزية بعد إسلامه فإن اعترفت بأن المأخوذ منه غير جزية وأن الجزية التي كانت واجبة قد سقطت وإنما يجب مال آخر غير الجزية فإنما أنت رجل سمتنا إيجاب مال على مسلم من غير سبب يقتضي إيجابه وهذا لا نسلم لك به إلا بدلالة وقد روى المسعودي عن محمد بن عبدالله الثقفي أن دهقانا أسلم فقام إلى علي رضي الله عنه فقال له علي أما أنت فلا جزية عليك وأما أرضك فلنا وفي لفظ آخر إن تحولت عنها فنحن أحق بها وروى معمر عن أيوب عن محمد قال أسلم رجل فأخذ بالخراج وقيل له إنك متعوذ بالإسلام فقال إن في الإسلام لمعاذاً إن فعلت فقال عمر أجل والله إن في الإسلام معاذاً إن فعل فرفع عنه الجزية وروى حماد ابن سلمة عن حميد قال كتب عمر بن عبد العزيز من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا واختتن فلا تأخذوا منه الجزية فلم يفرق هؤلاء السلف بين الجزية الواجبة قبل الإسلام وبين حاله بعد الإسلام في نفيها عن كل مسلم وقد كان آل مروان يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ويذهبون إلى أن الجزية بمنزلة ضريبة العبد فلا يسقط إسلام العبد ضريبته وهذا خلل في جنب ما ارتكبوه من المسلمين ونقض الإسلام عروة عروة إلى أن ولي عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عامله بالعراق عبد الحميد بن عبد الرحمن أما بعد فإن الله

بعث محمداً ﷺ داعياً ولم يبعثه جابياً فإذا أتاك كتابي هذا فارفع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة فلما ولي هشام بن عبد الملك أعادها على المسلمين وكان أحد الأسباب التي لها استجاز القراء والفقهاء قتال عبدالملك بن مروان والحجاج لعنهما الله أخذهم الجزية من المسلمين ثم صار ذلك أيضاً أحد أسباب زوال دولتهم وسلب نعمتهم وروى عبدالله بن صالح قال حدثنا حرملة بن عمران عن يزيد بن أبي حبيب قال أعظم ما أتت هذه الأمة بعد نبيها ثلاث خصال قتلهم عثمان وإحراقهم الكعبة وأخذهم الجزية من المسلمين وأما قولهم أن الجزية بمنزلة ضريبة العبد فليس ببدع هذا من جهلهم إذ قد جهلوا من أمور الإسلام ما هو أعظم منه وذلك لأن أهل الذمة ليسوا عبيداً ولو كانوا عبيداً لما زال عنهم الرق بإسلامهم لأن إسلام العبد لا يزيل رقه وإنما الجزية عقوبة عوقبوا بها لإقامتهم على الكفر فمتى أسلموا لم يجز أن يعاقبوا بأخذها منهم ألا ترى أن العبد النصراني لا تؤخذ منه الجزية فلو كان أهل الذمة عبيداً لما أخذ منهم الجزية .

في خراج الأرض هل هو جزية

قال أبو بكر اختلف أهل العلم في خراج الأرضين هل هو صغار وهل يكره للمسلم أن يملك أرض الخراج فروى عن ابن عباس وابن عمر وجماعة من التابعين كراهته ورواه داخلا في آية الجزية وهو قول الحسن بن حي وشريك وقال آخرون الجزية إنما هي خراج الرءوس ولا يكره للمسلم أن يشتري أرض خراج وليس ذلك بصغار وهو قول أصحابنا وابن أبي ليلى وروى عن عبدالله بن مسعود مايدل على أنه لم يكرهه وهو ماروى شعبة عن الأعمش عن شمر بن عطية عن رجل من طي عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا قال عبد الله وبراذان ما براذان وبالمدينة ما بالمدينة يعني أن له ضيعة براذان وضيعة بالمدينة ومعلوم أن راذان من الأرض الخراج فلم يكره عبد الله ملك أرض الخراج وروى عن عمر بن الخطاب في دهقانة نهر الملك حين أسلمت إن أقامت على أرضها أخذنا منها الخراج وروى أن ابن الرفيل أسلم فقال مثل ذلك وعن علي في رجل من أهل الأرض أسلم فقال إن أقمت على أرضك أخذنا منك الخراج وإلا فنحن أولى بها وروى عن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد مثل ذلك وروى سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال منعت

العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام مدأها ودينارها ومنعت مصر أردبها وعدتم كما بدأتم ثلاث مرات يشهد على ذلك لحم أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ودمه وهذا يدل على أن خراج الأرض ليس بصغار من وجهين أحدهما أنه لم يكره لهم ملك أرض الخراج التي عليها قفيز ودرهم ولو كان ذلك مكروها الذكره والثاني أنه أخبر عن منعهم لحق الله المفترض عليهم بالإسلام وهو معنى قوله عدتم كما بدأتم يعني في منع حق الله فدل على أنه كسائر الحقوق اللازمة لله تعالى مثل الزكوات والكفارات لا على وجه الصغار والذلة وأيضاً لم يختلفوا أن الإسلام يسقط جزية الرءوس ولا يسقط عن الأرض فلو كان صغاراً لأسقطه الإسلام فإن قيل لما كان خراج الأرضين فيأ وكذلك جزية الرءوس دل على أنه صغار قيل له ليس كذلك لأن من الفيء ما يصرف إلى الغانمين ومنه ما يصرف إلى الفقراء والمساكين وهو الخمس وهذا كلام في الوجه الذي يصرف فيه وليس يوجب ذلك أن يكون صغاراً لأن الصغار في الفيء هو ما يبتدأ به الذي يجب عليه فأما ما قد وجب في الأرض من الحق ثم ملكها مسلم فإن ملك المسلم له لا يزيله إذ كان وجوبه فيها متقدم الملكه وهو حق لكافة المسلمين ولم تكن الجزية صغاراً من حيث كانت فيأ وإنما كانت عقوبة وليس خراج الأرضين على وجه العقوبة ألا ترى أن أرض الصبي والمعتوه يجب فيهما الخراج ولا تؤخذ منهما الجزية لأن الجزية عقوبة وخراج الأرضين ليس كذلك.

(فصل) إن قال قائل من الملحدين كيف جاز إقرار الكفار على كفرهم بأداء الجزية بدلا من الإسلام قيل له ليس أخذ الجزية منهم رضاً بكفرهم ولا إباحة لبقائهم على شركهم وإنما الجزية عقوبة لهم لإقامتهم على الكفر وتبقيتهم على كفرهم بالجزية كهي لو تركناهم بغير جزية تؤخذ منهم إذ ليس في العقل إيجاب قتلهم لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يبقى الله كافراً طرفة عين فإذاً بقاهم لعقوبة يعاقبهم بها مع التبقية استدعاء لهم إلى التوبة من كفرهم واستمالة لهم إلى الإيمان لم يكن عتنباً إمهاله إياهم إذ كان في علم الله أن منهم من يؤمن ومنهم من يكون من نسله من يؤمن بالله فكان في ذلك أعظم المصلحة مع ما للمسلمين فيها من المرفق والمنفعة فليس إذاً في إقرارهم على الكفر وترك قتلهم بغير جزية ما يوجب الرضا بكفرهم ولا الإباحة لاعتقادهم وشركهم فكذلك إمهالهم بالجزية جائز في العقل إذ ليس فيه أكثر من تعجيل بعض عقابهم المستحق بكفرهم وهو ما يلحقهم من

الذل والصغار بأدائها قوله تعالى [وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله] قيل إنه أراد فرقة من اليهود قالت ذلك والدليل على ذلك أن اليهود قد سمعت ذلك في عهد النبي ﷺ فلم تنكره وهو كقول القائل الخوارج ترى الاستعراض وقتل الأطفال والمراد فرقة منهم لا جميعهم وكقولك جاءني بنو تميم والمراد بعضهم قال ابن عباس قال ذلك جماعة من اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ فقالوا ذلك وهم سلام بن مشكم ونعمان بن أوفى وشاس بن قيس ومالك بن الصيف فأنزل الله تعالى هذه الآية وليس في اليهود من يقول ذلك الآن فيما نعلم وإنما كانت فرقة منهم قالت ذلك فانقرضت قوله تعالى [يضاهئون قول الذين كفروا من قبل] يعني يشابهونهم ومنه امرأة ضهياء للتي لا تحيض لأنها أشبهت الرجال من هذا الوجه فساوى المشركين الذين جعلوا الأصنام شركاء لله سبحانه وتعالى لأن هؤلاء جعلوا المسيح وعزيراً اللذين هما خلقان لله ولدين له وشريكين كما جعل أولئك الأصنام المخلوقة شركاء لله تعالى قال ابن عباس [الذين كفروا من قبل] يعني به عبدة الأوثان الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وقيل إنهم يضاهئونهم لأن أولئك قالوا الملائكة بنات الله وقال هؤلاء عزير ومسيح أبنا الله وقيل يضاهئونهم في تقليد أسلافهم وقوله تعالى [ذلك قولهم بأفواههم] يعني أنه لا يرجع إلى معنى صحيح ولا حقيقة له ولا محصول أكثر من وجوده في أفواههم وقوله [قاتلهم الله] قال ابن عباس لعنهم الله وقيل إن معناه قتلهم الله كقولهم عافاه الله أي أعفاه الله من السوء وقيل إنه جعل كالقاتل لغيره في عداوة الله عز وجل قوله تعالى [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم] قيل إن الحبر العالم الذي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها يقال فيه حبر وحبير والراهب الخاشي الذي يظهر عليه لباس الخشية يقال راهب ورهبان وقد صار مستعملا في متنسكي النصارى وقوله [أرباباً من دون الله] قيل فيه وجهان أحدهما أنهم كانوا إذا حرموا عليهم شيئاً حرموه وإذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وروى في حديث عدي بن حاتم لما أتى النبي ﷺ قال فتلا النبي ﷺ [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله] قال قلت يا رسول الله إنهم لم يكونوا يعبدونهم قال أليس كانوا إذا حرموا عليهم شيئاً حرموه وإذا أحلوا لهم شيئاً أحلوه قال قلت نعم قال فتلك عبادتهم إياهم ولما كان التحليل والتحريم لا يجوز إلا من جهة العالم

بالمصالح ثم قلدوا أحبارهم هؤلاء أحبارهم ورهبانهم في التحليل والتحريم وقبلوه منهم وتركوا أمر الله تعالى فيما حرم وحلل صاروا متخذين لهم أرباباً إذ نزلوهم في قبول ذلك منهم منزلة الأرباب وقيل إن معناه إنهم عظموهم كتعظيم الرب لأنهم يسجدون لهم إذا رأوهم وهذا الضرب من التعظيم لا يستحقه غير الله تعالى فلما فعلوا ذلك فهم كانوا متخذين لهم أرباباً قوله تعالى [هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله] فيه بشارة للنبي ﷺ وللمؤمنين بنصرهم وإظهار دينهم على سائر الأديان وهو إعلاؤه بالحجة والغلبة وقهر أمته لسائر الأمم وقد وجد مخبره على ما أخبر به بظهور أمته وعلوها على سائر الأمم المخالفة لدين الإسلام وفيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ وعلى أن القرآن كلام الله ومن عنده وذلك لأن مثله لا يتفق للمتخرصين والكذابين مع كثرة ما في القرآن من الإخبار عن الغيوب إذ لا يعلم الغيب إلا الله فهو إذاً كلامه وخبره ولا ينزل الله كلامه إلا على رسوله قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل] أكل المال بالباطل هو تملكه من الجهة المحظورة وروى عن الحسن إنهم كانوا يأخذون الرشى في الحكم وذكر الأكل والمراد وجوه المنافع والتصرف إذ كان أعظم منافعه الأكل والشرب وهو كقوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] والمراد سائر وجوه المنافع وكقوله تعالى [ولا تأكلوا أموالهم - و - إن الذين يأكلون أموال اليتامى] قوله تعالى [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] الآية يقتضي ظاهره إيجاب إنفاق جميع المال لأن الوعيد لاحق بتارك إنفاق الجميع لقوله [ولا ينفقونها] ولم يقل ولا ينفقون منها فإن قيل لو كان المراد الجميع لقال ولا ينفقونهما قيل له لأن الكلام رجع إلى مدلول عليه كأنه قال ولا ينفقون الكنوز والآخر أن يكتفي بأحدهما عن الآخر للإيجاز كقوله تعالى [وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها] قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

والمعنى راضون والدليل على أنه راجع إليهما جميعاً أنه لو رجع إلى أحدهما دون الآخر لبقي أحدهما عارياً من خبره فيكون كلاما منقطعاً لا معنى له إذ كان قوله [والذين يكنزون الذهب والفضة] مفتقراً إلى خبر ألا ترى أنه لا يجوز الاقتصار عليه وقد روي في معنى

ظاهر الآية أخبار روى موسى بن عبيدة قال حدثني عمران بن أبي أنس عن مالك بن أوس بن الحدثان عن أبي ذر قال سمعت النبي ﷺ يقول في الإبل صدقتها من جمع ديناراً أو درهماً أو تبراً أو فضة لا يعده لغريم ولا ينفقه في سبيل الله فهو كي يكوى بها يوم القيامة قال قلت أنظر ما يجيء عن رسول الله ﷺ فإن هذه الأموال قد فشت في الناس فقال أما تقرأ القرآن [والذين يكنزون الذهب والفضة] الآية فاقتضى ظاهره أن في الإبل صدقتها لا جميعها وهي الصدقة المفروضة وفي الذهب والفضة إخراج جميعهما وكذلك كان مذهب أبي ذر رحمة الله عليه أنه لا يجوز ادخار الذهب والفضة وروى محمد ابن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً يمر على ثلاثة وعندي منه شيء أن لا أجد أحداً يقبله مني صدقة إلا أن أرصده لدين على فذكر في هذا الحديث أن النبي ﷺ لم يحب ذلك لنفسه واختار إنفاقه ولم يذكر وعيد تارك إنفاقه وروى قتادة عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة قال توفي رجل من أهل الصفة فوجد معه دينار فقال النبي ﷺ كية وجائز أن يكون النبي ﷺ علم أنه أخذ الدينار من غير حله أو منعه من حقه أو سأله غيره بإظهار الفاقة مع غناه عنه كما روى عنه ﷺ من سأل عن ظهر غنى فإنما يستكثر من جمر جهنم فقلنا وما غناه يا رسول الله قال أن يكون عند أهله ما يغديهم ويعشيهم وكان ذلك في وقت شدة الحاجة وضيق العيش ووجوب المواساة من بعضها لبعض وقد روى عن عمر بن عبد العزيز أنها منسوخة بقوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم] قال أبو بكر قد ثبت عن النبي ﷺ بالنقل المستفيض إيجابه في مائتي درهم خمسة دراهم وفي عشرين ديناراً نصف دينار كما أوجب فرائض المواشي ولم يوجب الكل فلو كان إخراج الكل واجباً من الذهب والفضة لما كان للتقدير وجه وأيضاً فقد كان في الصحابة قوم ذوو يسار ظاهر وأموال جمة مثل عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلم النبي ﷺ ذلك منهم فلم يأمرهم بإخراج الجميع فثبت أن إخراج الجميع الذهب والفضة غير واجب وأن المفروض إخراجه هو الزكاة إلا أن تحدث أمور توجب المواساة والإعطاء نحو الجائع المضطر والعاري المضطر أو ميت ليس له من يكفنه أو يواريه وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال في المال حق سوى الزكاة وتلا قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل

المشرق والمغرب] الآية وقوله تعالى [ولا ينفقونها في سبيل الله] يحتمل أن يريد به ولا ينفقون منها فحذف من وهو يريدها وقد بينه بقوله [خذ من أموالهم صدقة] فأمر بأخذ بعض المال لا جميعه وليس في ذلك ما يوجب نسخ الأول إذ جائز أن يكون مراده ولا ينفقون منها وأما الكنز فهو في اللغة كبس الشيء بعضه على بعض قال الهذلي :

لا در دري إن أطعمت نازلكم ... قرف الحتي وعندي البر مكنوز

ويقال كنزت التمر إذا كبسته في القوصرة وهو في الشرع لما لم يؤد زكاته وروي عن عمر وابن عباس وابن عمر والحسن وعامر والسدي قالوا ما لم يؤد زكاته فهو كنز فمنهم من قال وإن كان ظاهراً وما أدي زكاته فليس بكنز وإن كان مدفوناً ومعلوم أن أسماء الشرع لا تؤخذ إلا توقيفاً فثبت أن الكنز اسم لما لم يؤد زكاته المفروضة وإذا كان كذلك كان تقدير قوله [والذين يكنزون الذهب والفضة] الذين لا يؤدون زكاة الذهب والفضة ولا ينفقونها يعني الزكاة في سبيل الله فلم تقتض الآية إلا وجوب الزكاة فحسب وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا يحيى بن يعلى المحاربي حدثنا أبي حدثنا غيلان عن جعفر بن إياس عن مجاهد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية [والذين يكنزون الذهب والفضة] كبر ذلك على المسلمين فقال عمر أنا أفرج عنكم فانطلق فقال يا نبي الله إنه كبر على أصحابك هذه الآية فقال النبي ﷺ إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقي من أموالكم وإنما فرض المواريث لتكون لمن بعدكم قال فكبر عمر ثم قال رسول الله ﷺ ألا أخبركم بخير ما يكنز المرء المرأة الصالحة إذا نظر إليها سرته وإذا أمرها أطاعته وإذا غاب عنها حفظته فأخبر في هذا الحديث أن المراد إنفاق بعض المال لا جميعه وأن قوله [والذين يكنزون] المراد به منع الزكاة وروى ابن لهيعة قال حدثنا دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد قال قال رسول الله ﷺ إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت الحق الذي يجب عليك فأخبر في هذا الحديث أيضاً أن الحق الواجب في المال هو الزكاة وروى سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاة كنزه إلا جيء به يوم القيامة وبكنزه فيحمى به جنبه وجبينه حتى يحكم الله بين عباده فأخبر في هذا الحديث أن الحق الواجب في الكنز هو الزكاة دون غيره وإنه لا يجب جميعه وقوله فيحمى بها جنبه وجبهته يدل على أنه أراد معنى قوله

[والذين يكنزون الذهب والفضة ـ إلى قوله ـ فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم] يعني لم تؤدوا زكاته وحدثنا عبد الباقي حدثنا بشر بن موسى حدثنا عبد الله بن صالح حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ إن الذي لا يؤدي زكاته يمثل له شجاع أقرع له زبيبتان يلزمه أو يطوقه فيقول أنا كنزك أنا كنزك فأخبر أن المال الذي لا تؤدى زكاته هو الكنز ولما ثبت بما وصفنا أن قوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] مراده منع الزكاة أوجب عمومه إيجاب الزكاة في سائر الذهب والفضة إذ كان الله إنما علق الحكم فيهما بالاسم فاقتضى إيجاب الزكاة فيهما بوجود الاسم دون الصنعة فمن كان عنده ذهب مصوغ أو مضروب أو تبر أو فضة كذلك فعليه زكاته بعموم اللفظ ويدل أيضاً على وجوب ضم الذهب إلى الفضة لإيجابه الحق فيهما مجموعين في قوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] وقد اختلف الفقهاء في زكاة الحلي فأوجب أصحابنا فيه الزكاة وروى مثله عن عمر وابن مسعود رواه سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود وروى عن جابر وابن عمر وعائشة لا زكاة في الحلي وهو قول مالك والشافعي وروى عن أنس بن مالك أن الحلي تزكى مرة واحدة ولا تزكى بعد ذلك وقد ذكرنا وجه دلالة الآية على وجوبها في الحلي لشمول الاسم له ه وقد روى عن النبي ﷺ آثار في إيجاب زكاة الحلي منها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ رأى امرأتين في أيديهما سواران من ذهب فقال أتعطين زكاة هذا قالت لا قال أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار فأوجب الزكاة في السوار وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا عتاب عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت كنت ألبس أوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله أكنز هو فقال ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز وقد حوى هذا الخبر معنيين أحدهما وجوب زكاة الحلي والآخر أن الكنز ما لم تؤد زكاته وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن إدريس الرازي حدثنا عمرو بن الربيع بن طارق حدثنا يحيى بن أيوب عن عبيد الله بن أبي جعفر أن محمد بن عمرو بن عطاء أخبره عن عبد الله ابن شداد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي ﷺ فقالت دخل على رسول الله

ﷺ فرأى في يدى فتخات من ورق فقال ماهذا ياعائشة فقلت صنعتهن أتزين لك يارسول الله قال أتؤدين زكاتهن قلت لا أو ماشاء الله قال هو حسبك من النار فانتظم هذا الخبر معنيين أحدهما وجوب زكاة الحلى والآخر أن المصوغ يسمى ورقا لأنها قالت فتخات من ورق فاقتضى ظاهر قوله في الرقة ربع العشر إيجاب الزكاة في الحلى لأن الرقة والورق واحد ويدل عليه من جهة النظر أن الذهب والفضة يتعلق وجوب الزكاة فيهما بأعيانهما في ملك من كان من أهل الزكاة لا بمعنى ينضم إليهما والدليل عليه أن النقر والسبائك تجب فيهما الزكاة وإن لم تكن مرصدة للنماء وفارقا بهذا غيرهما من الأموال لأن غيرهما لا تجب الزكاة فيهما بوجود الملك إلا أن تكون مرصدة للنماء فوجب أن لا يختلف حكم المصوغ والمضروب وأيضاً لم يختلفوا أن الحلى إذا كان في ملك الرجل تجب فيه الزكاة فكذلك إذا كان في ملك المرأة كالدراهم والدنانير وأيضاً لا يختلف حكم الرجل والمرأة فيما يلزمهما من الزكاة فوجب أن لا يختلفا في الحلى ه فإن قيل الحلى كالبقر العوامل وثياب البذلة ه قيل له قد بينا أن ماعداهما يتعلق وجوب الزكاة فيهما بأن يكون مرصداً للنماء فما لم يوجد هذا المعنى لم تجب والذهب والفضة لأعيانهما بدلالة الدراهم والدنانير والنقر والسبائك إذا أراد بهما القنية والتبقية لا طلب النماء وأيضاً لما لم يكن للصنعة تأثير فيهما ولم يغير حكمهما في حال وجب أن لا يختلف الحكم بوجود الصنعة وعدمها ه فإن قيل زكاة الحلى عاريته قيل له هذا غلط لأن العارية غير واجبة والزكاة واجبة فبطل أن تكون العارية زكاة وأما قول أنس بن مالك أن الزكاة تجب في الحلى مرة واحدة فلا وجه له لأنه إذا كان من جنس ماتجب فيه الزكاة وجبت في كل حول .

(فصل) وقد دلت الآية على وجوب الزكاة في الذهب والفضة بمجموعهما فاقتضى ذلك وجوب ضم بعضها إلى بعض وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أصحابنا يضم أحدهما إلى الآخر فإذا كمل النصاب بهما زكى واختلف أصحابنا في كيفيته فقال أبو حنيفة يضم بالقيمة كالعروض وقال أبو يوسف ومحمد يضم بالأجزاء وقال ابن أبي ليلى والشافعي لا يضمان وروى الضم عن الحسن وبكير بن عبد الله بن الأشج وقتادة والدليل على وجوب الزكاة فيهما مجموعين قوله تعالى [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] فأوجب الله تعالى فيهما الزكاة مجموعين لأن قوله [ولا ينفقونها] قد

أراد به إنفاقهما جميعاً ويدل على وجوب الضم أنهما متفقان في وجوب الحق فيهما وهو ربع العشر فكانا بمنزلة العروض المختلفة إذا كانت للتجارة لما كان الواجب فيها ربع العشر ضم بعضها إلى بعض مع اختلاف أجناسها وقد قال الشافعي فيمن له مائة درهم وعرض للتجارة يساوى مائة درهم أن الزكاة واجبة عليه فضم العرض إلى المائة مع اختلاف الجنسين لاتفاقهما في وجوب ربع العشر وليس الذهب والفضة كالجنسين من الإبل والغنم لأن زكاتهما مختلفة فإن قيل زكاة خمس من الإبل مثل زكاة أربعين شاة ولم يكن اتفاقهما في الحق الواجب موجباً لضم أحدهما إلى الآخر قيل له لم نقل أن اتفاقهما في المقدار الواجب يوجب ضم أحدهما إلى الآخر وإنما قلنا أن اتفاقهما في وجوب ربع العشر فيهما هو المعنى الموجب للضم كعروض التجارة عند اتفاقهما في وجوب ربع العشر وقت الضم والإبل والغنم ليس الواجب فيهما ربع العشر لأن الشاة ليست ربع العشر من خمس من الإبل ولا ربع العشر من أربعين شاة أيضاً لأنه جائز أن يكون الغنم خياراً ويكون الواجب فيها شاة وسطاً فيكون أقل من ربع عشرها فهذا إلزام ساقط فإن احتجوا بقوله ﷺ ليس فيما دون خمس أواق صدقة وذلك يوجب الزكاة فيها سواء كان معها ذهب أو لم يكن قيل له كما لم يمنع قوله ليس فيما دون خمس أواق صدقة وجوب ضم المائة إلى العروض وكان معناه عندك إذا لم يكن معه غيره من العروض كذلك نقول نحن في ضمه إلى الذهب * قوله تعالى [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً ـ إلى قوله ـ حرم] لما قال تعالى في مواضع أخر [الحج أشهر معلومات] وقال [يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج] فعلق بالشهور كثيراً من مصالح الدنيا والدين وبين في هذه الآية هذه الشهور وإنما تجرى على منهاج واحد لا يقدم المؤخر منها ولا يؤخر المقدم وقال [إن عدة الشهور عند الله] وذلك يحتمل وجهين أحدهما أن الله وضع هذه الشهور وسماها بأسمائها على ما رتبها عليه يوم خلق السموات والأرض وأنزل ذلك على أنبيائه في كتبه المنزلة وهو معنى قوله [إن عدة الشهور عند الله] وحكمها باق على ما كانت عليه لم يزلها عن ترتيبها تغيير المشركين لأسمائها وتقديم المؤخر وتأخير المقدم في الأسماء منها وذكر ذلك لنا لنتبع أمر الله فيها ونرفض ما كان عليه أمر الجاهلية من تأخير أسماء الشهور وتقديمها وتعليق الأحكام على الأسماء التي رتبوها عليها ولذلك قال النبي ﷺ

في حجة الوداع ما رواه ابن عمر وأبو بكرة أن النبي ﷺ قال في خطبته بالعقبة أيها الناس إن الزمان قد استدار قال ابن عمر فهو اليوم كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وقال أبو بكرة قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً منها أربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان وأن النسيء زيادة في الكفر الآية قال ابن عمر وذلك إنهم كانوا يجعلون صفر عاماً حراماً وعاماً حلالاً ويجعلون المحرم عاماً حلالاً وعاماً حراماً وكان النسيء من الشيطان فأخبر النبي ﷺ أن الزمان يعني زمان الشهور قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وأن كل شهر قد عاد إلى الموضع الذي وضعه الله به على ترتيبه ونظامه وقد ذكر لي بعض أولاد بني المنجم أن جده وهو أحسب محمد بن موسى المنجم الذي ينتمون إليه حسب شهور الأهلة منذ ابتداء خلق الله السموات والأرض فوجدها قد عادت في موقع الشمس والقمر إلى الوقت الذي ذكر النبي ﷺ أنه قد عاد إليه يوم النحر من حجة الوداع لأن خطبته هذه كانت بمنى يوم النحر عند العقبة وإنه حسب ذلك في ثماني سنين فكان ذلك اليوم العاشر من ذي الحجة على ما كان عليه يوم ابتداء الشهور والشمس والقمر في ذلك اليوم في الموضع الذي ذكر النبي ﷺ أنه قد عاد الزمان إليه مع النسيء بالذي قد كان أهل الجاهلية يسمون وتغيير أسماء الشهور ولذلك لم تكن السنة التي حج فيها أبو بكر الصديق هي الوقت الذي وضع الحج فيه وإنما قال رجب مضر بين جمادى وشعبان دون رمضان الذي يسميه ربيعة رجب وأما الوجه الآخر في معنى قوله [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله] فهو أن الله قسم الزمان اثني عشر قسماً فجعل نزول الشمس في كل برج من البروج الإثني عشر قسماً منها فيكون قطعها للفلك في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم فيجيء نصيب كل قسم منها بالأيام ثلاثين يوماً وكسر قسم الأزمنة أيضاً على مسير القمر فصار القمر يقطع الفلك في تسعة وعشرين يوماً ونصف يوم وجعل السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وربع يوم فكان قطع الشمس للبرج مقارباً لقطع القمر للفلك كله وهذا معنى قوله تعالى [الشمس والقمر بحسبان] وقال تعالى [وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب] فلما

كانت السنة مقسومة على نزول الشمس فى البروج الإثنى عشر وكان شهورها اثنى عشر واختلفت السنة الشمسية والقمرية فى البروج الإثنى عشر وكانت شهورها اثنى عشر واختلفت السنة الشمسية والقمرية فى الكسر الذى بينهما وهو أحد عشر يوماً بالتقريب وكانت شهور القمر ثلاثين وتسعة وعشرين فيما يتعلق بها من أحكام الشرع ولم يكن لنصف اليوم الذى هو زيادة على تسعة وعشرين يوماً حكم فكان ذلك هو القسمة التى قسم الله تعالى السنة فى ابتداء وضع الخلق ثم غيرت الأمم العادلة عن كثير من شرائع الأنبياء هذا الترتيب فكانت شهور الروم بعضها ثمانية وعشرين وبعضها ثمانية وعشرين ونصفاً وبعضها واحداً وثلاثين وذلك على خلاف ما أمر الله تعالى من اعتبار الشهور فى الأحكام التى تتعلق بها ثم كانت الفرس شهورها ثلاثين إلا شهراً واحداً وهو بادماه فإنه خمسة وثلاثون ثم كانت تكبس فى كل مائة وعشرين سنة شهراً كاملا فتصير السنة ثلاثة عشر أخبر الله تعالى أن عدة شهور السنة اثنا عشر شهراً لا زيادة فيها ولا نقصان وهى الشهور القمرية التى إما أن تكون تسعة وعشرين وإما أن تكون ثلاثين ولذلك قال النبى ﷺ الشهر تسع وعشرون والشهر ثلاثون وقال صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين فجعل الشهر برؤية الهلال فإن اشتبه لغمام أو قترة فثلاثون فأعلمنا الله بقوله [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض] يعنى إن عدة شهور السنة اثنا عشر شهراً لا زيادة عليها وأبطل به الكبيسة التى كانت تكبسها الفرس فتجعلها ثلاثة عشر شهراً فى بعض السنة وأخبر النبى ﷺ أن انقضاء الشهور برؤية الهلال فتارة تسعة وعشرون وتارة ثلاثون فأعلمنا الله فى هذه الآية أنه كذلك وضع الشهور والسنين فى ابتداء الخلق أخبر النبى ﷺ عود الزمان إلى ما كان عليه وأبطل به ما غيره المشركون من ترتيب الشهور ونظامها وما زاد به فى السنين والشهور وإن الأمر قد استقر على ما وضعه الله تعالى فى الأصل لما علم تبارك وتعالى من تعلق مصالح الناس فى عباداتهم وشرائعهم بكون الشهور والسنين على هذا الوجه فيكون الصوم تارة فى الربيع وتارة فى الصيف وأخرى فى الخريف وأخرى فى الشتاء وكذلك الحج لعلمه بالمصلحة فى ذلك • وقد روى فى الخبر أن صوم النصارى كان كذلك فلما رأوه يدور فى بعض السنين إلى الصيف اجتمعوا إلى أن نقلوه إلى زمان الربيع وزادوا فى

العدد وتركوا ما تعبدوا به من اعتبار شهور القمر مطلقة على ما يتفق من وقوعها فى الأزمان وهذا ونحوه مما ذمهم الله تعالى به وأخبر أنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله فى اتباعهم أوامرهم واعتقادهم وجوبها دون أوامر الله تعالى فضلوا وأضلوا وقوله تعالى [منها أربعة حرم] وهى التى بينها النبى ﷺ بأنها ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب والعرب تقول ثلاثة سرد وواحد فرد وإنما سماها حرماً لمعنيين أحدهما تحريم القتال فيها وقد كان أهل الجاهلية أيضاً يعتقدون تحريم القتال فيها وقال الله تعالى [يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير] والثانى تعظيم انتهاك المحارم فيها بأشد من تعظيمه فى غيرها وتعظيم الطاعات فيها أيضاً وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من المصلحة فى ترك الظلم فيها لعظم منزلتها فى حكم الله والمبادرة إلى الطاعات من الاعتمار والصلاة والصوم وغيرها كما فرض صلاة الجمعة فى يوم بعينه وصوم رمضان فى وقت معين وجعل بعض الأماكن فى حكم الطاعات ومواقعة المحظورات أعظم من حرمة غيره نحو بيت الله الحرام ومسجد المدينة فيكون ترك الظلم والقبائح فى هذه الشهور والمواضع داعياً إلى تركها فى غيره ويصير فعل الطاعات والمواظبة عليها فى هذه الشهور وهذه المواضع الشريفة داعياً إلى فعل أمثالها فى غيرها للمرور والاعتياد وما يصحب الله العبد من توفيقه عند إقباله إلى طاعته وما يلحق العبد من الخذلان عند إكبابه على المعاصى واشتهاره وأنسه بها فكان فى تعظيم بعض الشهور وبعض الأماكن أعظم المصالح فى الاستدعاء إلى الطاعات وترك القبائح ولأن الأشياء تجر إلى أشكالها وتباعد من أضدادها فالاستكثار من الطاعة يدعو إلى أمثالها والاستكثار من المعصية يدعو إلى أمثالها قوله تعالى [فلا تظلموا فيهن أنفسكم] الضمير فى قوله [فيهن] عند ابن عباس راجع إلى الشهور وقال قتادة هو عائد إلى الأربعة الحرم وقوله [وقاتلوا المشركين كافة] يحتمل وجهين أحدهما الأمر بقتال سائر أصناف أهل الشرك إلا من اعتصم منهم بالذمة وأداء الجزية على ما بينه فى غير هذه الآية والآخر الأمر بأن نقاتلهم مجتمعين متعاضدين غير متفرقين ولما احتمل الوجهين كان عليهما إذ ليسا متنافيين فتضمن ذلك الأمر بالقتال لجميع المشركين وأن يكونوا مجتمعين متعاضدين على القتال وقوله [كما يقاتلونكم كافة] يعنى أن جماعتهم يرون ذلك فيكم ويعتقدونه ويحتمل كما يقاتلونكم مجتمعين وهذه الآية فى

معنى قوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] متضمنة لرفع العهود والذمم التي كانت بين النبي ﷺ وبين المشركين وفيها زيادة معنى وهو الأمر بأن نكون مجتمعين في حال قتالنا إياهم قوله تعالى [إنما النسيء زيادة في الكفر] فالنسيء التأخير ومنه البيع بنسيئة وأنسأت البيع أخرته و [ما ننسخ من آية أو ننسأها] أي نؤخرها ونسئت المرأة إذا حبلت لتأخر حيضها ونسأت الناقة إذا دفعتها في السير لأنك زجرتها عن التأخر والمنسأة العصا التي ينسأ بها الأذى ويزجر ويساق بها فيمنع من التأخر ومراد الله تعالى ذكره النسيء في هذا الموضع ما كانت العرب تفعله من تأخير الشهور فكان يقع الحج في غير وقته واعتقاد حرمة الشهور في غير زمانه فقال ابن عباس كانوا يجعلون المحرم صفراً وقال ابن أبي نجيح وغيره كانت قريش تدخل في كل سنة أشهر أياماً يوافقون ذا الحجة في كل ثلاث عشر سنة فوفق الله تعالى لرسوله في حجته استدارة زمانهم كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض فاستقام الإسلام على عدد الشهور ووقف الحج على ذي الحجة . وقال ابن إسحاق كان ملك من العرب يقال له القلمس واسمه حذيفة أول من أنسأ النسيء أنسأ المحرم فكان يحله عاماً ويحرمه عاماً فكان إذا حرمه كانت ثلاث حرمات متواليات وهي العدة التي حرم الله في عهد إبراهيم صلوات الله عليه فإذا أحله دخل مكانه صفر في المحرم لتواطوء العدة يقول قد أكملت الأربعة كما كانت لأني لم أحل شهراً إلا قد حرمت مكانه شهراً فحج النبي ﷺ وقد عاد المحرم إلى ما كان عليه في الأصل فأنزل الله تعالى [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً] فأخبر الله أن النسيء الذي كانوا يفعلونه كفر لأن الزيادة في الكفر لا تكون إلا كفراً لاستحلالهم ما حرم الله وتحريمهم ما أحل الله فكان القوم كفاراً باعتقادهم الشرك ثم ازدادوا كفراً بالنسيء .

باب فرض النفير والجهاد

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض - إلى قوله - إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليما ويستبدل قوماً غيركم] اقتضى ظاهر الآية وجوب النفير على من لم يستنفر وقال في آية بعدها [انفروا خفافاً وثقالا] فأوجب النفير مطلقاً غير مقيد بشرط الإستنفار فاقتضى ظاهره وجوب الجهاد على كل مستطيع له وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد

قال حدثنا أبو اليمان وحجاج كلاهما عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن ميسرة وابن أبي بلال عن راشد الحبراني أنه وافى المقداد بن الأسود وهو يجهز قال فقلت يا أبا الأسود قد أعذر الله إليك أو قال قد عذرك الله يعني في القعود عن الغزو فقال أتت علينا سورة براءة انفروا خفافاً وثقالا قال أبو عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن ابن سيرين أن أبا أيوب شهد بدراً مع رسول الله ﷺ ثم لم يتخلف عن غزاة المسلمين إلا عاما واحداً فإنه استعمل على الجيش رجل شاب ثم قال بعد ذلك وما على من استعمل على فكان يقول قال الله [انفروا خفافاً وثقالا] فلا أجدني إلا خفيفاً أو ثقيلا وبإسناده قال أبو عبيد حدثنا يزيد عن حماد بن سلمة عن على بن زيد عن أنس بن مالك أن أبا طلحة قرأ هذه الآية [انفروا خفافاً وثقالا] قال ما أرى الله إلا يستنفرنا شبانا وشيوخا جهزوني فجهزناه فركب البحر ومات في غزاته تلك فما وجدنا له جزيرة ندفنه فيها أو قال يدفنونه فيها إلا بعد سابعه قال أبو عبيد حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد في هذه الآية قال قالوا فينا الثقيل وذو الحاجة والصنعة والمنتشر عليه أمره فقال الله تعالى [انفروا خفافاً وثقالا] فتأول هؤلاء هذه الآية على فرض النفير ابتداء وإن لم يستنفروا والآية الأولى يقتضى ظاهرها وجوب فرض النفير إذا استنفروا وقد ذكر في تأويله وجوه أحدها أن ذلك كان في غزوة تبوك لما ندب إليه النبي ﷺ الناس إليها فكان النفير مع رسول الله ﷺ فرضاً على من استنفر وهو مثل قوله [ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه] قالوا وليس كذلك حكم النفير مع غيره وقيل إن هذه الآية منسوخة حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن محمد المروزي قال حدثنا على بن الحسين عن أبيه عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال [إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليما ويستبدل قوماً غيركم] و [ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله] نسختها الآية التي تليها [وما كان المؤمنون لينفروا كافة] وقال آخرون ليس في واحدة منهما نسخ وحكمهما ثابت في حالين فمتى لم يقاوم أهل الثغور العدو واستنفروا ففرض على الناس النفير إليهم حتى يستحيوا الثغور وإن استغنى عنهم باكتفائهم عن هناك سواء استنفروا أو لم يستنفروا ومتى قام الذين في وجه العدو بفرض الجهاد واستغنوا بأنفسهم عمن

ورائهم فليس على من ورائهم فرض الجهاد إلا أن يشاء من شاء منهم الخروج للقتال فيكون فاعلاً للفرض وإن كان معذوراً في القعود بدياً لأن الجهاد فرض على الكفاية ومتى قام به بعضهم سقط عن الباقين وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ يوم الفتح فتح مكة لا هجرة ولكن جهاد ونية وإن استنفرتم فانفروا فأمر بالنفير عند الإستنفار وهو موافق لظاهر قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض] وهو محمول على ماذكرنا من الإستنفار للحاجة إليهم لأن أهل الثغور متى اكتفوا بأنفسهم ولم تكن لهم حاجة إلى غيرهم فليس يكادون يستنفرون ولكن لو استنفرهم الإمام مع كفاية من في وجه العدو من أهل الثغور وجيوش المسلمين لأنه يريد أن يغزو أهل الحرب ويطأ ديارهم فعلى من استنفر من المسلمين أن ينفروا وهذا هو موضع الخلاف بين الفقهاء في فرض الجهاد فحكي عن ابن شبرمة والثوري في آخرين أن الجهاد تطوع وليس بفرض وقالوا [كتب عليكم القتال] ليس على الوجوب بل على الندب كقوله تعالى [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] وقد روي فيه عن ابن عمر نحو ذلك وإن كان مختلفاً في صحة الرواية عنه وهو ما حدثنا جعفر بن محمد بن الحكم قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا علي بن معبد عن أبي المليح الرقي عن ميمون بن مهران قال كنت عند ابن عمر فجاء رجل إلى عبد الله بن عمرو بن العاص فسأله عن الفرائض وابن عمر جالس حيث يسمع كلامه فقال الفرائض شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام رمضان والجهاد في سبيل الله قال فكأن ابن عمر غضب من ذلك ثم قال الفرائض شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام رمضان قال وترك الجهاد وروي عن عطاء وعمرو بن دينار نحوه حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء أواجب الغزو على الناس فقال هو وعمرو بن دينار ماعلمناه وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك وسائر فقهاء الأمصار إن الجهاد فرض إلى يوم القيامة إلا أنه فرض على الكفاية إذا

قام به بعضهم كان الباقون فى سعة من تركه وقد ذكر أبو عبيد أن سفيان الثورى كان يقول ليس بفرض ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ويجزى فيه بعضهم على بعض فإن كان هذا قول سفيان فإن مذهبه أنه فرض على الكفاية وهو موافق لمذهب أصحابنا الذى ذكرناه ومعلوم فى اعتقاد جميع المسلمين أنه إذا خاف أهل الثغور من العدو ولم تكن فيهم مقاومة لهم فخافوا على بلادهم وأنفسهم وذراريهم أن الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكف عاديتهم عن المسلمين وهذا لا خلاف فيه بين الأمة إذ ليس من قول أحد من المسلمين إباحة القعود عنهم حتى يستبيحوا دماء المسلمين وسبى ذراريهم ولكن موضع الخلاف بينهم أنه متى كان بإزاء العدو مقاومين له ولا يخافون غلبة العدو عليهم هل يجوز للمسلمين ترك جهادهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية فكان من قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار وابن شبرمة أنه جائز للإمام والمسلمين أن لا يغزوهم وأن يقعدوا عنهم وقال آخرون على الإمام والمسلمين أن يغزوهم أبداً حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية وهو مذهب أصحابنا ومن ذكرنا من السلف المقداد بن الأسود وأبو طلحة فى آخرين من الصحابة والتابعين وقال حذيفة بن اليمان الإسلام ثمانية أسهم وذكر سهما منها الجهاد وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قال معمر كان مكحول يستقبل القبلة ثم يحلف عشر أيمان أن الغزو واجب ثم يقول إن شئتم زدتكم وحدثنا جعفر قال حدثنا جعفر حدثنا أبو عبيد حدثنا عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن العلاء بن الحارث أو غيره عن ابن شهاب قال كتب الله الجهاد على الناس غزوا أو قعوداً فمن قعد فهو عدة إن استعين به أعان وإن استنفر نفر وإن استغنى عنه قعد وهذا مثل قول من يراه فرضاً على الكفاية وجائز أن يكون قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار فى أن الجهاد ليس بفرض يعنون به أنه ليس فرضه متعيناً على كل أحد كالصلاة والصوم وأنه فرض على الكفاية والآيات الموجبة لفرض الجهاد كثيرة فمنها قوله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] فاقتضى ذلك وجوب قتالهم حتى يجيبوا إلى الإسلام وقال [قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم] الآية وقال [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] الآية وقال [فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم] وقال [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم]

و [وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة] وقال [انفروا خفافاً وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله] وقال [إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليما ويستبدل قوماً غيركم] وقال [فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً] وقال [يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم] فأخبر أن النجاة من عذابه إنما هى بالإيمان بالله ورسوله وبالجهاد فى سبيله بالنفس والمال فتضمنت الآية الدلالة على فرض الجهاد من وجهين أحدهما أنه قرنه إلى فرض الإيمان والآخر الإخبار بأن النجاة من عذاب الله به وبالإيمان والعذاب لا يستحق إلا بترك الواجبات وقال [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] ومعناه فرض كقوله [كتب عليكم الصيام] فإن قيل هو كقوله [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] وإنما هى ندب ليست بفرض قيل له قد كانت الوصية واجبة بهذه الآية وذلك قبل فرض الله المواريث ثم نسخت بعد الميراث ومع ذلك فإن حكم اللفظ الإيجاب إلا أن تقوم دلالة للندب ولم تقم الدلالة فى الجهاد أنه ندب قال أبو بكر فأكد الله تعالى فرض الجهاد على سائر المكلفين بهذه الآية وبغيرها على حسب الإمكان فقال لنبيه ﷺ [فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين] فأوجب عليه فرض الجهاد من وجهين أحدهما بنفسه ومباشرة القتال وحضوره والآخر بالتحريض والحث والبيان لأنه ﷺ لم يكن له مال فلم يذكر فيما فرضه عليه إنفاق المال وقال لغيره [انفروا خفافاً وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم] فالزم من كان من أهل القتال وله مال فرض الجهاد بنفسه وماله ثم قال فى آية أخرى [وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله] فلم يخل من أسقط عنه فرض الجهاد بنفسه وماله للعجز والعدم من إيجاب فرضه بالنصح لله ورسوله فليس أحد من المكلفين إلا وعليه فرض الجهاد على مراتبه التى وصفنا وقد روى فى تأكيد فرضه أخبار كثيرة فمنها ما حدثنا عن عمرو بن حفص السدوسى قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا قيس بن الربيع عن جبلة بن سحيم عن مؤثر بن عفازة عن بشير بن الخصاصية قال أتيت النبى ﷺ أبايعه فقلت له علام

تبايعني يارسول الله فمد رسول الله يده فقال على أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتصلي الصلوات الخمس المكتوبات لوقتهن وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان وتحج البيت وتجاهد في سبيل الله فقلت يارسول الله كلا لا أطيق إلا اثنتين إيتاء الزكاة فمالي إلا حمولة أهلي وما يقومون به وأما الجهاد فإني رجل جبان فأخاف أن تخشع نفسي فأفر فأبوء بغضب من الله فقبض رسول الله ﷺ يده وقال يابشير لا جهاد ولا صدقة فبم تدخل الجنة فقلت يارسول الله أبسط يدك فبسط يده فبايعته عليهن وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا حجاج قال حدثنا حماد أخبرنا حميد عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم فأوجب الجهاد بكل ما أمكن الجهاد به وليس بعد الإيمان بالله ورسوله فرض آكد ولا أولى بالإيجاب من الجهاد وذلك أنه بالجهاد يمكن إظهار الإسلام وأداء الفرائض وفي ترك الجهاد غلبة العدو ودروس الدين وذهاب الإسلام إلا أن فرضه على الكفاية على ما بينا فإن احتج محتج بما روى عاصم بن زيد بن عبد الله بن عمر عن واقد بن محمد عن أبيه عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ بني الإسلام على خمس فذكر الشهادتين والصلاة والزكاة والحج وصوم رمضان فذكر هذه الخمس ولم يذكر فيه الجهاد وهذا يدل على أنه ليس بفرض قال أبو بكر وهذا حديث في الأصل موقوف على ابن عمر رواه وهب عن عمر بن محمد عن زيد عن أبيه عن ابن عمر أنه قال وجدت الإسلام بني على خمس وقوله وجدت دليل على أنه قاله من رأيه وجائز أن يجد غيره ما هو أكثر منه وقول حذيفة بني الإسلام على ثمانية أسهم أحدها الجهاد يعارض قول ابن عمر . فإن قيل فقد روى عبيد الله بن موسى قال أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان قال سمعت عكرمة ابن خالد يحدث طاوساً قال جاء رجل إلى ابن عمر فقال يا أبا عبد الرحمن لا تغزوا فقال إني سمعت رسول الله ﷺ يقول بني الإسلام على خمسة فهذا حديث مستقيم السند مرفوع إلى النبي ﷺ قيل له جائز أن يكون إنما اقتصر على خمسة لأنه قصد إلى ذكر ما يلزم الإنسان في نفسه دون ما يكون منه فرضاً على الكفاية ألا ترى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وتعلم علوم الدين وغسل الموتى وتكفينهم ودفنهم كلها فروض ولم يذكرها النبي ﷺ فيما بني عليه الإسلام ولم يخرجه ترك ذكره من أن يكون

فرضاً لأنه ﷺ إنما قصد إلى بيان ذكر الفروض اللازمة للإنسان فى خاصة نفسه فى أوقات مرتبة ولا ينوب غيره عنها فيه والجهاد فرض على الكفاية على الحد الذى بينا فلذلك لم يذكره وقد روى ابن عمر عن النبى ﷺ مايدل على وجوبه وهو ماحدثنا عن عبد الله بن شيرويه قال حدثنى إسحاق بن راهويه قال أخبرنا جرير عن ليث بن أبى سليم عن عطاء عن ابن عمر قال لقد أتى علينا زمان وما نرى أن أحداً منا أحق بالدينار والدرهم من أخيه المسلم حتى أن الدينار والدرهم اليوم أحب إلى أحدنا من أخيه المسلم وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد أدخل الله عليهم ذلا لا ينزعه عنهم حتى يراجعوا دينهم وحدثنا عن خلف بن عمرو العكبرى قال حدثنا المعلى بن مهدى حدثنا عبد الوارث حدثنا ليث عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن ابن عمر عن النبى ﷺ نحوه فقد اقتضى هذا اللفظ وجوب الجهاد لإخباره بإدخال الله الذل عليهم بذكر عقوبة على الجهاد والعقوبات لا تستحق إلا على ترك الواجبات وهذا يدل على أن مذهب ابن عمر فى الجهاد فرض على الكفاية وإن الرواية التى رويت عنه فى نفى فرض الجهاد إنما هى على الوجه الذى ذكرنا من أنه غير متعين على كل حال فى كل زمان ويدل على أنه فرض على الكفاية قوله تعالى [وما كان المؤمنون لينفروا كافة] وقوله [فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً] وقوله [لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى] فلو كان الجهاد فرضاً على كل أحد فى نفسه لما كان القاعدون موعودين بالحسنى بل كانوا يكونوا مذمومين مستحقين للعقاب بتركه وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان حدثنا أبو عبيد حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله عز وجل [فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً] وفى قوله [انفروا خفافاً وثقالا] قال نسختها [وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون] قال تنفر طائفة وتمكث طائفة مع النبى ﷺ قال فالماكثون هم الذين يتفقهون فى الدين وينذرون إخوانهم إذا رجعوا إليهم من الغزو بما نزل من قضاء الله وكتابه وحدوده وحدثنا جعفر بن محمد قال أخبرنا جعفر

ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى هذه الآية قال يعنى من السرايا كانت ترجع وقد نزل بعدهم قرآن تعلمه القاعدون من النبى ﷺ فتمكث السرايا يتعلمون ما أنزل الله على النبى ﷺ بعدهم ويبعث سرايا أخر قال فذلك قوله [ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم] فثبت بما قدمنا لزوم فرض الجهاد وأنه فرض على الكفاية وليس بلازم لكل أحد فى خاصة نفسه وماله إذا كفاه ذلك غيره قوله تعالى [انفروا خفافاً وثقالا وجاهدوا بأموالكم] الآية روى عن الحسن ومجاهد والضحاك شبانا وشيوخا وعن أبى صالح أغنياء وفقراء وعن الحسن مشاغيل وغير مشاغيل وعن ابن عباس وقتادة نشاطاً وغير نشاط وعن ابن عمر ركبانا ومشاة وقيل ذا صنعة وغير ذى صنعة قال أبو بكر كل هذه الوجوه يحتمله اللفظ فالواجب يعمها إذ لم تقم دلالة التخصيص وقوله [وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله] فأوجب فرض الجهاد بالمال والنفس جميعاً فمن كان له مال وهو مريض أو مقعد أو ضعيف لا يصلح للقتال فعليه الجهاد بماله بأن يعطيه غيره فيغزو به كما أن من له قوة وجلد وأمكنه الجهاد بنفسه كان عليه الجهاد بنفسه وإن لم يكن ذا مال ويسار بعد أن يجد ما يبلغه ومن قوى على القتال وله مال فعليه الجهاد بالنفس والمال ومن كان عاجزاً بنفسه معدما فعليه الجهاد بالنصح لله ولرسوله بقوله [ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله] وقوله تعالى [ذلكم خير لكم] مع أنه لا خير فى ترك الجهاد قيل فيه وجهان أحدهما خير من تركه إلى المباح فى الحال التى لا يتعين عليه فرض الجهاد والآخر أن الخير فيه لا فى تركه وقوله تعالى [إن كنتم تعلمون] قيل فيه إن كنتم تعلمون الخير فى الجملة فاعلموا أن هذا خير وقيل إن كنتم تعلمون صدق الله فيما وعد به من ثوابه وجنته قوله تعالى [سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم] الآية لما أكذبهم الله فى قوله [لو استطعنا لخرجنا معكم] دل على أنهم كانوا مستطيعين ولم يخرجوا وهذا يدل على بطلان مذهب الجبر فى أن المكلفين غير مستطيعين لما كلفوا فى حال التكليف قبل وقوع الفعل منهم لأن الله تعالى قد أكذبهم فى نفيهم الاستطاعة عن أنفسهم قبل الخروج وفيه دلالة على صحة نبوة النبى ﷺ لأنه أخبر أنهم سيحلفون فجاؤا فحلفوا كما أخبر أنه سيكون منهم قوله تعالى [عفا

الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا] العفو يتصرف عن وجوه أحدها التسهيل والتوسعة كقوله ﷺ أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والعفو الترك كقوله ﷺ احفوا الشوارب واعفوا اللحى والعفو الكثرة كقوله تعالى [حتى عفوا] يعنى كثروا واعفيت فلاناً من كذا وكذا إذا سهلت له تركه والعفو الصفح عن الذنب وهو إعفاؤه من تبعته وترك العقاب عليه وهو مثل الغفران فى هذا الموضع وجائز أن يكون أصله التسهيل فإذا عفا عن ذنبه فلم يستقص عليه وسهل عليه الأمر وكذلك سائر الوجوه التى تتصرف عليها هذه الكلمة يجوز أن يكون أصلها الترك والتوسعة ومن الناس من يقول إنه كان من النبى ﷺ ذنب صغير فى إذنه لهم ولهذا قال الله تعالى [عفا الله عنك لم أذنت لهم] إذ لا يجوز أن تقول لم فعلت ما جعلت لك فعله كما لا يجوز أن تقول لم فعلت ما أمرتك بفعله قالوا فغير جائز إطلاق العفو عما قد جعل له فعله كما لا يجوز أن يعفو عنه ما أمره به وقيل إنه جائز أن لا تكون منه معصية فى الإذن لهم لا صغيرة ولا كبيرة وإنما عاتبه بأن قال لم فعلت ما جعلت لك فعله ما غيره أولى منه إذ جائز أن يكون مخيراً بين فعلين وأحدهما أولى من الآخر قال الله تعالى [فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وأن يستعففن خير لهن] فأباح الأمرين وجعل أحدهما أولى وقد روى شعبة عن قتادة فى قوله [عفا الله عنك لم أذنت لهم] كانت كما تسمعون ثم أنزل الله فى سورة النور [وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه - إلى قوله - فأذن لمن شئت منهم] فجعله الله تعالى رخصة فى ذلك وروى على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله [إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله - إلى قوله - يترددون] هذا بعينه للمنافقين حين استأذنوه للقعود عن الجهاد من غير عذر وعذر الله المؤمنين فقال [وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه] وروى عطاء الخراسانى عن ابن عباس قوله [إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله] قال نسخها قوله [وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه - إلى قوله - فأذن لمن شئت منهم] فجعل الله تعالى رسوله بأعلى النظرين قال أبو بكر جائز أن يكون قوله تعالى [عفا الله عنك لم أذنت لهم] فى قوم من المنافقين لحقتهم تهمة فكان يمكن للنبى ﷺ استبراء أمرهم بترك الإذن لهم فيظهر نفاقهم إذا لم يخرجوا بعد الأمر بالخروج ويكون ذلك حكماً ثابتاً فى أولئك ويدل عليه

قوله [حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين] ويكون قوله [وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه] وقوله [فأذن لمن شئت منهم] في المؤمنين الذين لو لم يأذن لهم لم يذهبوا فلا تكون إحدى الآيتين ناسخة للأخرى قوله تعالى [لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر - إلى قوله - بأموالهم] الآية يعني لا يستأذنك المؤمنون في التخلف عن الجهاد لأن لا يجاهدوا وأضمر لا في قوله [أن يجاهدوا] لدلالة الكلام عليه وهذا يدل على أن الاستئذان في التخلف كان محظوراً عليهم ويدل على صحة تأويل قوله [عفا الله عنك] على أنه عفو عن ذنب وإن كان صغيراً وروى عن الحسن في قوله [أن يجاهدوا] أنه على تقدير كراهة أن يجاهدوا وهو يئول إلى المعنى الأول لأن إضمار لا فيه وإضمار الكراهة سواء وهذه الآية أيضاً تدل على وجوب فرض الجهاد بالمال والنفس جميعاً لأنه قال تعالى [أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم] فذمهم على الاستئذان في ترك الجهاد بهما والجهاد بالمال يكون على وجهين أحدهما إنفاق المال في إعداد الكراع والسلاح والآلة والراحلة والزاد وما جرى مجراه مما يحتاج إليه لنفسه والثاني إنفاق المال على غيره ممن يجاهد ومعونته بالزاد والعدة ونحوها والجهاد بالنفس على ضروب منها الخروج بنفسه ومباشرة القتال ومنها بيان ما افترض الله من الجهاد وذكر الثواب الجزيل لمن قام به والعقاب لمن قعد عنه ومنها التحريض والأمر ومنها الأخبار بعورات العدو وما يعلمه من مكايد الحرب وسداد الرأى وإرشاد المسلمين إلى الأولى والأصلح في أمر الحروب كما قال الحباب بن المنذر حين نزل النبي ﷺ ببدر فقال يا رسول الله أهذا رأى رأيته أم وحي فقال بل رأى رأيته قال فإني أرى أن تنزل على الماء وتجعله خلف ظهرك وتغور الآبار التي في ناحية العدو ففعل النبي ﷺ ذلك ونحو ذلك من كل قول يقوى أمر المسلمين ويوهن أمر العدو فإن قيل فأي الجهادين أفضل أجهاد النفس والمال أم جهاد العلم قيل له الجهاد بالسيف مبنى على جهاد العلم وفرع عليه لأنه غير جائز أن يعدوا في جهاد السيف ما يوجبه العلم فجهاد العلم أصل وجهاد النفس فرع والأصل أولى بالتفضيل عن الفرع فإن قيل تعلم العلم أفضل أم جهاد المشركين قيل له إذا خيف معرة العدو وإقدامهم على المسلمين ولم يكن بإزائه من يدفعه فقد تعين فرض الجهاد على كل أحد فالاشتغال في هذه الحال بالجهاد أفضل من تعلم العلم لأن ضرر العدو إذا وقع

بالمسلمين لم يمكن تلافيه وتعلم العلم ممكن في سائر الأحوال ولأن تعلم العلم فرض على الكفاية لا على كل أحد في خاصة نفسه ومتى لم يكن بإزاء العدو من يدفعه عن المسلمين فقد تعين فرض الجهاد على كل أحد وما كان فرضاً معيناً على الإنسان غير موسع عليه في التأخير فهو أولى من الفرض الذي قام به غيره وسقط عنه بعينه وذلك مثل الاشتغال بصلاة الظهر في آخر وقتها هو أولى من تعلم علم الدين في تلك الحال إذ كان الفرض قد تعين عليه في هذا الوقت فإن قام بفرض الجهاد من فيه كفاية وغنى فقد عاد فرض الجهاد إلى حكم الكفاية كتعلم العلم إلا أن الاشتغال بالعلم في هذه الحال أولى وأفضل من الجهاد لما قدمنا من علو مرتبة العلم على مرتبة الجهاد فإن ثبات الجهاد بثبات العلم وأنه فرع له ومبني عليه فإن قيل هل يجوز الجهاد مع الفساق قيل له إن كل أحد من المجاهدين فإنما يقوم بفرض نفسه فجائز له أن يجاهد الكفار وإن كان أمير الجيش وجنوده فساقاً وقد كان أصحاب النبي ﷺ يغزون بعد الخلفاء الأربعة مع الأمراء الفساق وغزا أبو أيوب الأنصاري مع يزيد اللعين وقد ذكرنا حديث أبي أيوب أنه لم يتخلف عن غزاة للمسلمين إلا عاماً واحداً فإنه استعمل على الجيش رجل شاب ثم قال بعد ذلك وما على من استعمل علي فكان يقول قال الله تعالى [انفروا خفافاً وثقالا] فلا أجدني إلا خفيفاً أو ثقيلا فدل على أن الجهاد واجب مع الفساق كوجوبه مع العدول وسائر الآي الموجبة لفرض الجهاد لم يفرق بين فعله مع الفساق ومع العدول الصالحين وأيضاً فإن الفساق إذا جاهدوا فهم مطيعون في ذلك كما هم مطيعون لله في الصلاة والصيام وغير ذلك من شرائع الإسلام وأيضاً فإن الجهاد ضرب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو رأينا فاسقاً يأمر بمعروف وينهى عن منكر كان علينا معاونته على ذلك فكذلك الجهاد فالله تعالى لم يخص بفرض الجهاد العدول دون الفساق فإذا كان الفرض عليهم واحداً لم يختلف حكم الجهاد مع العدول ومع الفساق قوله تعالى [ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة] والعدة ما يعده الإنسان ويهيئه لما يفعله في المستقبل وهو نظير الأهبة وهذا يدل على وجوب الاستعداد للجهاد قبل وقت وقوعه وهو كقوله [وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل] وقوله تعالى [ولكن كره الله انبعاثهم] يعني خروجهم كان يقع على وجه الفساد وتخذيل المسلمين وتخويفهم من العدو والتضريب بينهم والخروج

على هذا الوجه معصية وكفر فكرهه الله تعالى وثبطهم عنه إذ كان معصية والله لا يحب الفساد وقوله تعالى [وقيل اقعدوا مع القاعدين] أي مع النساء والصبيان وجائز أن يكون النبي ﷺ قال لهم اقعدوا مع القاعدين وجائز أن يكون قال بعضهم لبعض قوله تعالى [لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا] الآية فيه بيان وجه خروجهم لو خرجوا وإخبار أن المصلحة للمسلمين كانت في تخلفهم وهذا يدل على أن معاتبة الله لنبيه ﷺ في قوله [لم أذنت لهم] أن الله علم أنه لو لم يأذن لهم لم يخرجوا أيضاً فيظهر للمسلمين كذبهم ونفاقهم وقد أخبر الله تعالى أن خروجهم لو خرجوا على هذا الوجه كان يكون معصية وفساداً على المؤمنين ، وقوله [ما زادوكم إلا خبالا] والخبال الاضطراب في الرأي فأخبر الله تعالى أنهم لو خرجوا لسعوا بين المؤمنين في التضريب وإفساد القلوب والتخذيل عن العدو فكان ذلك يوجب اضطراب آرائهم فإن قال قائل لم قال [ما زادوكم إلا خبالا] ولم يكونوا على خبال يزاد فيه قيل له يحتمل وجهين أحدهما أنه استثناء منقطع تقديره ما زادوكم قوة لكن طلبوا لكم الخبال والآخر أنه يحتمل أن يكون قوم منهم قد كانوا على خبال في الرأي لما يعرض في النفوس من التلون إلى أن استقر على الصواب فيقويه هؤلاء حتى يصير خبالا معدولا به عن صواب الرأي قوله تعالى [ولأوضعوا خلالكم] قال الحسن ولأوضعوا خلالكم بالنميمة لإفساد ذات بينكم وقوله تعالى [يبغونكم الفتنة] فإن الفتنة ههنا المحنة باختلاف الكلمة والفرقة ويجوز أن يريد به الكفر لأنه يسمى بهذا الاسم لقوله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] وقوله [والفتنة أشد من القتل] وقوله [وفيكم سماعون لهم] قال الحسن ومجاهد عيون منهم ينقلون إليهم ما يسمعون منكم وقال قتادة وابن إسحاق قابلون منهم عند سماع قولهم قوله تعالى [لقد ابتغوا الفتنة من قبل] يعني طلبوا الفتنة وهي ههنا الاختلاف الموجب للفرقة بعد الألفة وقوله تعالى [وقلبوا لك الأمور] يعني به تصريف الأمور وتقليبها ظهراً لبطن طلباً لوجه الحيلة والمكيدة في إطفاء نوره وإبطال أمره فأبى الله تعالى إلا إظهار دينه وإعزاز نبيه وعصمه من كيدهم وحيلهم قوله تعالى [ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني] قال ابن عباس ومجاهد نزلت في الجد بن قيس قال ائذن لي ولا تفتني ببنات بني الأصفر فإني مستهتر بالنساء وكان ذلك حين دعاهم النبي ﷺ إلى غزوة تبوك وقال الحسن وقتادة وأبو عبيدة لا تؤثمني بالعصيان

فى المخالفة التى توجب الفرقة قوله تعالى [قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا] روى عن الحسن كل ما يصيبنا من خير وشر فهو مما كتبه فى اللوح المحفوظ فليس على ما يتوهمه الكفار من إهمالنا من غير أن يرجع أمرنا إلى تدبير ربنا وقيل لن يصيبنا فى عاقبة أمرنا إلا ما كتب الله لنا من النصر الذى وعدنا قوله تعالى [قل أنفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم] صيغته صيغة الأمر والمراد البيان عن التمكن من الطاعة والمعصية كقوله [فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر] وقيل معناه الخبر الذى يدخل فيه إن الجزاء كما قال كثير :

أسيئى بنا أو أحسنى لاملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

ومعناه إن أحسنت أو أسأت لم تلامى قوله تعالى [فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا] قيل فيه ثلاثة أوجه قال ابن عباس وقتادة فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم فى الحياة الدنيا إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الآخرة فكان ذلك عندهما على تقديم الكلام وتأخيره وقال الحسن ليعذبهم فى الزكاة بالإنفاق فى سبيل الله وقال آخرون يعذبهم بها بالمصائب وقيل قد يكون صفة الكفار بالسبى وغنيمة الأموال وهذه اللام التى فى قوله [ليعذبهم] هى لام العاقبة كقوله تعالى [ليكون لهم عدواً وحزناً] قوله تعالى [ويحلفون بالله إنهم لمنكم] الحلف تأكيد الخبر بذكر المعظم على منهاج والله وبالله والحروف الموضوعة للقسم واليمين إلا أن الحلف من إضافة الخبر إلى المعظم وقوله [ويحلفون بالله] إخبار عنهم باليمين بالله وجائز أن يكون أراد الخبر عن المستقبل فى أنهم سيحلفون بالله وقول القائل أحلف بالله هو يمين بمنزلته لو حذف ذكر الحلف وقال بالله لأنه بمنزلة قوله أنا حالف بالله إلا أن يريد به العدة فلا يكون يميناً فهو ينصرف على المعنى والظاهر منه إيقاع الحلف بهذا القول كقولك أنا أعتقد الإسلام ويحتمل العدة وأما قوله بالله فهو إيقاع لليمين وإن كان فيه إضمار أحلف بالله أو قد حلفت بالله وقيل إنما حذف ذكر الحلف ليدل على وقوع الحلف وزوال احتمال العدة كما حذف فى والله لأفعلن ليدل على أن القائل حالف لا واعد وقوله تعالى [إنهم لمنكم] معناه فى الإيمان والطاعة والدين والملة فأكذبهم الله تعالى والإضافة منهم جائزة إذا كان على دينهم كما قال [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض - و - المنافقون والمنافقات

بعضهم من بعض] فنسب بعضهم إلى بعض لا تفاقهم فى الدين والملة قوله تعالى [ومنهم من يلمزك فى الصدقات] قال الحسن يعيبك وقيل اللمز العيب سرآ والهمز العيب بكثرة العيب وقال قتادة يطعن عليك ويقال إن هؤلاء كانوا قوماً منافقين أرادوا أن يعطيهم رسول الله من الصدقات ولم يكن جائزاً أن يعطيهم منها لأنهم ليسوا من أهلها فطعنوا على رسول الله ﷺ فى قسمة الصدقات وقالوا يؤثر بها أقرباءه وأهل مودته ويدل عليه قوله تعالى [فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون] وأخبر أنه لا حظ لهؤلاء فى الصدقات وإنما هى للفقراء والمساكين ومن ذكر ه قوله تعالى [ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله] فيه ضمير جواب لو تقديره ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله لكان خيراً لهم أو أعود عليهم وحذف الجواب فى مثله أبلغ لأنه لتأكيد الخبر به استغنى عن ذكره مع أن النفس تذهب إلى كل نوع منه والذكر يقصره على المذكور منه دون غيره وفيه إخبار على أن الرضا بفعل الله يوجب المزيد من الخير جزاء للراضى على فعله ه قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] الآية قال الزهرى الفقير الذى لا يسئل والمسكين الذى يسئل وروى ابن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة فى حد الفقير والمسكين مثل هذا وهذا يدل على أنه رأى المسكين أضعف حالا وأبلغ فى جهد الفقر والعدم من الفقير وروى عن ابن عباس والحسن وجابر ابن زيد والزهرى ومجاهد قالوا الفقير المتعفف الذى لا يسأل والمسكين الذى يسأل فكان قول أبى حنيفة موافقاً لقول هؤلاء السلف ويدل على هذا قوله تعالى [للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضرباً فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسئلون الناس إلحافا] فسماهم فقراء ووصفهم بالتعفف وترك المسألة وروى عن قتادة قال الفقير ذو الزمانة من أهل الحاجة والمسكين الصحيح منهم وقيل إن الفقير هو المسكين إلا أنه ذكر بالصفتين لتأكيد أمره فى استحقاق الصدقة وكان شيخنا أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول المسكين هو الذى لا شيء له والفقير هو الذى له أدنى بلغة وحكى ذلك عن أبى العباس ثعلب قال وقال أبو العباس حكى عن بعضهم أنه قال قلت لأعرابى أفقير أنت قال لا بل مسكين وأنشد عن ابن الأعرابى :

أما الفقير الذى كانت حلوبته ... وفق العيال فلم يترك له سبد

فسماه فقيراً مع وجود الحلوبة قال وحكى محمد بن سلام الجمحي عن يونس النحوي أنه قال الفقير يكون له بعض ما يغنيه والمسكين الذي لا شيء له ، قال أبو بكر قوله تعالى [يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف] يدل على أن الفقير قد يملك بعض ما يغنيه لأنه لا يحسبه الجاهل بحاله غنياً إلا وله ظاهر جميل وبزة حسنة فدل على أن ملكه لبعض ما يغنيه لا يسلبه صفة الفقر وكان أبو الحسن يستدل على ما قال في صفة المسكين بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إن المسكين ليس بالطواف الذي ترده التمرة والتمرتان والأكلة والأكلتان ولكن المسكين الذي لا يجد ما يغنيه قال فلما نفى المبالغة في المسكنة عمن ترده التمرة والتمرتان وأثبتها لمن لا يجد ذلك وسماه مسكيناً دل ذلك على أن المسكين أضعف حالا من الفقير قال ويدل عليه قوله تعالى [أو مسكيناً ذا متربة] روى في التفسير أنه الذي قد لزق بالتراب وهو جائع عار لا يواريه عن التراب شيء فدل ذلك على أن المسكين في غاية الحاجة والعدم فإن قيل قال الله تعالى [أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر] فأثبت لهم ملك السفينة وسماهم مساكين قيل له قد روى أنهم كانوا أجراء فيها وأنهم لم يكونوا ملاكاً لها وإنما نسبها إليهم بالتصرف والكون فيها كما قال الله تعالى [لا تدخلوا بيوت النبي] وقال في موضع آخر [وقرن في بيوتكن] فأضاف البيوت تارة إلى النبي ﷺ وتارة إلى أزواجه ومعلوم أنها لم تخل من أن تكون ملكا له أو لهن لأنه لا يجوز أن تكون لهن وله في حال واحدة لاستحالة كونها ملكا لكل واحد منهم على حدة فثبت أن الإضافة إنما صحت لأجل التصرف والسكنى كما يقال هذا منزل فلان وإن كان ساكناً فيه غير مالك له وهذا مسجد فلان ولا يراد به الملك وكذلك قوله [أما السفينة فكانت لمساكين] هو على هذا المعنى ويقال إن الفقير إنما سمى بذلك لأنه من ذوي الحاجة بمنزلة من قد كسرت فقاره يقال منه فقر الرجل فقراً وأفقره الله إفقاراً وتفاقر تفاقراً والمسكين الذي قد أسكنته الحاجة وروى عن إبراهيم النخعي والضحاك في الفرق بين الفقير والمسكين أن الفقراء المهاجرون والمساكين من غير المهاجرين كأنهما ذهبا إلى قوله تعالى [للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم] وروى سعيد عن قتادة قال الفقير الذي به زمانة وهو فقير إلى بعض جسده وبه حاجة والمسكين المحتاج الذي لا زمانة به وروى معمر عن أيوب عن ابن سيرين أن عمر بن الخطاب قال ليس المسكين بالذي لا مال له ولكن

المسكين الذي لا يصيب المكسب وهذا الذي قدمنا يدل على أن الفقير أحسن حالا من المسكين وأن المسكين أضعف حالا منه وقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة فيمن قال ثلث مالي للفقراء والمساكين ولفلان أن لفلان الثلث والثلثان للفقراء والمساكين فهذا موافق لما روى عنه في الفرق بين الفقير والمسكين وأنهما صنفان وروى عن أبي يوسف في هذه المسألة أن نصف الثلث لفلان ونصفه للفقراء والمساكين وهذا يدل على أنه جعل الفقراء والمساكين صنفاً واحداً وقوله تعالى [والعاملين عليها] فإنهم السعاة لجباية الصدقة روى عن عبد الله بن عمر أنهم يعطون بقدر عمالتهم وعن عمر بن عبد العزيز مثله ولا نعلم خلافا بين الفقهاء أنهم لا يعطون الثمن وأنهم يستحقون منها بقدر عملهم وهذا يدل على بطلان قول من أوجب قسمة الصدقات على ثمانية ويدل أيضاً على أن أخذ الصدقات إلى الإمام وأنه لا يجزى أن يعطى رب الماشية صدقتها الفقراء فإن فعل أخذها الإمام ثانياً ولم يحتسب له بما أدى وذلك لأنه لو جاز لأرباب الأموال أداؤها إلى الفقراء لما احتيج إلى عامل لجبايتها فيضر بالفقراء والمساكين فدل ذلك على أن أخذها إلى الإمام وأنه لا يجوز له أعطاؤها الفقراء قوله تعالى [والمؤلفة قلوبهم] فإنهم كانوا قوما يتألفون على الإسلام بما يعطون من الصدقات وكانوا يتألفون بجهات ثلاث إحداها الكبار لدفع معرتهم وكف أذيتهم عن المسلمين والإستعانة بهم على غيرهم من المشركين والثانية لاستمالة قلوبهم وقلوب غيرهم من الكفار إلى الدخول في الإسلام ولئلا يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام ونحو ذلك من الأمور والثالثة إعطاء قوم من المسلمين حديثي العهد بالكفر لئلا يرجعوا إلى الكفر وقد روى الثوري عن أبيه عن أبي نعيم عن أبي سعيد الخدري قال بعث علي بن أبي طالب بذهبة في أديم مقروظ فقسمها رسول الله ﷺ بين زيد الخير والأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة فغضبت قريش والأنصار وقالوا يعطي صناديد أهل نجد قال إنما أتألفهم وروى بن أبي ذئب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ إني لأعطي الرجل العطاء وغيره أحب إلى منه وما أفعل ذلك إلا مخافة أن يكبه الله في نار جهنم على وجهه وروى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال أخبرني أنس بن مالك أن ناساً من الأنصار قالوا يوم حنين حين أفاء الله على رسوله أموال هوازن وطفق رسول الله ﷺ يعطي رجالا

من قريش المائة من الإبل كل رجل منهم فذكر حديثاً فيه فقال رسول الله ﷺ إنى لأعطى رجالا حديثى عهد بكفر أتألفهم أصانعهم أفلا ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعون برسول الله إلى رحالكم وهذا يدل على أنه قد كان يتألف بما يعطى قوما من المسلمين حديثى عهد بالإسلام لئلا يرجعوا كفاراً وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن صفوان بن أمية قال أعطانى رسول الله ﷺ وإنه لأبغض الناس إلى فمازال يعطينى حتى أنه لأحب الخلق إلى وروى محمود بن لبيد عن أبى سعيد الخدرى قال لما أصاب رسول الله ﷺ الغنائم بحنين وقسم المتألفين من قريش وفى سائر العرب ماقسم وجد هذا الحى من الأنصار فى أنفسهم وذكر الحديث وقال فيه قال رسول الله ﷺ لهم أوجدتم فى أنفسكم يا معشر الأنصار فى لعاعة من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى ما قسم الله لكم من الإسلام فى هذا الحديث أنه تألفهم ليسلموا وفى الأول إنى لأعطى رجالا حديثى عهد بكفر فدل على أنه قد كان يتألف بذلك المسلمين والكفار جميعاً وقد اختلف فى المؤلفة قلوبهم فقال أصحابنا إنما كانوا فى عهد رسول الله ﷺ فى أول الإسلام فى حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم وقد أعز الله الإسلام وأهله واستغنى بهم عن تألف الكفار فإن احتاجوا إلى ذلك فإنما ذلك لتركهم الجهاد ومتى اجتمعوا وتعاضدوا لم يحتاجوا إلى تألف غيرهم بمال يعطونه من أموال المسلمين وقد روى نحو قول أصحابنا عن جماعة من السلف روى عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن حجاج بن دينار عن ابن سيرين عن عبيدة قال جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبى بكر فقالا يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس فى القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما فى الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه فتذمرا وقالا مقالة سيئة فقال إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما قال أبو بكر رحمه الله فترك أبى بكر الصديق رضى الله عنه النكير على عمر فيما فعله بعد إمضائه الحكم يدل على أنه عرف مذهب عمر فيه حين نبهه عليه وأن سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصوراً على الحال التى كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار وأنه لم ير الاجتهاد سائغاً فى

ذلك لأنه لو سوغ الاجتهاد فيه لما أجاز فسخ الحكم الذي أمضاه فلما أجاز له ذلك دل على أنه عرف بتنبيه عمر إياه على ذلك امتناع جواز الاجتهاد في مثله وروى إسرائيل عن جابر عن أبي جعفر قال ليس اليوم مؤلفة قلوبهم وروى إسرائيل أيضاً عن جابر بن عامر في المؤلفة قلوبهم قال كانوا على عهد رسول الله ﷺ فلما استخلف أبو بكر انقطع الرشا وروى ابن أبي زائدة عن مبارك عن الحسن قال ليس المؤلفة قلوبهم كانوا على عهد رسول الله ﷺ وروى معقل بن عبيدالله قال سألت الزهري عن المؤلفة قال من أسلم من يهودي أو نصراني قلت وإن كان غنياً قال وإن كان غنياً قوله تعالى [وفي الرقاب] فإن أهل العلم مختلفون فيه فقال إبراهيم النخعي والشعبي وسعيد بن جبير ومحمد بن سيرين لا يجزي أن تعتق من الزكاة رقبة وهو قول أصحابنا والشافعي وقال ابن عباس أعتق من زكاتك وكان سعيد بن جبير لا يعتق من الزكاة مخافة جر الولاء وقال في الرقاب إنها رقاب يبتاعون من الزكاة ويعتقون فيكون ولاؤهم لجماعة المسلمين دون المعتقين قال مالك والأوزاعي لا يعطى المكاتب من الزكاة شيئاً ولا عبداً موسراً كان مولاه أو معسراً ولا يعطون من الكفارات أيضاً قال مالك لا يعتق من الزكاة إلا رقبة مؤمنة ، قال أبو بكر لا نعلم خلافاً بين السلف في جواز إعطاء المكاتب من الزكاة فثبت أن إعطاءه مراد بالآية والدفع إليه صدقة صحيحة وقال الله تعالى [إنما الصدقات للفقراء - إلى قوله - وفي الرقاب] وعتق الرقبة لا يسمى صدقة وما أعطى في ثمن الرقبة فليس بصدقة لأن بائعها أخذه ثمناً لعبده فلم تحصل بعتق الرقبة صدقة والله تعالى إنما جعل الصدقات في الرقاب فما ليس بصدقة فهو غير مجزىء وأيضاً فإن الصدقة تقتضي تمليكاً والعبد لم يملك شيئاً بالعتق وإنما سقط عن رقبته وهو ملك المولى ولم يحصل ذلك الرق للعبد لأنه لو حصل له لوجب أن يقوم فيه مقام المولى فيتصرف في رقبته كما يتصرف المولى فثبت أن الذي حصل للعبد إنما هو سقوط ملك المولى وأنه لم يملك بذلك شيئاً فلا يجوز أن يكون ذلك مجزياً من الصدقة إذ شرط الصدقة وقوع الملك للمتصدق عليه وأيضاً فإن العتق واقع في ملك المولى غير منتقل إلى الغير ولذلك ثبت ولاؤه منه فغير جائز وقوعه عن الصدقة ولما قامت الحجة عن رسول الله ﷺ أن الولاء لمن أعتق وجب أن لا يكون الولاء لغيره فإذا اتفق أن يكون الولاء إلا لمن أعتق ثبت أن المراد به المكاتبون وأيضاً روى عبد الرحمن

ابن سهل بن حنيف عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال من أعان مكاتباً فى رقبته أو غازياً فى عسرته أو مجاهداً فى سبيل الله أظله الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله فثبت بذلك أن الصدقة على المكاتبين معونة لهم فى رقابهم حتى يعتقوا وذلك موافق لقوله تعالى [وفى الرقاب] وروى طلحة اليامى عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بن عازب قال قال أعرابى للنبى ﷺ علمنى عملا يدخلنى الجنة قال لئن كنت أقصرت الخطبة لقد عرضت المسألة أعتق النسمة وفك الرقبة قال أوليسا سواء قال لا عتق النسمة أن تفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين فى ثمنها والمنحة الركوب والفىء على ذى الرحم الظالم فإن لم تطق ذلك فأطعم الجائع واسق الظمآن وأمر بالمعروف وانه عن المنكر فإن لم تطق ذلك فكف لسانك إلا من خير فجعل عتق النسمة غير فك الرقبة فلما قال [وفى الرقاب] كان الأولى أن يكون فى معونتها بأن يعطى المكاتب حتى يفك العبد رقبته من الرق وليس هو ابتياعها وعتقها لأن الثمن حينئذ يأخذه البائع وليس فى ذلك قربة وإنما القربة فى أن يعطى العبد نفسه حتى يفك به رقبته وذلك لا يكون إلا بعد الكتابة لأنه قبلها يحصل للمولى وإذا كان مكاتباً فما يأخذه لا يملكه المولى وإنما يحصل للمكاتب فيجزى من الزكاة وأيضاً فإن عتق الرقبة يسقط حق المولى عن رقبته من غير تمليك ولا يحتاج فيه إلى إذن المولى فيكون بمنزلة من قضى دين رجل بغير أمره فلا يجزى من زكاته وإن دفعه إلى الغارم فقضى به دين نفسه جاز كذلك إذا دفعه إلى الغارم فقضى به دين نفسه جاز كذلك إذا دفعه إلى المكاتب فملكه أجزأه عن الزكاة وإذا أعتقه لم يجزه لأنه لم يملكه وحصل العتق بغير قبوله ولا إذنه قوله تعالى [والغارمين] قال أبو بكر لم يختلفوا أنهم المديونون وفى هذا دليل على أنه إذا لم يملك فضلا عن دينه مائتى درهم فإنه فقير تحل له الصدقة لأن النبى ﷺ قال أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم فحصل لنا بمجموع الآية والخبر أن الغارم فقير إذ كانت الصدقة لا تعطى إلا الفقراء بقضية قوله ﷺ وأردها فى فقرائكم وهذا يدل أيضاً على أنه إذا كان عليه دين يحيط بماله وله مال كثير أنه لا زكاة عليه إذ كان فقيراً يجوز له أخذ الصدقة والآية خاصة فى بعض الغارمين دون بعض وذلك لأنه لو كان له ألف درهم وعليه دين مائة درهم لم تحل له الزكاة ولم يجز معطيه إياها وإن كان غارماً فثبت أن المراد الغريم الذى لا يفضل له عما فى يده بعد قضاء دينه

مقدار مائتي درهم أو ما يساويها فيجعل المقدار المستحق بالدين مما في يده كأنه في غير ملكه وما فضل عنه فهو فيه بمنزلة من لا دين عليه وفي جعله الصدقة للغارمين دليل أيضاً على أن الغارم إذا كان قوياً مكتسباً فإن الصدقة تحل له إذ لم تفرق بين القادر على الكسب والعاجز عنه وزعم الشافعي أن من تحمل حمالة عشرة آلاف درهم وله مائة ألف درهم أن الصدقة تحل له وإن كان عليه دين من غير الحمالة لم تحل له واحتج فيه بحديث قبيصة ابن المخارق أنه تحمل حمالة فسأل النبي ﷺ فيها فقال إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة رجل تحمل حمالة فيسئل فيها حتى يؤديها ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فيسئل حتى يصيب قواماً من عيش ورجل أصابته فاقة وحاجة حتى يشهد ثلاثة من ذوي الحجى من قومه إن فلانا أصابته فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب سداداً من عيش ثم يمسك وما سوى ذلك فهو سحت ومعلوم أن الحمالة وسائر الديون سواء لأن الحمالة هي الكفالة والحميل هو الكفيل فإذا كان النبي ﷺ أجاز له المسألة لأجل ما عليه من دين الكفالة وقد علم مساواة دين الكفالة وقد علم لسائر الديون فلا فرق بين شيء منها فينبغي أن تكون إباحة المسألة لأجل الحمالة محمولة على أنه لم يقدر على أدائها وكان الغرم الذي لزمه بإزاء ما في يده من ماله كما نقول في سائر الديون وروى إسرائيل عن جابر بن أبي جعفر في قوله تعالى [والغارمين] قال المستدين في غير سرف حق على الإمام يقضي عنه وقال سعيد في قوله [والغارمين] قال ناس عليهم دين من غير فساد ولا إتلاف ولا تبذير فجعل الله لهم فيها سهما وإنما ذكر هؤلاء في الدين أنه من غير سرف ولا إفساد لأنه إذا كان مبذرا مفسداً لم يؤمن إذا قضى دينه أن يستدين مثله فيصرفه في الفساد فكرهوا قضاء دين مثله لئلا يجعله ذريعة إلى السرف والفساد ولا خلاف في جواز قضاء دين مثله ودفع الزكاة إليه وإنما ذكر هؤلاء عدم الفساد والتبذير فيما استدان على وجه الكراهة لا على وجه الإيجاب وروى عبيد الله بن موسى عن عثمان بن الأسود عن مجاهد في قوله [والغارمين] قال الغارم من ذهب السيل بماله أو أصابه حريق فأذهب ماله أو رجل له عيال لا يجد ما ينفق عليهم فيستدين قال أبو بكر أما من ذهب ماله وليس عليه دين فلا يسمى غريماً لأن الغرم هو اللزوم والمطالبة فمن لزمه الدين يسمى غريماً ومن له الدين أيضاً يسمى غريماً لأن له اللزوم والمطالبة فأما من ذهب ماله فليس بغريم وإنما يسمى

فقيراً أو مسكيناً وقد روى أن النبي ﷺ كان يستعذ بالله من المأثم والمغرم فقيل له في ذلك فقال إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف وإنما أراد إذا لزمه الدين ويجوز أن يكون مجاهد أراد من ذهب ماله وعليه دين لأنه إذا كان له مال وعليه دين أقل من ماله بمقدار مائتي درهم فليس هو من الغارمين المرادين بالآية وروى أبو يوسف عن عبد الله بن سميط عن أبي بكر الحنفي عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال إن المسألة لا تحل ولا تصلح إلا لأحد ثلاثة لذي فقر مدقع أو لذي غرم مفظع أو لذي دم موجع ومعلوم أن مراده بالغرم الدين قوله تعالى [وفي سبيل الله] روى ابن أبي ليلى عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال لا تحل الصدقة لغني إلا في سبيل الله أو ابن السبيل أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأهدى له واختلف الفقهاء في ذلك فقال قائلون هي للمجاهدين الأغنياء منهم والفقراء وهو قول الشافعي وقال الشافعي لا يعطى منها إلا الفقراء منهم ولا يعطى الأغنياء من المجاهدين فإن أعطوا ملكوها وأجزأ المعطي وإن لم يصرفه في سبيل الله لأن شرطها تمليكه وقد حصل لمن هذه صفته فأجزأ وقد روى أن عمر تصدق بفرس في سبيل الله فوجده يباع بعد ذلك فأراد أن يشتريه فقال له رسول الله ﷺ لا تعد في صدقتك فلم يمنع النبي ﷺ المحمول على الفرس في سبيل الله من بيعها وإن أعطى حاجاً منقطعاً به أجزأ أيضاً وقد روى عن ابن عمر أن رجلا أوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر إن الحج في سبيل الله فاجعله فيه وقال محمد بن الحسن في السير الكبير في رجل أوصى بثلث ماله في سبيل الله أنه يجوز أن يجعل في الحاج المنقطع به وهذا يدل على أن قوله تعالى [وفي سبيل الله] قد أريد به عند محمد الحاج المنقطع به وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال الحج والعمرة من سبيل الله وروى عن أبي يوسف فيمن أوصى بثلث ماله في سبيل الله أنه للفقراء الغزاة فإن قيل فقد أجاز النبي ﷺ لأغنياء الغزاة أخذ الصدقة بقوله لا تحل لغني إلا في سبيل الله قيل له قد يكون الرجل غنياً في أهله وبلده بدار يسكنها وأثاث يتأثث به في بيته وخادم يخدمه وفرس يركبه وله فضل مائتي درهم أو قيمتها فلا تحل له الصدقة فإذا عزم على الخروج في سفر غزو واحتاج من آلات السفر والسلاح والعدة إلى ما لم يكن محتاجاً إليه في حال إقامته فينفق الفضل عن أثاثه وما يحتاج إليه في مصره على السلاح والآلة والعدة فتجوز له الصدقة وجائز أن يكون الفضل عما يحتاج إليه من دابة الأرض

او سلاحا أو شيئاً من آلات السفر لا يحتاج إليه فى المصر فيمنع ذلك جواز إعطائه الصدقة إذا كان ذلك يساوى مائتى درهم وإن هو خرج للغزو فاحتاج إلى ذلك جاز أن يعطى من الصدقة وهو غنى فى هذا الوجه فهذا معنى قوله ﷺ الصدقة تحل للغازي الغني قوله تعالى [وابن السبيل] هو المسافر المنقطع به يأخذ من الصدقة وإن كان له مال فى بلده وكذلك روى عن مجاهد وقتادة وأبى جعفر وقال بعض المتأخرين هو من يعزم على السفر وليس له ما يحتمل به وهذا خطأ لأن السبيل هو الطريق فمن لم يحصل فى الطريق لا يكون ابن السبيل ولا يصير كذلك بالعزيمة كما لا يكون مسافراً بالعزيمة وقال تعالى [ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] قال ابن عباس هو المسافر لا يجد الماء فيتيمم فكذلك ابن السبيل هو المسافر وجميع من يأخذ الصدقة من هذه الأصناف فإنما يأخذ صدقة بالفقر والمؤلفة قلوبهم والعاملون عليها لا يأخذونها صدقة وإنما تحصل الصدقة فى يد الإمام للفقراء ثم يعطى الإمام المؤلفة منها لدفع أذيتهم عن الفقراء وسائر المسلمين ويعطيها العاملين عوضاً من أعمالهم لا على أنها صدقة عليهم وإنما قلنا ذلك لقول النبي ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم فبين أن الصدقة مصروفة إلى الفقراء فدل ذلك على أن أحداً لا يأخذها صدقة إلا بالفقر وإن الأصناف المذكورين إنما ذكروا بياناً لأسباب الفقر .

باب الفقير الذى يجوز أن يعطى من الصدقة

قال أبو بكر رحمه الله اختلف أهل العلم فى المقدار الذى إذا ملكه الرجل دخل به فى حد الغنى وخرج به من حد الفقير وحرمت عليه الصدقة فقال قوم إذا كان عند أهله ما يغديهم ويعشيهم حرمت عليه الصدقة بذلك ومن كان عنده دون ذلك حلت له الصدقة واحتجوا بما رواه عبد الرحمن عن يزيد بن جابر قال حدثنى ربيعة بن يزيد عن أبى كبشة السلولى قال حدثنى سهيل بن الحنظلة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فإنما يستكثر من جمر جهنم قلت يارسول ماظهر غنى قال أن يعلم أن عند أهله ما يغديهم ويعشيهم وقال آخرون حتى يملك أربعين درهما أو عدلها من الذهب واحتجوا بما روى مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بنى أسد قال أتيت النبى ﷺ فسمعته يقول لرجل من سأل منكم وعنده أوقية أو عدلها فقد سأل

إلحافاً والأوقية يومئذ أربعون درهما وقالت طائفة حتى يملك خمسين درهما أو عدلها من الذهب واحتجوا في ذلك بما روى الثوري عن حكيم بن جبير عن محمد بن عبد الرحمن بن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ لا يسئل عبد مسألة وله ما يغنيه إلا جاءت شيناً أو كدوحاً أو خدوشاً في وجهه يوم القيامة قيل يا رسول الله وما غناه قال خمسون درهما أو حسابها من الذهب وروى الحجاج عن الحسن بن سعد عن أبيه عن علي وعبد الله قالا لا تحل الصدقة لمن له خمسون درهما أو عوضها من الذهب وعن الشعبي قال لا يأخذ الصدقة من له خمسون درهما ولا نعطي منها خمسين درهما وقال آخرون حتى يملك مائتي درهم أو عدلها من عرض أو غيره فاضلا عما يحتاج إليه من مسكن وخادم وأثاث وفرس وهو قول أصحابنا والدليل على ذلك ما روى أبو بكر الحنفي قال حدثنا عبد الله بن جعفر قال حدثني أبي عن رجل من مزينة أنه سمع النبي ﷺ يقول من سأل وله عدل خمس أواق سأل إلحافاً ويدل عليه ما روى الليث بن سعد قال حدثني سعيد بن أبي سعيد المقبري عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر أنه سمع أنس بن مالك يقول إن رجلا قال للنبي ﷺ آلله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا فقال اللهم نعم وروى يحيى بن عبد الله بن صيفي عن أبي معبد عن ابن عباس أن النبي ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن قال له أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وروى الأشعث عن ابن أبي جحيفة عن أبيه أن النبي ﷺ بعث ساعياً على الصدقة فأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائنا فيقسمها في فقرائنا فلما جعل النبي ﷺ الناس صنفين فقراء وأغنياء وأوجب أخذ الصدقة من صنف الأغنياء وردها في الفقراء لم تبق ههنا واسطة بينهما ولما كان الغني هو الذي ملك مائتي درهم وما دونها لم يكن مالكها غنياً وجب أن يكون داخلا في الفقراء فيجوز له أخذها ولما اتفق الجميع على أن من كان له دون الغداء والعشاء تحل له الصدقة علمنا أنها ليست إباحتها موقوفة على الضرورة التي تحل معها الميتة فوجب اعتبار ما يدخل به في حد الغني وهو أن يملك فضلا عما يحتاج إليه مما وصفنا مائتي درهم أو مثلها من عرض أو غيره وأما ملك الأربعين درهما والخمسين الدرهم على ما روى في الأخبار التي قدمنا فإن هذه الأخبار واردة في كراهة المسألة لا في تحريمها وقد تكره المسألة لمن عنده ما يغنيه في الوقت لا سيما في أول ما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة

مع كثرة فقراء المسلمين وقلة ذات أيديهم فاستحب النبي ﷺ لمن عنده ما يكفيه ترك المسألة ليأخذها من هو أولى منه ممن لا يجد شيئاً وهو نحو قوله ﷺ من استغنى أغناه الله ومن استعف أعفه الله ومن لا يسئلنا أحب إلينا من يسئلنا وقوله ﷺ لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب خير له من أن يسئل الناس أعطوه أو منعوه وقد روى عن فاطمة بنت الحسين عن الحسين بن علي قال قال رسول الله ﷺ للسائل حق وإن جاء على فرس فأمر النبي ﷺ بإعطاء السائل مع ملكه للفرس والفرس في أكثر الحال تساوي أكثر من أربعين درهما أو خمسين درهما وقد روى يحيى بن آدم قال حدثنا على بن هاشم عن إبراهيم بن يزيد المكي عن الوليد بن عبيد الله عن ابن عباس قال سأل رجل رسول الله ﷺ إن لي أربعين درهما أفسكين أنا قال نعم وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعي قال حدثنا أبو موسى الهروي قال حدثنا المعافى قال حدثنا إبراهيم بن يزيد الجزري قال حدثنا الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث عن ابن عباس قال قال رجل يا رسول الله عندي أربعون درهما أمسكين أنا قال نعم فأباح له الصدقة مع ملكه لأربعين درهما حين سماه مسكيناً إذ كان الله قد جعل الصدقة للمساكين وروى أبو يوسف عن غالب ابن عبيد الله عن الحسن قال كان أصحاب رسول الله ﷺ يقبل أحدهم الصدقة وله من السلاح والكراع والعقار قيمة عشرة آلاف درهم وروى الأعمش عن إبراهيم قال كانوا لا يمنعون الزكاة من له من البيت والخادم وروى شعبة عن قتادة عن الحسن قال من له مسكن وخادم أعطي من الزكاة وروى جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير قال يعطى من له دار وخادم وفرس وسلاح يعطى من إذا لم يكن له ذلك الشيء واحتاج إليه وقد اختلف في ذلك من وجه آخر فقال قائلون من كان قوياً مكتسباً لم تحل له الصدقة وإن لم يملك شيئاً واحتجوا بما روى أبو بكر بن عياش عن أبي حصين عن سالم بن أبي الجعد عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ورواه أبو بكر بن عياش أيضاً عن أبي جعفر عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ مثله وروى سعد بن إبراهيم عن ريحان بن يزيد عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب وهذا عندنا على وجه الكراهة لا على جهة التحريم على النحو الذي ذكرنا في كراهة المسألة فإن قيل قوله لا تحل الصدقة لغني على

وجه التحريم وامتناع جواز إعطائه الزكاة كذلك القوي المكتسب قيل له يجوز أن يريد الغني الذي يستغني به عن المسألة وهو أن يكون له أقل من مائتي درهم لا الغني الذي يجعله في حيز من يملك ما تجب في مثله الزكاة إذ قد يجوز أن يسمى غنياً لاستغنائه بما يملكه عن المسألة ولم يرد به الغني الذي يتعلق بملك مثله وجوب الغني فكان قوله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي على وجه الكراهة للمسألة لمن كان في مثل حاله وعلى أن حديث أبي هريرة هذا في قوله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي مختلف في رفعه فرواه أبو بكر بن عياش مرفوعا على ماقدمنا ورواه أبو يوسف عن حصين عن أبي حازم عن أبي هريرة من قوله غير مرفوع وحديث عبد الله بن عمرو رواه شعبة والحسن بن صالح عن سعد بن إبراهيم عن ريحان بن يزيد عن عبد الله بن عمرو موقوفاً عليه من قوله وقال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ورواه سفيان عن سعد بن إبراهيم عن ريحان بن يزيد عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب فاختلفوا في رفعه وظاهر قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] عام في سائرهم من قدر منهم على الكسب ومن لم يقدر وكذلك قوله تعالى [في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] يقتضي وجوب الحق للسائل القوي المكتسب إذ لم تفرق الآية بينه وبين غيره ويدل أيضاً قوله تعالى [للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف] ولم يفرق بين القوي المكتسب وبين من لا يكتسب من الضعفاء فهذه الآيات كلها قاضية ببطلان قول القائل بأن الزكاة لا تعطى للفقير إذا كان قوياً مكتسباً ولا يجوز تخصيصها بخبر أبي هريرة وعبد الله بن عمرو الذين ذكرنا لاختلافهم في رفعه واضطراب متنه لأن بعضهم يقول قوي مكتسب وبعضهم لذي مرة سوي وقد رويت أخبار هي أشد استفاضة وأصح طرقا من هذين الحديثين معارضة لهما منها حديث أنس وقبيصة بن المخارق أن النبي ﷺ قال إن الصدقة لا تحل إلا في إحدى ثلاث فذكر إحداهن فقر مدقع وقال أو رجل أصابته فاقة أو رجل أصابته جائحة ولم يشرط في شيء منها عدم القوة والعجز عن الاكتساب ومنها حديث سلمان أنه حمل إلى رسول الله ﷺ صدقة فقال لأصحابه كلوا ولم يأكل ومعلوم أن أصحاب النبي ﷺ كانوا أقوياء مكتسبين ولم يخص النبي ﷺ بها من كان منهم زمناً أو عاجزاً عن

الاكتساب ومنها حديث عروة بن الزبير عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أن رجلين من العرب حدثاه أنهما أتيا النبي ﷺ فسألاه من الصدقة فصعد فيهما البصر وصوبه فرآهما جلدين فقال إن شئتما أعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب فلما قال لهما إن شئتما أعطيتكما ولو كان محرماً ما أعطاهما مع ما ظهر له من جلدهما وقوتهما وأخبر مع ذلك أنه لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب فدل على أنه أراد بذلك كراهة المسألة ومحبة النزاهة لمن كان معه ما يغنيه أو قدر على الكسب فيستغني به عنها ه وقد يطلق مثل هذا على وجه التغليظ لا على وجه تحقيق المعنى كما قال النبي ﷺ ليس بمؤمن من يبيت شبعاناً وجاره جائع وقال لا دين لمن لا أمانة له وقال ليس المسكين بالطواف الذي ترده اللقمة واللقمتان ولم يرد به نفي المسكنة عنه رأساً حتى تحرم عليه الصدقة وإنما أراد ليس حكمه كحكم الذي لا يسأل وكذلك قوله ولا حق فيها لغني ولا لقوي مكتسب على معنى أنه ليس حقه فيها كحق الزمن العاجز عن الكسب ويدل عليه قوله ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم فعم سائر الفقراء الزمني منهم والأصحاء وأيضاً قد كانت الصدقات والزكاة تحمل إلى رسول الله ﷺ فيعطيها فقراء الصحابة من المهاجرين والأنصار وأهل الصفة وكانوا أقوياء مكتسبين ولم يكن يخص بها الزمني دون الأصحاء وعلى هذا أمر الناس من لدن النبي ﷺ إلى يومنا يخرجون صدقاتهم إلى الفقراء والأقوياء والضعفاء منهم لا يعتبرون منها ذوي العاهات والزمانة دون الأقوياء الأصحاء ولو كانت الصدقة محرمة وغير جائزة على الأقوياء المكتسبين الفروض منها أو النوافل لكان من النبي ﷺ توقيف للكافة عليه لعموم الحاجة إليه فلما لم يكن من النبي ﷺ توقيف للكافة على حظر دفع الزكاة إلى الأقوياء من الفقراء والمكتسبين من أهل الحاجة لأنه لو كان منه توقيف للكافة لورد النقل به مستفيضاً دل ذلك على جواز إعطائها الأقوياء المكتسبين من الفقراء كجواز إعطائها الزمني والعاجزين عن الاكتساب .

باب ذوي القربى الذين تحرم عليهم الصدقة

قال أصحابنا من تحرم عليهم الصدقة منهم آل عباس وآل علي وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبد المطلب جميعاً وحكى الطحاوي عنهم وولد عبد المطلب ولم أجد ذلك عنهم رواية والذي تحرم عليهم من ذلك الصدقات المفروضة وأما التطوع فلا بأس

به وذكر الطحاوی أنه روى عن أبي حنيفة وليس بالمشهور أن فقراء بنی هاشم يدخلون فی آية الصدقات ذكره فی أحكام القرآن قال وقال أبو يوسف ومحمد لا يدخلون قال أبو بكر المشهور عن أصحابنا جميعاً من قدمنا ذكره من آل عباس وآل علی وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبد المطلب وأن تحريم الصدقة عليهم خاص فی المفروض منه دون التطوع وروى ابن سماعة عن أبي يوسف أن الزكاة من بنی هاشم تحل لبنی هاشم ولا يحل ذلك من غيرهم لهم وقال مالك لا تحل الزكاة لآل محمد والتطوع يحل وقال الثوری لا تحل الصدقة لبنی هاشم ولم يذكر فرقا بين النفل والفرض وقال الشافعی تحرم صدقة الفرض على بنی هاشم وبنی عبد المطلب ويجوز صدقة التطوع على كل أحد إلا رسول الله ﷺ فإنه كان لا يأخذها والدليل على أن الصدقة المفروضة محرمة على بنی هاشم حديث ابن عباس قال ما خصنا رسول الله ﷺ بشیء دون الناس إلا بثلاث إسباغ الوضوء وأن لا نأكل الصدقة وأن لا ننزی الحمير على الخيل وروى أن الحسن بن علی أخذ تمرة من الصدقة فجعلها فی فيه فأخرجها رسول الله ﷺ وقال إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا نصر بن علی قال حدثنا أبی عن خالد بن قيس عن قتادة عن أنس أن النبی ﷺ وجد تمرة فقال لولا إنی أخاف أن تكون صدقة لأكلتها وروى بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبی ﷺ فی الإبل السائمة من كل أربعين ابنة لبون من أعطاها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله لا يحل لآل محمد منها شیء وروى من وجوه كثيرة عن النبی ﷺ إن الصدقة لا تحل لآل محمد إنما هی أوساخ الناس فثبت بهذه الأخبار تحريم الصدقات المفروضات عليهم فإن قيل روى شريك عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قدم عير المدينة فاشترى منها النبی ﷺ متاعا فباعه بربح أواق فضة فتصدق بها على أرامل بنی عبد المطلب ثم قال لا أعود أن أشتری بعدها شيئاً وليس ثمنه عندی فقد تصدق على هؤلاء وهن هاشميات قيل له ليس فی الخبر أنهن كن هاشميات وجائز أن لا يكن هاشميات بل زوجات بنی عبد المطلب من غير بنی عبد المطلب بل عربيات من غيرهم وكن أزواجا لبنی عبد المطلب فماتوا عنهن وأيضاً فإن ذلك كان صدقة تطوع وجائز أن يتصدق عليهم بصدقة التطوع وأيضاً فإن حديث عكرمة الذی ذكرناه أولى لأن حديث ابن عباس أخبر

فيه بحكمه فيهم بعد رسول الله ﷺ فالحظر متأخر للإباحة فهذا أولى وأما بنوا المطلب فليسوا من أهل بيت النبي ﷺ لأن قرابتهم منه كقرابة بني أمية ولا خلاف أن بني أمية ليسوا من أهل بيت النبي ﷺ وكذلك بنوا المطلب فإن قيل لما أعطاهم النبي ﷺ من الخمس سهم ذوي القربى كما أعطى بني هاشم ولم يعط بني أمية دل ذلك على أنهم بمنزلة بني هاشم في تحريم الصدقة قيل له إن النبي ﷺ لم يعطهم للقرابة فحسب لأنه لما قال عثمان بن عفان وجبير بن مطعم يا رسول الله أما بنوا هاشم فلا ننكر فضلهم لقربهم منك وأما بنوا المطلب فنحن وهم في النسب شيء واحد فأعطيتهم ولم تعطنا فقال ﷺ إن بني المطلب لم تفارقني في جاهلية ولا إسلام فأخبر النبي ﷺ أنه لم يعطهم بالقرابة فحسب بل بالنصرة والقرابة ولو كانت إجابتهم إياه ونصرتهم له في الجاهلية والإسلام أصلا لتحريم الصدقة لوجب أن يخرج منها آل أبي لهب وبعض آل الحارث بن عبد المطلب من أهل بيته لأنهم لم يجيبوه وينبغي أن لا تحرم على من ولد في الإسلام من بني أمية لأنهم لم يخالفوه وهذا ساقط وأيضاً فإن سهم الخمس إنما يستحقه خاص منهم وهو موكول إلى اجتهاد الإمام ورأيه ولم يثبت خصوص تحريم الصدقة في بعض آل النبي ﷺ وأيضاً فليس استحقاق سهم من الخمس أصلا لتحريم الصدقة لأن اليتامى والمساكين وابن السبيل يستحقون سهماً من الخمس ولم تحرم عليهم الصدقة فدل على أن استحقاق سهم من الخمس ليس بأصل في تحريم الصدقة واختلف في الصدقة على موالي بني هاشم وهل أريدوا بآية الصدقة فقال أصحابنا والثوري مواليهم بمنزلتهم في تحريم الصدقات المفروضات عليهم وقال مالك بن أنس لا بأس بأن يعطى مواليهم والذي يدل على القول الأول حديث ابن عباس أن النبي ﷺ استعمل أرقم بن أرقم الزهري على الصدقة فاستتبع أبا رافع فقال رسول الله ﷺ إن الصدقة حرام على محمد وآل محمد وإن مولى القوم من أنفسهم وروى عن عطاء بن السائب عن أم كلثوم بنت علي عن مولى لهم يقال له هرمز أو كيسان أن رسول الله ﷺ قال له يا أبا فلان إنا أهل بيت لا نأكل الصدقة وإن مولى القوم من أنفسهم فلا تأكل الصدقة وأيضاً لما قال النبي ﷺ الولاء لحمة كلحمة النسب وكانت الصدقة محرمة على من قرب نسبه من النبي ﷺ وهم بنوا هاشم وجب أن يكون مواليهم بمثابتهم إذ كان النبي ﷺ قد جعله لحمة كالنسب واختلف في جواز أخذ بني هاشم

للعمالة من الصدقة إذا عملوا عليها فقال أبو يوسف ومحمد من غير خلاف ذكراه عن أبي حنيفة لايجوز أن يعمل على الصدقة أحد من بنى هاشم ولا يأخذ عمالته منها قال محمد وإنما يصنع ماكان يأخذه على بن أبي طالب رضى الله عنه فى خروجه إلى اليمن على أنه كان يأخذ من غير الصدقة قال أبو بكر يعنى بقوله لا يعمل على الصدقة على معنى أنه يعملها ليأخذ عمالتها فأما إذا عمل عليها متبرعا على أن لا يأخذ شيئاً فهذا لا خلاف بين أهل العلم فى جوازه وقال آخرون لا بأس بالعمالة لهم من الصدقة والدليل على صحة القول الأول ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا معمر قال سمعت أبى يحدث عن حنش عن عكرمة عن ابن عباس قال بعث نوفل بن الحارث ابنيه إلى رسول الله ﷺ فقال انطلقا إلى عمكما لعله يستعملكما على الصدقة فجاءا فحدثا نبى الله ﷺ بحاجتهما فقال لهما نبى الله ﷺ لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء لأنها غسالة الأيدى إن لكم فى خمس الخمس مايغنيكما أو يكفيكما وروى عن على أنه قال للعباس سل النبى ﷺ أن يستعملك على الصدقة فسأله فقال ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب الناس وروى الفضل بن العباس وعبدالمطلب بن ربيعة بن الحارث سألا النبى ﷺ أن يستعملهما على الصدقة ليصيبا منها فقال إن الصدقة لا تحل لآل محمد فمنعهما أخذ العمالة ومنع أبا رافع ذلك أيضاً وقال مولى القوم منهم واحتج المبيحون لذلك بأن النبى ﷺ بعث علياً إلى اليمن على الصدقة رواه جابر وأبو سعيد جميعاً ومعلوم أنه قد كانت ولايته على الصدقات وغيرها ولا حجة فى هذا لهم لأنه لم يذكر أن علياً أخذ عمالته منها وقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ [خذ من أموالهم صدقة] ومعلوم أنه ﷺ لم يكن يأخذ من الصدقة عمالة وقد كان على بن أبى طالب حين خرج إلى اليمن فولى القضاء والحرب بها فجائز أن يكون أخذ رزقه من مال الفيء لا من جهة الصدقة فإن قيل فقد يجوز أن يأخذ الغنى عمالته منها وإن لم تحل له الصدقة فكذلك بنوا هاشم قيل له لأن الغنى من أهل هذه الصدقة لو افتقر أخذ منها والهاشمى لا يأخذ منها بحال فإن قيل إن العامل لا يأخذ عمالته صدقة وإنما يأخذ أجرة لعمله كما روى أن بريرة كانت تهدى للنبى ﷺ مما يتصدق به عليها ويقول ﷺ هى لها صدقة ولنا هدية قيل له الفصل بينهما أن الصدقة كانت تحصل فى ملك بريرة ثم تهديها للنبى ﷺ فكان بين ملك المتصدق وبين ملك النبى

ﷺ واسطة ملك آخر وليس بين ملك المأخوذ منه وبين ملك العامل واسطة لأنها لا تحصل فى ملك الفقراء حتى يأخذها العامل .

باب من لا يجوز أن يعطى من الزكاة من الفقراء

قال الله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] فاقتضى ظاهره جواز إعطائها لمن شمله الاسم منهم قريباً كان أو بعيداً لولا قيام الدلالة على منع إعطاء بعض الأقرباء وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال أصحابنا جميعاً لا يعطى منها والد وإن علا ولا ولداً وإن سفل ولا امرأة وقال مالك والثورى والحسن بن صالح لا يعطى من تلزمه نفقته وقال ابن شبرمة لا يعطى من الزكاة قرابته الذين يرثونه وإنما يعطى من لا يرثه وليس فى عياله وقال الأوزاعى لا يتخطى بزكاة ماله فقراء أقاربه إذا لم يكونوا من عياله ويتصدق على مواليه من غير زكاة ماله وقال الليث لا يعطى الصدقة الواجبة من يعول وقال المزنى عن الشافعى فى مختصره ويعطى الرجل من الزكاة من لا تلزمه نفقته من قرابته وهم من عدا الولد والوالد والزوجة إذا كانوا أهل حاجة فهم أحق بها من غيرهم وإن كان ينفق عليهم تطوعا قال أبو بكر فحصل من اتفاقهم أن الولد والوالد والزوجة لا يعطون من الزكاة ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ أنت ومالك لأبيك وقال إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه فإذا كان مال الرجل مضافاً إلى أبيه وموصوفاً بأنه من كسبه فهو متى أعطى ابنه فكأنه باق فى ملكه لأن ملك ابنه منسوب إليه فلم تحصل صدقة صحيحة وإذا صح ذلك فى الابن فالأب مثله إذ كل واحد منهما منسوب إلى الآخر من طريق الولادة وأيضاً قد ثبت عندنا بطلان شهادة كل واحد منهما لصاحبه فلما جعل كل واحد منهما فيما يحصل بشهادته لصاحبه كأنه يحصله لنفسه وجب أن يكون إعطاؤه إياه الزكاة كتبقيته فى ملكه وقد أخذ عليه فى الزكاة إخراجها إلى ملك الفقير إخراجاً صحيحاً ومتى أخرجها إلى من لا تجوز له شهادته فلم ينقطع حقه عنه وهو بمنزلة ما هو باق فى ملكه فلذلك لم يجزه وخدود العلة لم يجز أن يعطى زوجته منها وأما اعتبار النفقة فلا معنى له لأن النفقة حق يلزمه وليست بآكد من الديون التى تثبت لبعضهم على بعض فلا يمنع ثبوتها من جواز دفع الزكاة إليه وعموم الآية يقتضى جواز دفعها إليه باسم الفقر ولم تقم الدلالة على تخصيصه فلم يجز إخراجها لأجل النفقة من عمومها وأيضاً قال النبى ﷺ خير الصدقة

ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول وذلك عموم فى جواز دفع سائر الصدقات إلى من يعول وخرج الولد والوالد والزوجان بدلالة فإن قيل إنما لم يجز إعطاء الوالد والولد لأنه تلزمه نفقته قيل له هذا غلط لأنه لو كان الولد والوالد مستغنيين بقدر الكفاف ولم تكن على صاحب المال نفقتهما لما جاز أن يعطيهما من الزكاة لأنهما ممنوعان منها مع لزوم النفقة وسقوطها فدل على أن المانع من دفعها إليهما أن كل واحد منهما منسوب إلى الآخر بالولادة وأن واحداً منهما لا يجوز شهادته للآخر وكل واحد من المعنيين علة فى منع دفع الزكاة واختلفوا فى إعطاء المرأة زوجها من زكاة المال قال أبو حنيفة ومالك لا تعطيه وقال أبو يوسف ومحمد والثورى والشافعى تعطيه والحجة للقول الأول إنه قد ثبت أن شهادة كل واحد من الزوجين لصاحبه غير جائزة فوجب أن لا يعطى واحد منهما صاحبه من زكاته لوجود العلة المانعة من دفعها فى كل واحد منهما واحتج المجيزون لدفع زكاتها إليه بحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود حين سألت النبي ﷺ عن الصدقة على زوجها عبد الله وعلى أيتام لأخيها فى حجرها فقال لك أجران أجر الصدقة وأجر القرابة قيل له كانت صدقة تطوع وألفاظ الحديث تدل عليه وذلك لأنه ذكر فيه أنها قالت لما حث النبي ﷺ النساء على الصدقة وقال تصدقن ولو بحليكن جمعت حلياً لى وأردت أن أتصدق فسألت النبي ﷺ وهذا يدل على أنها كانت صدقة تطوع فإن احتجوا بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابن ناجية قال حدثنا أحمد بن حاتم قال حدثنا على بن ثابت قال حدثنى يحيى بن أبى أنيسة الجزرى عن حماد بن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله أن زينب الثقفية امرأة عبد الله سألت رسول الله ﷺ فقالت إن لى طوقا فيه عشرون مثقالا أفأؤدى زكاته قال نعم نصف مثقال قالت فإن فى حجرى بنى أخ لى أيتاما أفأجعله أو أضعه فيهم قال نعم فبين فى هذا الحديث أنها كانت من زكاتها قيل له ليس فى هذا الحديث ذكر إعطاء الزوج وإنما ذكر فيه إعطاء بنى أخيها ونحن نجيز ذلك وجائز أن تكون سألته عن صدقة التطوع على زوجها وبنى أخيها فأجازها وسألته فى وقت آخر عن زكاة الحلى ودفعها إلى بنى أخيها فأجازها ونحن نجيز دفع الزكاة إلى بنى الأخ واختلف فى إعطاء الذمى من الزكاة فقال أصحابنا ومالك والثورى وابن شبرمة والشافعى لا يعطى الذمى من الزكاة وقال أصحابنا ومالك والثورى وابن شبرمة والشافعى لا يعطى

من الزكاة وقال عبيد الله بن الحسن إذا لم يجد مسلماً أعطى الذمى فقيل له فإنه ليس بالمكان الذى هو به مسلم وفى موضع آخر مسلم فكأنه ذهب إلى إعطائها للذمى الذى هو بين ظهرانيهم والحجة للقول الأول قول النبي ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم فاقتضى ذلك أن يكون كل صدقة آخذها إلى الإمام مقصورة على فقراء المسلمين ولا يجوز إعطاؤها الكفار ولما اتفقوا على أنه إذا كان هناك مسلمون لم يعط الكفار ثبت أن الكفار لا حظ لهم فى الزكاة إذ لو جاز إعطاؤها إياهم بحال لجاز فى كل حال لوجود الفقر كسائر الفقراء المسلمين * واختلفوا فى دفع الزكاة إلى رجل واحد فقال أصحابنا يجوز أن يعطى جميع زكاته مسكيناً واحداً وقال مالك لا بأس أن يعطى الرجل زكاة الفطر عن نفسه وعياله مسكيناً واحداً وقال المزنى عن الشافعى وأقل ما يعطى أهل السهم من سهام الزكاة ثلاثة فإن أعطى اثنين وهو يجد الثالث ضمن ثلث سهم * قال أبو بكر قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء] اسم للجنس فى المدفوع والمدفوع إليهم وأسماء الأجناس إذا أطلقت فإنها تتناول المسميات بإيجاب الحكم فيها على أحد معنيين إما الكل وإما أدناه ولا تختص بعدد دون عدد إلا بدلالة إذ ليس فيها ذكر العدد ألا ترى إلى قوله تعالى [والسارق والسارقة] وقوله [الزانية والزانى] وقوله [وخلق الإنسان ضعيفاً] ونحوها من أسماء الأجناس أنها تتناول كل واحد من آحادها على حياله لا على طريق الجمع ولذلك قال أصحابنا فيمن قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أنه على الواحد منهم ولو قال إن شربت الماء أو أكلت الطعام كان على الجزء منها لا على استيعاب جميع ما تحته وقالوا لو أراد بيمينه استيعاب الجنس كان مصدقا ولم يحنث أبداً إذ كان مقتضى اللفظ أحد معنيين إما استيعاب الجميع أو أدنى ما يقع عليه الاسم منه وليس للجميع حظ فى ذلك فلا معنى لاعتبار العدد فيه وإذا ثبت ما وصفنا واتفق الجميع على أنه لم يرد بآية الصدقات استيعاب الجنس كله حتى لا يحرم واحد منهم سقط اعتبار العدد فيه فبطل قول من اعتبر ثلاثة منهم وأيضاً لما يكن ذلك حقاً لإنسان بعينه وإنما هو حق الله تعالى يصرف فى هذا الوجه وجب أن لا يختلف حكم الواحد والجماعة فى جواز الإعطاء ولأنه لو وجب اعتبار العدد لم يكن بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض إذ لا يختص الاسم بعدد دون عدد وأيضاً لما وجب اعتبار العدد وقد علمنا تعذر استيفائه لأنهم لا يحصون دل على

سقوط اعتباره إذ كان في اعتباره ما يؤديه إلى إسقاطه وقد اختلف أبو يوسف ومحمد فيمن أوصى بثلث ماله للفقراء فقال أبو يوسف يجزيهم وضعه في فقير واحد وقال محمد لا يجزى إلا في اثنين فصاعدا شبهه أبو يوسف بالصدقات وهو أقيس واختلف في موضع أداء الزكاة فقال أصحابنا أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد تقسم صدقة كل بلد في فقرائه ولا يخرجها إلى غيره وإن أخرجها إلى غيره فأعطاها الفقراء جاز ويكره وروى علي الرازي عن أبي سليمان عن ابن المبارك عن أبي حنيفة قال لا بأس بأن يبعث الزكاة من بلد إلى بلد آخر إلى ذي قرابته قال أبو سليمان فحدثت به محمد بن الحسن فقال هذا حسن وليس لنا في هذا سماع عن أبي حنيفة قال أبو سليمان فكتبه محمد بن الحسن عن ابن المبارك عن أبي حنيفة وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران قال أخبرنا أصحابنا عن محمد بن الحسن عن أبي سليمان عن عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة قال لا يخرج الرجل زكاته من مدينة إلى مدينة إلا لذي قرابته وقال أبو حنيفة في زكاة الفطر يؤديها حيث هو وعن أولاده الصغار حيث هم وزكاة المال حيث المال وقال مالك لا تنقل صدقة المال من بلد إلى بلد إلا أن تفضل فتنقل إلى أقرب البلدان إليهم قال ولو أن رجلا من أهل مصر حلت زكاته عليه وماله بمصر وهو بالمدينة فإنه يقسم زكاته بالمدينة ويؤدي صدقة الفطر حيث هو وقال الثوري لا تنقل من بلد إلى بلد إلا أن لا يجد من يعطيه وكره الحسن بن صالح نقلها من بلد إلى بلد وقال الليث فيمن وجبت عليه زكاة ماله وهو ببلد غير بلده أنه إن كانت رجعته إلى بلده قريبة فإنه يؤخر ذلك حتى يقدم بلده فيخرجها ولو أداها حيث هو رجوت أن تجزي وإن كانت غيبته طويلة وأراد المقام بها فإنه يؤد زكاته حيث هو وقال الشافعي إن أخرجها إلى غير بلده لم يبن لي أن عليه الإعادة قال أبو بكر ظاهر قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] يقتضي جواز إعطائها في غير البلد الذي فيه المال وفي أي موضع شاء ولذلك قال أصحابنا أي موضع أدى فيه أجزأه ويدل عليه أنا لم نر في الأصول صدقة مخصوصة بموضع حتى لا يجوز أداؤها في غيره ألا ترى أن كفارات الأيمان والنذور وسائر الصدقات لا يختص جوازها بأدائها في مكان دون غيره وروى عن طاوس أن معاذا قال لأهل اليمن ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم في الصدقة مكان الذرة والشعير فإنه أيسر عليكم وخير لمن بالمدينة من المهاجرين والأنصار فهذا يدل على أنه كان ينقلها من اليمن

إلى المدينة وذلك لأن أهل المدينة كانوا أحوج إليها من أهل اليمن وروى عدى بن حاتم أنه نقل صدقة طي إلى رسول الله ﷺ وبلادهم بالبعد من المدينة ونقل أيضاً عدى ابن حاتم والزبرقان بن بدر صدقات قومهما إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه من بلاد طي وبلاد بني تميم فاستعان بها على قتال أهل الردة وإنما كرهوا نقلها إلى بلد غيره إذا تساوى أهل البلدين في الحاجة لما روى أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن أعلمهم أن الله قد فرض عليهم حقاً في أموالهم يؤخذ من أغنيائهم ويرد في فقرائهم وذلك يقتضي ردها في فقراء المأخوذين منهم وإنما قال أبو حنيفة إنه يجوز له نقلها إلى ذي قرابته في بلد آخر لما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا أبو سلمة قال حدثنا حماد بن سلمة عن أيوب وهشام وحبيب عن محمد بن سيرين عن سلمان بن عامر أن النبي ﷺ قال صدقة الرجل على قرابته صدقة وصلة وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا أحمد بن منصور قال حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن عطاء عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب أنه سأل النبي ﷺ عن الصدقة فقال رسول الله ﷺ إن الصدقة على ذي القرابة تضاعف مرتين وقال النبي ﷺ في حديث زينب امرأة عبد الله حين سألته عن صدقتها على عبد الله وأيتام بني أخ لها في حجرها فقال لك أجران أجر الصدقة وأجر القرابة وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا على بن الحسين ابن يزيد الصدائي قال حدثنا أبي قال حدثنا ابن نمير عن حجاج عن الزهري عن أيوب ابن بشير عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله أي الصدقة أفضل قال على ذي الرحم الكاشح فثبت بهذه الأخبار أن الصدقة على ذي الرحم المحرم وإن بعدت داره أفضل منها على الأجنبي فلذلك قال يجوز نقلها إلى بلد آخر إذا أعطاها ذا قرابته وإنما قال أصحابنا في صدقة الفطر إنه يؤديها عن نفسه حيث هو وعن رفيقه وولده حيث هم لأنها مؤداة عنهم فكما تؤدى زكاة المال حيث المال كذلك تؤدى صدقة الفطر حيث المؤدى عنه .

فيما يعطى مسكين واحد من الزكاة

كان أبو حنيفة يكره أن يعطى إنسان من الزكاة مائتي درهم وإن أعطيته أجزأك ولا بأس بأن تعطيه أقل من مائتي درهم قال وإن يغنى بها إنساناً أحب إلى وروى هشام عن أبي يوسف في رجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين أنه يقبل واحداً

ويرد واحداً فقد أجاز له أن يقبل تمام المائتين وكره أن يقبل ما فوقها وأما مالك بن أنس فإنه يرد الأمر فيه إلى الاجتهاد من غير توقيف وقول ابن شبرمة فيه كقول أبي حنيفة وقال الثوري لا يعطى من الزكاة أكثر من خمسين درهما إلا أن يكون غارما وهو قول الحسن بن صالح وقال الليث يعطى مقدار ما يبتاع به خادماً إذا كان ذا عيال والزكاة كثيرة ولم يحد الشافعي شيئاً واعتبر ما يرفع الحاجة * قال أبو بكر قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] ليس فيه تحديد مقدار ما يعطى كل واحد منهم وقد علمنا أنه لم يرد به تفريقها على الفقراء على عدد الرءوس لامتناع ذلك وتعذره فثبت أن المراد دفعها إلى بعض أي بعض كان وأقلهم واحد ومعلوم أن كل واحد من أرباب الأموال مخاطب بذلك فاقتضى ذلك جواز دفع كل واحد منهم جميع صدقته إلى فقير واحد قل المدفوع أو كثر فوجب بظاهر الآية جواز دفع المال الكثير من الزكاة إلى واحد من الفقراء من غير تحديد لمقداره وأيضاً فإن الدفع والتمليك يصادفانه وهو فقير فلا فرق بين دفع القليل والكثير لحصول التمليك في الحالين للفقير وإنما كره أبو حنيفة أن يعطي إنساناً مائتي درهم لأن المائتين هي النصاب الكامل فيكون غنياً مع تمام ملك الصدقة ومعلوم أن الله تعالى إنما أمر بدفع الزكوات إلى الفقراء لينتفعوا بها ويتملكوها فلا يحصل له التمكين من الانتفاع إلا وهو غني فكره من أجل ذلك دفع نصاب كامل ومتى دفع إليه أقل من النصاب فإنه يملكه ويحصل له الانتفاع بها وهو فقير فلم يكره إذ القليل والكثير سواء في هذا الوجه إذا لم يصر غنياً فالنصاب عند وقوع التمليك والتمكين من الانتفاع وأما قول أبي حنيفة وأن يغني بها إنساناً أحب إلي فإنه لم يرد به الغنى الذي تجب عليه به الزكاة وإنما أراد أن يعطيه ما يستغني به من المسألة ويكف به وجهه ويتصرف به في ضرب من المعاش واختلف فيمن أعطى زكاته رجلا ظاهره الفقر فأعطاه على ذلك ثم تبين أنه غني فقال أبو حنيفة ومحمد يجزيه وكذلك إن دفعها إلى ابنه أو إلى ذمي وهو لا يعلم ثم علم أنه يجزيه وقال أبو يوسف لا يجزيه وذهب أبو حنيفة في ذلك إلى ما روي في حديث معن بن يزيد أن أباه أخرج صدقة فدفعها إليه ليلا وهو لا يعرفه فلما أصبح وقف عليه فقال ما إياك أردت واختصما إلى النبي ﷺ فقال له لك ما نويت يا يزيد وقال لمعن لك ما أخذت ولم يسئله أنويتها من الزكاة أو غيرها بل قال لك ما نويت فدل على جوازها إن نواها زكاة

وأيضاً فإن الصدقة على هؤلاء قد تكون صدقة صحيحة من وجه فى غير حال الضرورة وهو أن يتصدق عليهم صدقة التطوع فأشبهت من هذا الوجه الصلاة إلى الكعبة إذا أداها باجتهاد صحيح ثم تبين أنه أخطأها كانت صلاته ماضية إذ كانت الصلاة إلى غير جهة الكعبة قد تكون صلاة صحيحة من غير ضرورة وهو المصلى تطوعا على الراحلة فكان إعطاء الزكاة باجتهاد مشبهاً لأداء الصلاة باجتهاد على النحو الذى ذكرنا فإن قيل إنما يشبه مسئلة الزكاة من توضأ بماء يظنه طاهراً ثم علم أنه كان نجسا فلا تجزيه صلاته لأنه صار من اجتهاد إلى يقين كذلك مؤدى الزكاة إلى غنى أو ابنه أو ذمى إذا علم فقد صار من اجتهاد إلى يقين فبطل حكم اجتهاده ووجبت عليه الإعادة قيل له ليس كذلك لأن الوضوء بالماء النجس لا يكون طهارة بحال فلم يكن للاجتهاد تأثير فى جوازه وترك القبلة جائز فى أحوال فمسئلتنا بما ذكرناه أشبه فإن قيل الصلاة قد تجوز فى الثوب النجس فى حال ومع ذلك فلو أداها باجتهاد منه فى طهارة الثوب ثم تبين النجاسة بطلت صلاته ووجبت عليه الإعادة ولم يكن جواز الصلاة فى الثوب النجس بحال موجبا لجواز أدائها بالاجتهاد متى صار إلى يقين النجاسة قيل له أغفلت معنى اعتلالنا لأنا قلنا إن ترك القبلة جائز من غير ضرورة كجواز إعطاء هؤلاء من صدقة التطوع من غير ضرورة فكانا متساويين من هذا الوجه ألا ترى أنه لا ضرورة بالمصلى على الراحلة فى فعل التطوع كما لا ضرورة بالمتصدق صدقة التطوع على ما ذكرنا فلما استويا من هذا الوجه اشتبها فى الحكم وأما الصلاة فى الثوب النجس فغير جائزة إلا فى حال الضرورة ويستوى فيه حكم مصلى الفرض أو متنفل فلذلك اختلفا .

باب دفع الصدقات إلى صنف واحد

قال الله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] الآية فروى أبو داود الطيالسى قال حدثنا أشعث بن سعيد عن عطاء عن سعيد بن جبير عن على وابن عباس قالا إذا أعطى الرجل الصدقة صنفاً واحداً من الأصناف الثمانية أجزأه وروى مثل ذلك عن عمر بن الخطاب وحذيفة وعن سعيد بن جبير وإبراهيم وعمر بن عبدالعزيز وأبى العالية ولا يروى عن الصحابة خلافه فصار إجماعا من السلف لا يسع أحداً خلافه لظهوره واستفاضته فيهم من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائهم عليهم وروى الثورى عن إبراهيم بن

ميسرة عن طاوس عن معاذ بن جبل إنه كان يأخذ من أهل اليمن العروض في الزكاة ويجعلها في صنف واحد من الناس وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر ومالك ابن أنس وقال الشافعي تقسم على ثمانية أصناف إلا أن يفقد صنف فتقسم في الباقين لا يجزي غيره وهذا قول مخالف لقول من قدمنا ذكره من السلف ومخالف للآثار والسنن وظاهر الكتاب قال الله تعالى [إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم] وذلك عموم في جميع الصدقات لأنه اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه فاقتضت الآية دفع جميع الصدقات إلى صنف واحد من المذكورين وهم الفقراء فدل على أن مراد الله تعالى في ذكر الأصناف إنما هو بيان أسباب الفقر لا قسمتها على ثمانية ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] وذلك يقتضي جواز إعطاء الصدقة هذين دون غيرهما وذلك ينفي وجوب قسمتها على ثمانية وأيضاً فإن قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء] عموم في سائر الصدقات وما يحصل منها في كل زمان وقوله تعالى [للفقراء] إلى آخره عموم أيضاً في سائر المذكورين من الموجودين ومن يحدث منهم ومعلوم أنه لم يرد منهم قسمة كل ما يحصل من الصدقة في الموجودين ومن يحدث منهم لاستحالة إمكان ذلك إلى أن تقوم الساعة فوجب أن يجزي إعطاء صدقة عام واحد لصنف واحد وإعطاء صدقة عام ثان لصنف آخر ثم كذلك صدقة كل عام لصنف من الأصناف على ما يرى الإمام قسمته فثبت بذلك أن صدقة عام واحد أو رجل واحد غير مقسومة على ثمانية وأيضاً لا خلاف أن الفقراء لا يستحقونها بالشركة وأنه جائز أن يحرم البعض منهم ويعطي البعض فثبت أن المقصد صرفها في بعض المذكورين فوجب أن يجوز إعطاؤها بعض الأصناف كما جاز إعطاؤها بعض الفقراء لأن ذلك لو كان حقاً لهم جميعاً لما جاز حرمان البعض وإعطاء البعض قال أبو بكر ويدل عليه ما روى في حديث سلمة بن صخر حين ظاهر من امرأته ولم يجد ما يطعم فأمره النبي ﷺ أن ينطلق إلى صاحب صدقة بني زريق ليدفع إليه صدقاتهم فأجاز النبي ﷺ دفع صدقاتهم إلى سلمة وإنما هو من صنف واحد وفي حديث عبيد الله بن عدي بن الخيار في الرجلين اللذين سألا النبي ﷺ من الصدقة فرآهما جلدين فقال إن شئتما أعطيتكما ولم يسئلهما من أي الأصناف هما ليحسبهما من الصنف ويدل على أنها مستحقة بالفقر قوله ﷺ

أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم حقاً في أموالهم يؤخذ من أغنيائهم ويرد في فقرائهم فأخبر أن المعنى الذي به يستحق جميع الأصناف هو الفقر لأنه عم جميع الصدقة وأخبر أنها مصروفة إلى الفقراء وهذا اللفظ مع ماتضمن من الدلالة يدل على أن المعنى المستحق به الصدقة هو الفقر وأن عمومه يقتضي جواز دفع جميع الصدقات إلى الفقراء حتى لا يعطى غيرهم بل ظاهر اللفظ يقتضي إيجاب ذلك لقوله ﷺ أمرت فإن قيل العامل يستحقه لا بالفقر قيل له لم يكونوا يأخذونها صدقة وإنما تحصل الصدقة للفقراء ثم يأخذها العامل عوضاً من عمله لا صدقة كفقير تصدق عليه فأعطاها عوضاً عن عمل عمل له وكما كان يتصدق على بريرة فتهديه للنبي ﷺ هدية للنبي وصدقة لبريرة فإن قيل فإن المؤلفة قلوبهم قد كانوا يأخذونها صدقة لا بالفقر قيل له لم يكونوا يأخذونها صدقة وإنما كانت تحصل صدقة للفقراء فيدفع بعضها إلى المؤلفة قلوبهم لدفع أذيتهم عن فقراء المسلمين وليسلموا فيكونوا قوة لهم فلم يكونوا يأخذونها صدقة بل كانت تحصل صدقة فتصرف في مصالح المسلمين إذ كان مال الفقراء جائزاً صرفه في بعض مصالحهم إذ كان الإمام يلي عليهم ويتصرف في مصالحهم فأما ذكر الأصناف فإنما جاء به لبيان أسباب الفقر على ما بينا والدليل عليه أن الغارم وابن السبيل والغازي لا يستحقونها إلا بالحاجة والفقر دون غيرهما فدل على أن المعنى الذي به يستحقونها هو الفقر . فإن قيل روى عبد الرحمن بن زياد بن أنعم عن زياد بن نعيم أنه سمع زياد بن الحارث الصدائي يقول أمرني رسول الله ﷺ على قوم فقلت أعطني من صدقاتهم ففعل وكتب لي بذلك كتاباً فأتاه رجل فقال أعطني من الصدقة فقال رسول الله ﷺ إن الله عز وجل لم يرض بحكم نبي ولا غيره حتى حكم فيها من السماء فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك منها قيل له هذا يدل على صحة ما قلنا لأنه قال إن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك فبان أنها مستحقة لمن كان من أهل هذه الأجزاء وذكر فيه أن النبي ﷺ كتب للصدائي بشيء من صدقة قومه ولم يسئله من أي الأصناف هو فدل ذلك على أن قوله إن الله تعالى جزأها ثمانية أجزاء معناه ليوضع في كل جزء منها جميعها إن رأى ذلك الإمام ولا يخرجها عن جميعهم وأيضاً فليس تخلو الصدقة من أن تكون مستحقة بالاسم أو بالحاجة أو بهما

جميعاً وفاسد أن يقال هي مستحقة بمجرد الاسم لوجهين أحدهما أنه يوجب أن يستحقها كل غارم وكل ابن سبيل وإن كان غنياً وهذا باطل والوجه الثاني إنه كان يجب أن يكون لو اجتمع له الفقر وابن السبيل أن يستحق سهمين فلما بطل هذان الوجهان صح أنها مستحقة بالحاجة فإن قيل قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] الآية يقتضي إيجاب الشركة فلا يجوز إخراج صنف منها كما لو أوصى بثلث ماله لزيد وعمرو وخالد لم يحرم واحد منهم قيل له هذا مقتضى اللفظ في جميع الصدقات وكذلك نقول فيعطى صدقة العام صنفاً واحداً ويعطى صدقة عام آخر صنفاً آخر على قدر اجتهاد الإمام ومجرى المصلحة فيه وإنما الخلاف بيننا وبينكم في صدقة واحدة هل يستحقها الأصناف كلها وليس في الآية بيان حكم صدقة واحدة وإنما فيها حكم الصدقات كلها فنقسم الصدقات كلها على ما ذكرنا فنكون قد وفينا الآية حقها من مقتضاها واستعملنا سائر الآي التي قدمنا ذكرها والآثار عن النبي ﷺ وقول السلف فذلك أولى من إيجاب قسمة صدقة واحدة على ثمانية ورد أحكام سائر الآي والسنن التي قدمنا وبهذا المعنى الذي ذكرنا انفصلت الصدقات من الوصية بالثلث لأعيان لأن المسلمين هم محصورون وكذلك والثلث في مال معين فلا بد من أن يستحقوه بالشركة وأيضاً فلا خلاف أن الصدقات غير مستحقة على وجه الشركة للمسلمين لاتفاقهم على جواز إعطاء بعض الفقراء دون بعض ولا جائز إخراج بعض الموصى لهم وأيضاً لما جاز التفضيل في الصدقات لبعض على بعض ولم يجز ذلك في الوصايا المطلقة كذلك جاز بعض الأصناف كما جاز حرمان بعض الفقراء ففارق الوصايا من هذا الوجه وأيضاً لما كانت الصدقة حقاً لله تعالى لا لآدمي بدلالة أنه لا مطالبة لآدمي يستحقها لنفسه فأي صنف أعطى فقد وضعها موضعها والوصية لأعيان حق لآدمي لا مطالبة لغيرهم بها فاستحقوها كلهم كسائر الحقوق التي للآدميين ويدل على ذلك أن الله أوجب في الكفارة إطعام مساكين ولو أعطى الفقراء جاز فكذلك جائز أن يعطى ما سمي للمساكين في آية الصدقات للفقراء والوصية مخالفة لذلك لأنه لو أوصى لزيد لم يعط عمرو .

قوله تعالى [ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين] قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك يقولون هو صاحب أذن يصغي إلى كل أحد وقيل إن أصله من أذن يأذن إذا سمع قول الشاعر :

في سماع يأذن الشيخ له وحديث مثل ماذى مشار

ومعناه أذن صلاح لكم لا أذن شر وقوله [يؤمن للمؤمنين] قال ابن عباس يصدق المؤمنين ودخول اللام ههنا كدخوله في قوله [قل عسى أن يكون ردف لكم] ومعناه ردفكم وقيل إنما أدخلت اللام للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الأمان فإذا قيل ويؤمن للمؤمنين لم يعقل به غير التصديق وهو كقوله تعالى [قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم] أي لن نصدقكم وكقوله [وما أنت بمؤمن لنا] ومن الناس من يحتج بذلك في قبول خبر الواحد لأخبار الله تعالى عن نبيه أنه يصدق المؤمنين فيما يخبرونه به وهذا لعمري يدل على قبوله في أخبار المعاملات فأما أخبار الديانات وأحكام الشرع فلم يكن النبي ﷺ محتاجا إلى أن يسمعها من أحد إذ كان الجميع عنه يأخذون وبه يقتدون فيها قوله تعالى [والله ورسوله أحق أن يرضوه] قيل إنه إنما رد ضمير الواحد في قوله [يرضوه] لأن رضا الله ينتظم رضا الرسول إذ كل مارضي الله فقد رضيه الرسول فترك ذكر ضمير الرسول للدلالة الحال عليه وقيل إن اسم الله تعالى لا يجمع مع اسم غيره في الكناية تعظيما بإفراد الذكر وقد روى أن رجلا خطب بين يدى رسول الله ﷺ فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال النبي ﷺ قم فبئس الخطيب أنت فأنكر الجمع بين اسم الله وبين اسمه في الكناية وقد روى عن النبي ﷺ النهي عن جمع اسم غير الله إلى اسمه بحرف الجمع فقال لا تقولوا إن شاء الله وشاء فلان ولكن قولوا إن شاء الله ثم شاء فلان قوله تعالى [يحذر المنافقون أن تنزل عليهم] قال الحسن ومجاهد كانوا يحذرون فحملاه على معنى الإخبار عنهم بأنهم يحذرون وقال غيرهما صورته صورة الخبر ومعناه الأمر تقديره ليحذر المنافقون وقوله تعالى [إن الله مخرج ما تحذرون] إخبار من الله بإخراج إضمار السوء وإظهاره وهتك صاحبه بما يخذله الله به ويفضحه وذلك إخبار عن المنافقين وتحذير لغيرهم من سائر مضمرى السوء وكاتميه وهو في معنى قوله [والله مخرج ما كنتم تكتمون] قوله تعالى [ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب - إلى قوله - إن نعف] فيه الدلالة على أن اللاعب والجاد سواء في إظهار كلمة الكفر على غير وجه الإكراه لأن هؤلاء المنافقين ذكروا أنهم قالوا ما قالوا لعبا فأخبر الله عن كفرهم باللعب بذلك وروى عن الحسن وقتادة أنهم قالوا في غزوة تبوك أيرجو هذا الرجل أن

يفتح قصور الشام وحصون نها هيهات هيهات فأطلع الله نبيه على ذلك فأخبر أن هذا القول كفر منهم على أي وجه قالوه من جد أو هزل فدل على استواء حكم الجاد والهازل في إظهار كلمة الكفر ودل أيضاً على أن الاستهزاء بآيات الله وبشيء من شرائع دينه كفر فاعله قوله تعالى [المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض] أضاف بعضهم إلى بعض باجتماعهم على النفاق فهم متشاكلون متشابهون في تعاضدهم على النفاق والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف كما يضاف بعض الشيء إليه لمشاكلته للجملة قوله تعالى [ويقبضون أيديهم] فإنه روى عن الحسن ومجاهد عن الإنفاق في سبيل الله وقال قتادة عن كل خير وقال غيره عن الجهاد في سبيل الله وجائز أن يكونوا قبضوا أيديهم عن جميع ذلك فيكون المراد جميع ما احتمله اللفظ منه وقوله [نسوا الله فنسيهم] فإن معناه أنهم تركوا أمره والقيام بطاعته حتى صار ذلك عندهم بمنزلة المنسى إذ لم يستعملوا منه شيئاً كما لا يعمل بالمنسى وقوله [فنسيهم] معناه أنه تركهم من رحمته وسماه باسم الذنب لمقابلته لأنه عقوبة وجزاء على الفعل وهو مجاز كقولهم الجزاء بالجزاء وقوله [وجزاء سيئة سيئة مثلها] ونحو ذلك قوله تعالى [يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم] روى عبد الله بن مسعود قال جاهدهم بيدك فإن لم تستطع فبلسانك وقلبك فإن لم تستطع فاكفهر في وجوههم وقال ابن عباس جاهد الكفار بالسيف والمنافقين باللسان وقال الحسن وقتادة جاهد الكفار بالسيف والمنافقين بإقامة الحدود وكانوا أكثر من يصيب الحدود قوله تعالى [يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم] فيه إخبار عن كفار المنافقين وكلمة الكفر كل كلمة فيها جحد لنعمة الله أو بلغت منزلتها في العظم وكانوا يطعنون في النبوة والإسلام ويقال إن القائل لكلمة الكفر الجلاس بن سويد بن الصامت قال إن كان ما جاء به محمد حقاً لنحن شر من الحمير ثم حلف بالله ما قال وروى ذلك عن مجاهد وعروة وابن إسحاق وقال قتادة نزلت في عبد الله بن أبي بن سلول حين قال [لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل] وقال الحسن كان جماعة من المنافقين قالوا ذلك وفيما قص الله علينا من شأن المنافقين وإخباره عنهم باعتقاد الكفر وقولهم ثم تبقيته إياهم واستحياؤهم لما كانوا يظهرون للنبي ﷺ والمسلمين من الإسلام دلالة على قبول توبة الزنديق المسر للكفر والمظهر للإيمان قوله تعالى [ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من

فضله لنصدقن] إلى آخر الآيتين فيه الدلالة على أن من نذر نذراً فيه قربة لزمه الوفاء به لأن العهد هو النذر والإيجاب نحو قوله إن رزقني الله ألف درهم فعلى أن أتصدق منها بخمسمائة ونحو ذلك فانتظمت هذه الآية أحكاماً منها أن من نذر نذراً لزمه الوفاء بنفس المنذور لقوله تعالى [فلما آتاهم من فضله بخلوا به] فعنفهم على ترك الوفاء بالمنذور بعينه وهذا يدل على بطلان قول من أوجب في شيء بعينه كفارة يمين وأبطل إيجاب إخراج المنذور بعينه ويدل أيضاً على جواز تعليق النذر بشرط مثل أن يقول إن قدم فلان فلله علي صدقة أو صيام ويدل أيضاً على أن النذر المضاف إلى الملك إيجاب في الملك وإن لم يكن الملك موجوداً في الحال وقد قال النبي ﷺ لا نذر فيما لا يملك ابن آدم وجعله الله تعالى نذراً في الملك وألزمه الوفاء به فثبت بذلك أن النذر في غير ملك أن يقول لله علي أن أتصدق بثوب زيد أو نحوه وهو يدل على أن من قال لأجنبية إن تزوجتك فأنت طالق أنه مطلق في نكاح لا قبل النكاح كما كان المضيف للنذر إلى الملك ناذراً في الملك ونظير ذلك في إيجاب نفس المنذور على موجبه قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون] فاقتضى ذلك فعل المقول بعينه وإخراج كفارة يمين ليس هو المقول بعينه ونحوه قوله تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم] والوفاء بالعهد إنما هو فعل المعهود بعينه لا غير وقوله [وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم] وقوله [يوفون بالنذر] فمدحهم على فعل المنذور بعينه ومن نظائره قوله تعالى [وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها] والابتداع قد يكون بالقول وبالفعل فاقتضى ذلك إيجاب كل ما ابتدعه الإنسان من قربة قولا أو فعلا لذم الله تارك ما ابتدع من القربة وقد روي نحو ذلك عن النبي ﷺ في النذر وهو قوله من نذر نذراً وسماه فعليه الوفاء به ومن نذر نذراً ولم يسمه فعليه كفارة يمين قوله تعالى [فأعقبهم نفاقا في قلوبهم] قال الحسن بخلهم بما نذروه أعقبهم النفاق وقال مجاهد أعقبهم الله ذلك بحرمان التوبة كما حرم إبليس ومما نصب الدلالة على أنه لا يتوب أبداً ذماله على ما كسبته يده وقوله [إلى يوم يلقونه] قيل فيه يلقون جزاء بخلهم ومن ذهب إلى أن الله أعقبهم رد الضمير إلى اسم الله تعالى قوله تعالى [استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم]

فيه إخبار بأن استغفار النبي ﷺ لهم لا يوجب لهم المغفرة ثم قال [إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم] ذكر السبعين على وجه المبالغة في اليأس من المغفرة وقد روى في بعض الأخبار أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية قال لأزيدن على السبعين وهذا خطأ من راويه لأن الله تعالى قد أخبر أنهم كفروا بالله ورسوله فلم يكن النبي ﷺ ليسئل الله مغفرة الكفار مع علمه بأنه لا يغفر لهم وإنما الرواية الصحيحة فيه ما روى أنه قال لو علمت أني لو زدت على السبعين غفر لهم لزدت عليها وقد كان النبي ﷺ استغفر لقوم منهم على ظاهر إسلامهم من غير علم منه بنفاقهم فكانوا إذا مات الميت منهم يسئلون رسول الله ﷺ الدعاء والاستغفار له فكان يستغفر لهم على أنهم مسلمون فأعلمه الله تعالى أنهم ماتوا منافقين وأخبر مع ذلك أن استغفار النبي ﷺ لهم لا ينفعهم قوله تعالى [ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره] فيه الدلالة على معان أحدها فعل الصلاة على موتى المسلمين وحظرها على موتى الكفار ويدل أيضاً على القيام على القبر إلى أن يدفن وعلى أن النبي ﷺ قد كان يفعله وقد روى وكيع عن قيس بن مسلم عن عمير بن سعد أن علياً قام على قبر حتى دفن وروى سفيان الثوري عن أبي قيس قال شهدت علقمة قام على قبر حتى دفن وروى جرير بن حازم عن عبد الله بن عبيد بن عمير أن ابن الزبير كان إذا مات له ميت لم يزل قائماً حتى تدفنه فهذا يدل على أن السنة لمن حضر عند القبر أن يقوم عليه حتى يدفن ومن الناس من يستدل بذلك على جواز الصلاة على القبر وجعل قوله [ولا تقم على قبره] قيام الصلاة على القبر وهذا خطأ من التأويل لأنه تعالى قال [ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره] فنهى عن القيام على القبر كنهيه عن الصلاة على [illegible] عليه فغير جائز أن يكون المعطوف هو المعطوف عليه بعينه وأيضاً فإن القيام [illegible] عبارة عن الصلاة وإنما يريد هذا القائل أن يجعله كناية عنها وغير جائز أن تذكر الصلاة بصريح اسمها ثم يعطف عليها القيام فيجعله كناية عنها فثبت بذلك أن القيام على القبر غير الصلاة وأيضاً روى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال سمعت عمر بن الخطاب يقول لما توفى عبد الله بن أبي جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال هذا أبي يا رسول الله قد وضعناه على شفير قبره فقم فصل عليه فوثب رسول الله ﷺ ووثبت معه فلما قام رسول الله ﷺ وقام الناس خلفه تحولت وقمت في صدره وقلت يا رسول الله

على عبد الله بن أبي عدو الله القائل يوم كذا كذا وكذا أعد أيامه الخبيثة فقال رسول الله ﷺ لتدعني يا عمر إن الله خيرني فاخترت فقال [استغفر لهم أو لا تستغفر لهم] الآية فو الله لو أعلم يا عمر أني لو زدت على سبعين مرة أن يغفر له لزدت ثم مشى رسول الله ﷺ معه وقام على قبره حتى دفن ثم لم يلبث إلا قليلا حتى أنزل الله [ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره] فو الله ما صلى رسول الله ﷺ على أحد من المنافقين ولا قام على قبره بعده فذكر عمر في هذا الحديث الصلاة والقيام على القبر جميعاً فدل على ماوصفنا وروى عن أنس أن النبي ﷺ أراد أن يصلي على عبدالله بن أبي فأخذ جبريل بثوبه فقال [لا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره] قوله تعالى [ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لايجدون ماينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله] هذا عطف على ما تقدم من ذكر الجهاد في قوله [لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم] ثم عطف عليه قوله [وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم] فذمهم على الاستئذان في التخلف عن الجهاد من غير عذر ثم ذكر المعذورون من المؤمنين فذكر الضعفاء وهم الذين يضعفون عن الجهاد بأنفسهم لزمانة أوعمى أو سن أو ضعف في الجسم وذكر المرضى وهم الذين بهم أعلال مانعة من النهوض والخروج للقتال وعذر الفقراء الذين لا يجدون ماينفقون وكان عذر هؤلاء ومدحهم بشريطة النصح لله ورسوله لأن من تخلف منهم وهو غير ناصح لله ورسوله بل يريد التضريب والسعي في إفساد قلوب من بالمدينة لكان مذموماً مستحقاً للعقاب ومن النصح لله تعالى حث المسلمين على الجهاد وترغيبهم فيه والسعي في إصلاح ذات بينهم ونحوه مما يعود بالنفع على الدين ويكون مع ذلك مخلصاً لعمله من الغش لأن ذلك هو النصح ومنه التوبة النصوح قوله [ماعلى المحسنين من سبيل] عموم في أن كل من كان محسناً في شيء فلا سبيل عليه فيه ويحتج به في مسائل مما قد اختلف فيه نحو من استعار ثوباً ليصلي فيه أو دابة ليحج عليها فتهلك فلا سبيل عليه في تضمينه لأنه محسن وقد نفى الله تعالى السبيل عليه نفياً عاماً ونظائر ذلك مما يختلف في وجوب الضمان عليه بعد حصول صفة الإحسان له فيحتج به نافو الضمان ويحتج مخالفنا في إسقاط ضمان الجمل الصؤول إذا قتله من خشي أن يقتله بأنه محسن في قتله للجمل وقال الله تعالى [ماعلى المحسنين من سبيل]

ونظائره كثيرة قوله تعالى [فأعرضوا عنهم إنهم رجس] هو كقوله [إنما المشركون نجس] لأن الرجس يعبر به عن النجس ويقال رجس نجس على الاتباع وهذا يدل على وجوب مجانبة الكفار وترك موالاتهم ومخالطتهم وإيناسهم وتقويتهم وقوله تعالى [يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين] يدل على أن الحلف على الاعتذار ممن كان متهما لا يوجب الرضا عنه وقبول عذره لأن الآية قد اقتضت النهى عن الرضا عن هؤلاء مع أيمانهم وقال فى هذه الآية [يحلفون] ولم يقل بالله وقال فى الآية الأولى [سيحلفون بالله] فذكر اسم الله فى الحلف فى الأولى واقتصر فى الآية الثانية على ذكر الحلف فدل على أنهما سواء وقال فى موضع آخر [يحلفون على الكذب وهم يعلمون] وكذلك قال الله تعالى فى القسم فقال فى موضع [وأقسموا بالله جهد أيمانهم] وقال فى موضع آخر [إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين] فاكتفى بذكر الحلف عن ذكر اسم الله تعالى وفى هذا دليل على أنه لا فرق بين قول القائل أحلف وبين قوله أحلف بالله وكذلك قوله أقسم وأقسم بالله قوله تعالى [الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله] أطلق هذا الخبر عن الأعراب ومراده الأعم الأكثر منهم وهم الذين كانوا يواطئون المنافقين على الكفر والنفاق وأخبر أنهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله وذلك لقلة سماعهم للقرآن ومجالستهم للنبى ﷺ فهم أجهل من المنافقين الذين كانوا بحضرة النبى ﷺ لأنهم قد كانوا يسمعون القرآن والأحكام فكان الأعراب أجهل بحدود الشرائع من أولئك وكذلك هم الآن فى الجهل بالأحكام والسنن وفى سائر الأعصار وإن كانوا مسلمين لأن من بعد من الأمصار ونأى عن حضرة العلماء كان أجهل بالأحكام والسنن ممن جالسهم وسمع منهم ولذلك كره أصحابنا إمامة الأعرابى فى الصلاة ويدل على أن إطلاق اسم الكفر والنفاق على الأعراب خاص فى بعضهم دون بعض قوله تعالى فى نسق التلاوة [ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول] الآية قال ابن عباس والحسن صلوات الرسول استغفاره لهم وقال قتادة دعاؤه لهم بالخير والبركة وقوله تعالى [والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان] فيه الدلالة على تفضيل السابق إلى الخير على التالى لأنه داع إليه بسبقه والتالى تابع له فهو إمام له وله

مثل أجره كما قال النبي ﷺ من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة وكذلك السابق إلى الشر أسوأ حالا من التابع له لأنه في معنى من سنه وقال الله تعالى [وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم] يعني أثقال من اقتدى بهم في الشر وقال الله تعالى [من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] وقال النبي ﷺ ما من قتيل ظلماً إلا وعلى ابن آدم القاتل كفل من دمه لأنه أول من سن القتل وقد اختلف فيمن نزلت الآية فروى عن أبي موسى وسعيد بن المسيب وابن سيرين وقتادة أنها نزلت في الذين صلوا إلى القبلتين وقال الشعبي فيمن بايع بيعة الرضوان وقال غيرهم فيمن أسلم قبل الهجرة وقوله تعالى [وممن حولكم من الأعراب منافقون ـ الآية إلى قوله ـ سنعذبهم مرتين] قال الحسن وقتادة في الدنيا وفي القبر [ثم يردون إلى عذاب عظيم] وهو عذاب جهنم وقال ابن عباس في الدنيا بالفضيحة لأن النبي ﷺ ذكر رجالا منهم بأعيانهم والأخرى في القبر وقال مجاهد بالقتل والسبي والجوع وقوله تعالى [وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم] والاعتراف الإقرار بالشيء عن معرفة لأن الإقرار من قر الشيء إذا ثبت والاعتراف من المعرفة وإنما ذكر الاعتراف بالخطيئة عند التوبة لأن تذكر قبح الذنب أدعى إلى إخلاص التوبة منه وأبعد من حال ما يدعى إلى التوبة ممن لا يدري ماهو ولا يعرف موقعه من الضرر فأصح ما يكون من التوبة أن تقع مع الاعتراف بالذنب ولذلك حكى الله تعالى عن آدم وحواء عند توبتهما [ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين] وإنما قال [عسى الله أن يتوب عليهم] ليكونوا بين الطمع والإشفاق فيكونوا أبعد من الاتكال والإهمال وقال الحسن عسى من الله واجب وفي هذه الآية دلالة على أن المذنب لا يجوز له اليأس من التوبة وإنما يعرض ما دام يعمل مع الشر خيراً لقوله تعالى [خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً] وأنه متى كان للمذنب رجوع إلى الله في فعل الخير وإن كان مقيما على الذنب إنه مرجو الصلاح مأمون خير العاقبة وقال الله تعالى [ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون] فالعبد وإن عظمت ذنوبه فغير جائز له الانصراف عن الخير يائساً من قبول توبته لأن التوبة

مقبولة مابقي في حال التكليف فأما من عظمت ذنوبه وكثرت مظالمه وهو بقاته فأعرض عن فعل الخير والرجوع إلى الله تعالى يائساً من قبول توبته فإنه يوشك أن يكون ممن قال الله عز وجل [كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون] .

وروي أن الحسن بن علي قال لحبيب بن مسلمة الفهري وكان من أصحاب معاوية رب مسير لك في غير طاعة الله فقال أما مسيري إلى أبيك فلا فقال الحسن بلى ولكنك اتبعت معاوية على عرض من الدنيا يسير والله لئن قام بك معاوية في دنياك لقد قعد بك في دينك ولو كنت إذ فعلت شراً قلت خيراً كنت ممن قال الله [خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم] ولكنك أنت ممن قال الله [كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون] وهذه الآية نزلت في نفر تخلفوا عن تبوك قال ابن عباس كانوا عشرة فيهم أبو لبابة بن عبد المنذر فربط سبعة منهم أنفسهم بسواري المسجد إلى أن نزلت توبتهم وقبل سبعة فيهم أبو لبابة قوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها] ظاهره رجوع الكناية إلى المذكورين قبله وهم الذين اعترفوا بذنوبهم لأن الكناية لا تستغني عن مظهر مذكور قد تقدم ذكره في الخطاب فهذا هو ظاهر الكلام ومقتضى اللفظ وجائز أن يريد به جميع المؤمنين وتكون الكناية جميعاً لدلالة الحال عليه كقوله تعالى [إنا أنزلناه في ليلة القدر] يعني القرآن وقوله [ما ترك على ظهرها من دابة] وهو يعني الأرض وقوله [حتى توارت بالحجاب] يعني الشمس فكنى عن هذه الأمور من غير ذكرها مظهرة في الخطاب لدلالة الحال عليها كذلك قوله [خذ من أموالهم صدقة] يحتمل أن يريد به أموال المؤمنين وقوله [تطهرهم وتزكيهم بها] يدل على ذلك فإن كانت الكناية عن المذكورين في الخطاب من المعترفين بذنوبهم فإن دلالته ظاهرة على وجوب الأخذ من سائر المسلمين لاستواء الجميع في أحكام الدين إلا ما خصه الدليل وذلك لأن كل حكم حكم الله ورسوله به في شخص أو على شخص من عباده أو غيرها فذلك الحكم لازم في سائر الأشخاص إلا ما قام دليل التخصيص فيه وقوله تعالى [تطهرهم] يعني إزالة نجس الذنوب بما يعطى من الصدقة وذلك لأنه لما أطلق اسم النجس على الكفر تشبيهاً له بنجاسة الأعيان أطلق في مقابلته وإزالته اسم التطهير كتطهير نجاسة الأعيان بإزالتها وكذلك حكم الذنوب في إطلاق اسم النجس عليها وأطلق اسم التطهير على إزالتها بفعل ما يوجب تكفيرها

فأطلق اسم التطهير عليهم بما يأخذه النبي ﷺ من صدقاتهم ومعناه أنهم يستحقون ذلك بأدائها إلى النبي ﷺ لأنه لو لم يكن إلا فعل النبي ﷺ في الأخذ لما استحقوا التطهير لأن ذلك ثواب لهم على طاعتهم وإعطائهم الصدقة وهم لا يستحقون التطهير ولا يصيرون أزكياء بفعل غيرهم فعلمنا أن في مضمونه إعطاء هؤلاء الصدقة إلى النبي ﷺ فلذلك صاروا بها أزكياء متطهرين وقد اختلف في مراد الآية هل هي الزكاة المفروضة أو هي كفارة الذنوب التي أصابوها فروي عن الحسن أنها ليست بالزكاة المفروضة وإنما هي كفارة الذنوب التي أصابوها وقال غيره هي الزكاة المفروضة والصحيح أنها الزكوات المفروضات إذ لم يثبت أن هؤلاء القوم أوجب الله عليهم صدقة دون سائر الناس سوى زكوات الأموال وإذا لم يثبت بذلك خبر فالظاهر أنهم وسائر الناس سواء في الأحكام والعبادات وإنهم غير مخصوصين بها دون غيرهم من الناس ولأنه إذا كان مقتضى الآية وجوب هذه الصدقة على سائر الناس لتساوي الناس في الأحكام إلا من خصه دليل فالواجب أن تكون هذه الصدقة واجبة على جميع الناس غير مخصوص بها قوم دون قوم وإذا ثبت ذلك كانت هي الزكاة المفروضة إذ ليس في أموال سائر الناس حق سوى الصدقات المفروضة وقوله [تطهرهم وتزكيهم بها] لا دلالة فيه على أنها صدقة مكفرة للذنوب غير الزكاة المفروضة لأن الزكاة أيضاً تطهر وتزكي مؤديها وسائر الناس من المكلفين محتاجون إلى ما يطهرهم ويزكيهم وقوله [خذ من أموالهم] عموم في سائر الأصناف ومقتض لأجل البعض منها إذ كانت من مقتضى التبعيض وقد دخلت على عموم الأموال فاقتضت إيجاب الأخذ من سائر أصناف الأموال بعضها ومن الناس من يقول إنه متى أخذ من صنف واحد فقد قضى عهدة الآية والصحيح عندنا هو الأول وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن الكرخي قال أبو بكر وقد ذكر الله تعالى إيجاب فرض الزكاة في مواضع من كتابه بلفظ مجمل مفتقر إلى البيان في المأخوذ والمأخوذ منه ومقادير الواجب والموجب فيه ووقته وما يستحقه وما ينصرف فيه فكان لفظ الزكاة مجملاً في هذه الوجوه كلها وقال تعالى [خذ من أموالهم صدقة] فكان الإجمال في لفظ الصدقة دون لفظ الأموال لأن الأموال اسم عموم في مسمياته إلا أنه قد ثبت أن المراد خاص في بعض الأموال دون جميعها والوجوب في وقت من الزمان دون سائره ونظيره قوله تعالى [في أموالهم حق معلوم للسائل

والمحروم] وكان مراد الله تعالى فى جميع ذلك موكولا إلى بيان الرسول ﷺ وقال تعالى [وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا] حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن بشار قال حدثنى محمد بن عبد الله الأنصارى قال حدثنا صرد بن أبى المنازل قال سمعت حبيباً المالكى قال قال رجل لعمران بن حصين يا أبا نجيد إنكم لتحدثوننا بأحاديث ما نجد لها أصلا فى القرآن فغضب عمران وقال للرجل أوجدتم فى كل أربعين درهما درهما ومن كل كذا وكذا شاة شاة ومن كذا وكذا بعيراً كذا وكذا أوجدتم هذا فى القرآن قال لا قال فممن أخذتم هذا أخذتموه عنا وأخذناه عن نبى الله ﷺ وذكر أشياء نحو هذا فيما نص الله تعالى عليه من أصناف الأموال التى تجب فيها الزكاة الذهب والفضة بقوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم] فنص على وجوب الحق فيهما بأخص أسمائهما تأكيداً وتبيينا ومما نص عليه زكاة الزرع والثمار فى قوله [وهو الذى أنشأ جنات معروشات ـ إلى قوله ـ كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده] فالأموال التى تجب فيها الزكاة الذهب والفضة وعروض التجارة والإبل والبقر والغنم السائمة والزرع والثمر على اختلاف من الفقهاء فى بعض ذلك وقد ذكر بعض صدقة الزرع والثمر فى سورة الأنعام وأما المقدار فإن نصاب الورق مائتا درهم ونصاب الذهب عشرون ديناراً وقد روى ذلك عن النبى ﷺ وأما الإبل فإن نصابها خمس منها ونصاب الغنم أربعون شاة ونصاب البقر ثلاثون وأما المقدار الواجب فى الذهب والفضة وعروض التجارة ربع العشر إذا بلغ النصاب وفى خمس من الإبل شاة وفى أربعين شاة شاة وفى ثلاثين بقرة تبيع وقد اختلف فى صدقة الخيل وسنذكره بعد هذا إن شاء الله وأما الوقت فهو حول الحول على المال مع كمال النصاب فى ابتداء الحول وآخره وأما من تجب عليه فهو أن يكون المالك حراً بالغاً عاقلا مسلماً صحيح الملك لا دين عليه يحيط بماله أو بما لا يفضل عنه مائتا درهم حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبى قال قرأت على مالك بن أنس عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه قال سمعت أبا سعيد الخدرى يقول قال رسول الله ﷺ ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمس أواق صدقة وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن داود المهرى قال أخبرنا ابن

وهب قال أخبرني جرير بن حازم عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ قال فإذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شيء في الذهب حتى يكون لك عشرون دينارا فإذا كانت لك عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول وهذا الخبر في الحول وإن كان من أخبار الآحاد فإن الفقهاء قد تلقته بالقبول واستعملوه فصار في حيز المتواتر الموجب للعلم وقد روي عن ابن عباس في رجل ملك نصابا أنه يزكيه حين يستفيده وقال أبو بكر وعلي وعمر وابن عمر وعائشة لا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول ولما اتفقوا على أنه لا زكاة عليه بعد الأداء حتى يحول عليه الحول علمنا أن وجوب الزكاة لم يتعلق بالملك دون الحول وأنهما جميعا يجب وقد استعمل ابن عباس خبر الحول بعد الأداء ولم يفرق النبي ﷺ بينه قبل الأداء وبعده بل نفى إيجاب الزكاة في سائر الأموال نفيا عاما إلا بعد حول الحول فوجب استعماله في كل نصاب قبل الأداء وبعده ومع ذلك يحتمل أن لا يكون ابن عباس أراد إيجاب الأداء بوجود ملك النصاب وأنه أراد جواز تعجيل الزكاة لأنه ليس في الخبر ذكر الوجوب واختلف فيما زاد على المائتين من الورق فروي عن علي وابن عمر فيما زاد على المائتين بحسابه وهو قول أبي يوسف ومحمد ومالك والشافعي وروي عن عمر أنه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما وهو قول أبي حنيفة ويحتج من اعتبر الزيادة أربعين بما روى عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ وليس فيما زاد على المائتي درهم شيء حتى يبلغ أربعين درهما وحديث علي عن النبي ﷺ هاتوا زكاة الرقة من كل أربعين درهما درهما وليس فيما دون خمس أواق صدقة فوجب استعمال قوله في كل أربعين درهم درهما على أنه جعله مقدار الواجب فيه كقوله ﷺ وإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة شاة ويدل عليه من جهة النظر أن هذا مال له نصاب في الأصل فوجب أن يكون له عفو بعد النصاب كالسوائم ولا يلزم أبا حنيفة ذلك في زكاة الثمار لأنه لا نصاب له في الأصل عنده وأبو يوسف ومحمد لما كان عندهما أن لزكاة الثمار نصابا في الأصل ثم لم يجب اعتبار مقدار بعده بل الواجب في القليل والكثير كذلك الدراهم والدنانير ولو سلم لهما ذلك كان قياسه على السوائم أولى منه على الثمار لأن السوائم يتكرر وجوب الحق فيها بتكرر السنين

وما تخرج الأرض لا يجب فيه الحق إلا مرة واحدة ومرور الأحوال لا يوجب تكرار وجوب الحق فيه فإن قيل فواجب أن يكون ما يتكرر وجوب الحق فيه أولى بوجوبه في قليل ما زاد على النصاب وكثيره مما لا يتكرر وجوب الحق فيه قيل له هذا منتقض بالسوائم لأن الحق يتكرر وجوبه فيها ولم يمنع ذلك اعتبار العفو بعد النصاب ومما يدل على أن قياسه على السوائم أولى من قياسه على ما تخرجه الأرض أن الدين لا يسقط العشر وكذلك موت رب الأرض ويسقط زكاة الدراهم والسوائم فكان قياسها عليها أولى منه على ما تخرجه الأرض واختلف فيما زاد من البقر على أربعين فقال أبو حنيفة فيما زاد بحسابه وقال أبو يوسف ومحمد لا شيء فيه حتى يبلغ ستين وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة مثل قولهما وقال ابن أبي ليلى ومالك والثوري والأوزاعي والليث والشافعي كقول أبي يوسف ومحمد ويحتج لأبي حنيفة بقوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] وذلك عموم في سائر الأموال لا سيما وقد اتفق الجميع على أن هذا المال داخل في حكم الآية مراد بها فوجب في القليل والكثير بحق العموم وقد روى عنه الحسن بن زياد أنه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين فتكون فيها مسنة وربع مسنة ويحتج لقوله المشهور أنه لا يخلو من إثبات الوقص تسعا فينتقل إليه بالكسر وليس ذلك في فروض الصدقات أو يجعل الوقص تسعة عشر فيكون خلاف أوقاص البقر فلما بطل هذا وهذا ثبت القول الثالث وهو إيجابه في القليل والكثير من الزيادة وروى عن سعيد بن المسيب وأبي قلابة والزهري وقتادة إنهم كانوا يقولون في خمس من البقر شاة وهو قول شاذ لاتفاق أهل العلم على خلافه وورود الآثار الصحيحة عن النبي ﷺ ببطلانه وروى عاصم بن ضمرة عن علي في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه وقد أنكره سفيان الثوري وقال علي أعلم من أن يقول هذا هذا من غلط الرجال وقد ثبت عن النبي ﷺ بالآثار المتواترة أن فيها ابنة مخاض ويجوز أن يكون علي بن أبي طالب أخذ خمس شياه عن قيمة بنت مخاض فظن الراوي أن ذلك فرضها عنده واختلف في الزيادة على العشرين ومائة من الإبل فقال أصحابنا جميعا تستقبل الفريضة وهو قول الثوري وقال ابن القاسم عن مالك إذا زادت على عشرين ومائة واحدة فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون وإن شاء حقتين وقال ابن شهاب إذا زادت واحدة ففيها ثلاث بنات لبون إلى أن

تبلغ ثلاثين ومائة فتكون فيها حقة وابنتا لبون يتفق قول ابن شهاب ومالك فى هذا ويختلفان فيما بين واحد وعشرين ومائة إلى تسع وعشرين ومائة وقال الأوزاعى والشافعى مازاد على العشرين والمائة ففى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة قال أبو بكر قد ثبت عن على رضى الله عنه من مذهبه استئناف الفريضة بعد المائة والعشرين بحيث لا يختلف فيه وقد ثبت عنه أيضاً أنه أخذ أسنان الإبل عن النبى ﷺ حين سئل فقيل له هل عندكم شىء من رسول الله ﷺ فقال ما عندنا إلا ما عند الناس وهذه الصحيفة فقيل له وما فيها فقال فيها أسنان الإبل أخذتها عن النبى ﷺ ولما ثبت قول على باستئناف الفريضة وثبت أنه أخذ أسنان الإبل عن النبى ﷺ صار ذلك توقيفاً لأنه لا يخالف النبى ﷺ وأيضاً قد روى عن النبى ﷺ فى الكتاب الذى كتبه لعمرو بن حزم استئناف الفريضة بعد المائة والعشرين وأيضاً غير جائز إثبات هذا الضرب من المقادير إلا من طريق التوقيف أو الاتفاق فلما اتفقوا على وجوب الحقتين فى المائة والعشرين عند الزيادة لم يجز لنا إسقاط الحقتين لأنهما فرض قد ثبت بالنقل المتواتر واتفاق الأمة إلا بتوقيف أو اتفاق فإن قيل روى عن النبى ﷺ فى آثار كثيرة وإذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين ابنة لبون قيل له قد اختلفت ألفاظه فقال فى بعضها وإذا كثرت الإبل ومعلوم أن الإبل لا تكثر بزيادة الواحدة فعلم أنه لم يرد بقوله وإذا زادت الإبل إلا زيادة كثيرة يطلق على مثلها أن الإبل قد كثرت بها ونحن قد نوجب ذلك عند ضرب من الزيادة الكثيرة وهو أن تكون الإبل مائة وتسعين فتكون فيها ثلاث حقاق وبنت لبون وأيضاً فموجب تغيير الفرض بزيادة الواحد لا يخلو من يغيره بالواحدة الزائدة فيوجب فيها وفى الأصل أو يغيره فيوجب فى المائة والعشرين ولا يوجب فى الواحدة الزائدة شيئاً فإن أوجب فى الزيادة مع الأصل ثلاث بنات لبون فهو لم يوجب فى الأربعين ابنة لبون وإنما أوجبها فى أربعين وفى الواحدة وذلك خلاف قوله ﷺ وإن كان إنما يوجب تغيير الفرض بالواحدة فيجعل ثلاث بنات لبون فى المائة والعشرين والواحدة عفو فقد خالف الأصول إذ كان العفو لا يغير الفرض واختلف فى فرائض الغنم فقال أصحابنا ومالك والثورى والأوزاعى والليث والشافعى فى مائتين وشاة ثلاث شياه إلى أربعمائة فتكون فيها أربع شياه وقال

الحسن بن صالح إذا كانت الغنم ثلثمائة شاة وشاة ففيها أربع شياه وإذا كانت أربعمائة شاة وشاة ففيها خمس شياه وروى إبراهيم نحو ذلك وقد ثبتت آثار مستفيضة عن النبي ﷺ بالقول الأول دون قول الحسن بن صالح واختلف في صدقة العوامل من الإبل والبقر فقال أصحابنا والثوري والأوزاعي والحسن بن صالح والشافعي ليس فيها شيء وقال مالك والليث فيها صدقة والحجة للقول الأول ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حسن بن إسحاق التستري قال حدثنا حمويه قال حدثنا سوار بن مصعب عن ليث عن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال ليس في البقر العوامل صدقة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا زهير قال حدثنا أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة وعن الحارث الأعور عن علي رضي الله عنه قال زهير أحسبه قيل النبي ﷺ قال وفي البقر في كل ثلاثين تبيع وفي الأربعين مسنة وليس على العوامل شيء وأيضاً روى عن النبي ﷺ أنه قال ليس في النخة ولا في الكسعة ولا في الجبهة صدقة وقال أهل اللغة النخة البقر العوامل والكسعة الحمير والجبهة الخيل وأيضاً فإن وجوب الصدقة فيما عدا الذهب والفضة متعلق بكونه مرصداً للنماء من نسلها أو من أنفسها والسائمة يطلب نماؤها إما من نسلها أو من أنفسها والعاملة غير مرصدة للنماء وهي بمنزلة دور الغلة وثياب البذلة ونحوها وأيضاً الحاجة إلى علم وجوب الصدقة في العوامل كهي إلى السائمة فلو كان من النبي ﷺ توقيف في إيجابها في العاملة لورد النقل به متواتراً في وزن وروده في السائمة فلما لم يرد بذلك عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة نقل مستفيض علمنا أنه لم يكن من النبي ﷺ توقيف في إيجابها بل قد وردت آثار عن النبي ﷺ في نفي الصدقة عنها منها ما قدمناه ومنها ما روى يحيى بن أيوب عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن دينار أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال ليس في ثور المثيرة صدقة وروى عن علي وجابر بن عبد الله وإبراهيم ومجاهد وعمر بن عبد العزيز والزهري نفي صدقة البقر العوامل ويدل عليه حديث أنس أن النبي ﷺ كتب لأبي بكر الصديق كتاباً في الصدقات هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين فمن سئلها من المؤمنين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعطه صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة فنفى بذلك الصدقة عن غير السائمة لأنه ذكر السائمة ونفى الصدقة عما عداها فإن قيل روى عن النبي ﷺ في خمس

من الإبل شاة وذلك عموم يوجب فى السائمة وغيرها قيل له نخصه ماذكرنا ولم يقل بقول مالك فى إيجابه الصدقة فى البقر العوامل أحد قبله .

(فصل) قال أصحابنا وعامة أهل العلم فى أربعين شاة مسان وصغار مسنة وقال الشافعى لاشىء فيها حتى تكون المسان أربعين ثم يعتد بعد ذلك بالصغار ولم يسبقه إلى هذا القول أحد وقد روى عاصم بن ضمرة عن على عن النبي ﷺ صدقات المواشى فقال فيه ويعد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين النصاب وما زاد وأيضاً الآثار المتواترة عن النبي ﷺ فى أربعين شاة شاة ومتى اجتمع الصغار والكبار أطلق على الجميع الاسم فيقال عنده أربعون شاة فاقتضى ذلك وجوبها فى الصغار والكبار إذا اجتمعت وأيضاً لم يختلفوا فى الإعتداد بالصغار بعد النصاب لوجود الكبار معها فكذلك حكم النصاب واختلف فى الخيل السائمة فأوجب أبو حنيفة فيها إذا كانت إناثاً أو ذكوراً وإناثاً فى كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتى درهم خمسة دراهم وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والثورى والشافعى لاصدقة فيها وروى عروة السعدى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبي ﷺ فى الخيل السائمة فى كل فرس دينار وحديث مالك عن زيد بن أسلم عن أبى صالح السمان عن أبى هريرة أن النبي ﷺ ذكر الخيل وقال هى ثلاثة لرجل أجر ولآخر ستر وعلى رجل وزر فأما الذى هى له ستر فالرجل يتخذها تكرماً وتجملا ولا ينسى حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها فأثبت فى الخيل حقاً وقد اتفقوا على سقوط سائر الحقوق سوى صدقة السوائم فوجب أن تكون هى المرادة فإن قيل يجوز أن يريد زكاة التجارة قيل له قد سئل عن الحمير بعد ذكره الخيل فقال ما أنزل الله على فيها إلا الآية الجامعة [فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره] فلم يوجب فيها شيئاً ولو أراد زكاة التجارة لأوجبها فى الحمير فإن قيل فى المال حقوق سوى الزكاة فيجوز أن يكون أراد حقاً غيرها والدليل عليه حديث الشعبى عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال فى المال حق سوى الزكاة وتلا قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم] وروى سفيان عن أبى الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه ذكر الإبل فقال إن فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنيحة سمينها فجائز أن يكون الحق المذكور فى الخيل مثل ذلك قيل له لو كان كذلك لما اختلف حكم الحمير والخيل

لأن هذا الحق لا يختلفان فيه فلما فرق النبي ﷺ بينهما دل على أنه لم يرد به ذلك وأنه إنما أراد الزكاة وعلى أنه قد روى أن الزكاة نسخت كل حق كان واجباً حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حسن بن إسحاق التستري قال حدثنا على بن سعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن على قال نسخت الزكاة كل صدقة وأيضاً قد روى أن أهل الشام سألوا عمر أن يأخذ الصدقة من خيلهم فشاور أصحاب النبي ﷺ فقال له على لا بأس مالم تكن جزية عليهم فأخذها منهم وهذا يدل على اتفاقهم على الصدقة فيها لأنه شاور الصحابة ومعلوم أنه لم يشاورهم في صدقة التطوع فدل على أنه أخذها واجبة بمشاورة الصحابة وإنما قال على لا بأس مالم تكن جزية عليهم لأنه لا يؤخذ على وجه الصغار بل على وجه الصدقة واحتج من لم يوجبها بحديث على رضي الله عنه عن النبي ﷺ عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وهذا عند أبي حنيفة على خيل الركوب ألا ترى أنه لم ينف صدقتها إذا كانت للتجارة بهذا الخبر واختلف في زكاة العسل فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والأوزاعي إذا كان في أرض العشر ففيه العشر وقال مالك والثوري والحسن بن صالح والشافعي لا شيء فيه وروى عن عمر بن عبد العزيز مثله وروى عنه الرجوع عن ذلك وأنه أخذ منه العشر حين كشف عن ذلك وثبت عنده ماروى فيه وروى ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب أنه قال بلغني أن في العسل العشر قال ابن وهب وأخبرني عمرو بن الحارث عن يحيي بن سعيد وربيعة بذلك وقال يحيي إنه سمع من يقول فيه العشر في كل عام بذلك مضت السنة قال أبو بكر ظاهر قوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] يوجب الصدقة في العسل إذ هو من ماله والصدقة إن كانت مجملة فإن الآية قد اقتضت إيجاب صدقة ما وإذا وجبت الصدقة كانت العشر إذ لا يوجب أحد غيره ويدل عليه من جهة السنة ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني قال حدثنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحارث المصري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له وسأله أن يحمى وادياً له يقال له سلبة فحمى له رسول الله ﷺ ذلك الوادي فلما ولى عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسئله عن ذلك فكتب

عمر إن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله ﷺ من عشور نحله فأحم له سلبة وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنا أبي قال حدثنا وكيع عن سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعي قال قلت يا رسول الله إن لي نحلا قال أد العشر قال فقلت يا رسول الله أحمها لي فحماها لي وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال أخبرني عبد الله بن عمرو عن عبد الكريم عن عمر بن شعيب قال كتب إلينا عمر بن عبد العزيز يأمرنا أن نعطي زكاة العسل ونحن بالطواف العشر يسند ذلك إلى النبي ﷺ. وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن يعقوب إمام مسجد الأهواز قال حدثنا عمر بن الخطاب السجستاني قال حدثنا أبو حفص العبدي قال حدثنا صدقة عن موسى بن يسار عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ في كل عشرة أزقاق من العسل زق ولما أوجب النبي ﷺ في العسل العشر دل ذلك على أنه أجراه مجرى الثمر وما تخرجه الأرض مما يجب فيه العشر فقال أصحابنا إذا كان في أرض العشر ففيه العشر وإذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه لأن الثمرة في أرض الخراج لا يجب فيها شيء وإذا كان في أرض العشر يجب فيها العشر فكذلك العسل وقد استقصينا القول في هذه المسائل ونظائرها من مسائل الزكاة في شرح مختصر أبي جعفر الطحاوي وإنما ذكرنا هنا جملا منها بما يتعلق الحكم فيه بظاهر الآية وقوله تعالى [خذ من أموالهم صدقة] يدل على أن أخذ الصدقات إلى الإمام وأنه متى أداها من وجبت عليه إلى المساكين لم يجزه لأن حق الإمام قائم في أخذها فلا سبيل له إلى إسقاطه وقد كان النبي ﷺ يوجه العمال على صدقات المواشي ويأمرهم بأن يأخذوها على المياه في مواضعها وهذا معنى ما شرطه النبي ﷺ لوفد ثقيف بأن لا يحشروا ولا يعشروا يعني لا يكلفون إحضار المواشي إلى المصدق ولكن المصدق يدور عليهم في مياههم ومظان مواشيهم فيأخذها منهم وكذلك صدقة الثمار وأما زكوات الأموال فقد كانت تحمل إلى رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فقال هذا شهر زكواتكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله فجعل لهم أداؤها إلى المساكين وسقط من أجل ذلك حق الإمام في أخذها لأنه عقد عقده إمام من أئمة العدل فهو نافذ على الأمة لقوله ﷺ ويعقد عليهم أولهم ولم يبلغنا أنه بعث سعاة على زكوات الأموال كما بعثهم

على صدقات المواشي والثمار في ذلك لأن سائر الأموال غير ظاهرة للإمام وإنما تكون مخبوأة في الدور والحوانيت والمواضع الحريزة ولم يكن جائز للسعاة دخول أحرازهم ولم يجز أن يكلفوهم إحضارها كما لم يكلفوا إحضار المواشي إلى العامل بل كان على العامل حضور موضع المال في مواضعه وأخذ صدقته هناك فلذلك لم يبعث على زكاة الأموال السعاة فكانوا يحملونها إلى الإمام وكان قولهم مقبولا فيها ولما ظهرت هذه الأموال عند التصرف بها في البلدان أشبهت المواشي فنصب عليها عمال يأخذون منها ما وجب من الزكاة ولذلك كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله أن يأخذوا مما يمر به المسلم من التجارات من كل عشرين دينارا نصف دينار ومما يمر به الذمي يؤخذ منه من كل عشرين دينارا دينار ثم لا يؤخذ منه إلا بعد حول أخبرني بذلك من سمع النبي ﷺ وكتب عمر ابن الخطاب إلى عماله أن يأخذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وما يؤخذ من المسلم من ذلك فهو الزكاة الواجبة تعتبر فيها شرائط وجوبها من حول ونصاب وصحة ملك فإن لم تكن الزكاة قد وجبت عليه لم تؤخذ منه فاحتذى عمر بن الخطاب في ذلك فعل النبي ﷺ في صدقات المواشي وعشور الثمار والزروع إذ قد صارت أموالا ظاهرة يختلف بها في دار الإسلام كظهور المواشي السائمة والزروع والثمار ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ولا خالفه فصار إجماعا مع ما روي عن النبي ﷺ في حديث عمر بن عبد العزيز الذي ذكرناه فإن قيل روى عطاء بن السائب عن حرب بن عبد الله عن جده أبي أمه قال قال رسول الله ﷺ ليس على المسلمين عشور إنما العشور على أهل الذمة وروى حميد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص أن النبي ﷺ قال لوفد ثقيف لا تحشروا ولا تعشروا وروى إسرائيل عن إبراهيم بن المهاجر عن عمرو بن حريث عن سعيد بن زيد قال قال رسول الله ﷺ يا معشر العرب أحمدوا الله إذ دفع عنكم العشور وروى أن مسلم بن يسار قال لابن عمر أكان عمر يعشر المسلمين قال لا قيل له ليس المراد بذكر هذه العشور الزكاة وإنما هو ما كان يأخذه أهل الجاهلية من المكس وهو الذي أريد في حديث محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن عبد الرحمن بن شماسة عن عقبة ابن عامر قال قال رسول الله ﷺ لا يدخل الجنة صاحب مكس يعني عاشرا وإياه عنى الشاعر بقوله :

وفي كل أموال العراق أتاوة وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم

فالذي نفاه النبي ﷺ من العشر هو المكس الذي كان يأخذه أهل الجاهلية فأما الزكاة فليست بمكس وإنما هو حق وجب في ماله يأخذه الإمام فيضعه في أهله كما يأخذ صدقات المواشي وعشور الأرضين والخراج وأيضاً يجوز أن يكون الذي نفى أخذه من المسلمين ما يكون مأخوذاً على وجه الصغار والجزية ولذلك قال إنما العشور على أهل الذمة يعني ما يؤخذ على وجه الجزية ومن الناس من يحتج للفرق بين صدقات المواشي والزروع وبين زكاة الأموال أنه قال في الزكاة [وآتوا الزكاة] ولم يشرط فيها أخذ الإمام لها وقال في الصدقات [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم] وقال [إنما الصدقات للفقراء والمساكين - إلى قوله - والعاملين عليها] ونصب العامل يدل على أنه غير جائز له إسقاط حق الإمام في أخذها وقال ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم فإنما شرط أخذه في الصدقات ولم يذكر مثله في الزكوات ومن يقول هذا يذهب إلى أن الزكاة وإن كانت صدقة فإن اسم الزكاة أخص بها والصدقة اسم يختص بالمواشي ونحوها فلما خص الزكاة بالأمر بالإيتاء دون أخذ الإمام وأمر في الصدقة بأن يأخذها الإمام وجب أن يكون أداء الزكوات موكولا إلى أرباب الأموال إلا ما يمر به على العاشر فإنه يأخذها باتفاق السلف ويكون أخذ الصدقات إلى الأئمة قوله تعالى [وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم] روى شعبة عن عمرو بن مرة عن ابن أبي أوفى قال كان النبي ﷺ إذا أتاه رجل بصدقة ماله صلى عليه قال فأتيته بصدقة مال أبي فقال اللهم صل على آل أبي أوفى وروى ثابت ابن قيس عن خارجة بن إسحاق عن عبد الرحمن بن جابر عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ يأتيكم ركب مبغضون فإن جاءوكم فرحبوا بهم وخلوا بينهم وبين ما يبغون فإن عدلوا فلأنفسهم وإن ظلموا فعليهم وارضوهم فإن تمام زكاتكم رضاهم وليدعوا لكم وروى سلمة ابن بشير قال حدثنا البختري قال أخبرني أبي أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله ﷺ إذا أعطيتم الزكاة فلا تنسوا ثوابها قالوا وما ثوابها قال يقول اللهم اجعلها مغنما ولا تجعلها مغرماً وهذه الأخبار تدل على أن المراد بقوله تعالى [وصل عليهم] هو الدعاء وقوله [سكن لهم] يعني والله أعلم ما تسكن قلوبهم إليه وتطيب به نفوسهم فيسارعون إلى أداء الصدقات الواجبة رغبة في ثواب الله وفيما ينالونه من بركة دعاء النبي ﷺ لهم

وكذلك ينبغي لعامل الصدقة إذا قبضها أن يدعو لصاحبها اقتداء بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ .

قوله تعالى [والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً] الآية روى عن جماعة من السلف أنهم كانوا اثنى عشر رجلا من الأوس والخزرج قد سموا استاذنوا النبي ﷺ في بناء مسجد لليلة الشاتية والمطر والحر ولم يكن ذلك قصدهم وإنما كان مرادهم التفريق بين المؤمنين وأن يتحزبوا فيصلي حزب في مسجد وحزب في مسجد آخر لتختلف الكلمة وتبطل الألفة والحال الجامعة وأرادوا به أيضاً ليكفروا فيه بالطعن على النبي ﷺ والإسلام فيتفاوضون فيما بينهم من غير خوف من المسلمين لأنهم كانوا يخلون فيه فلا يخالطهم فيه غيرهم قوله تعالى [وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل] قال ابن عباس ومجاهد أراد به أبا عامر الفاسق وكان يقال له أبو عامر الراهب قبل وكان شديد العدواة للنبي ﷺ عناداً وحسداً لذهاب رياسته التي كانت في الأوس قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة فقال للمنافقين سيأتي قيصر وآتيكم بجند فأخرج به محمداً وأصحابه فبنوا المسجد إرصاداً له يعني مترقبين له وقد دلت هذه الآية على ترتيب الفعل في الحسن أو القبح بالإرادة وأن الإرادة هي التي تعلق الفعل بالمعاني التي تدعو الحكمة إلى تعليقه به أو تزجر عنها لأنهم لو أرادوا ببنائه إقامة الصلوات فيه لكان طاعة لله عز وجل ولما أراد به ما أخبر الله تعالى به عنهم من قصدهم وإرادتهم كانوا مذمومين كفاراً قوله تعالى [لا تقم فيه أبداً لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه] فيه الدلالة على أن المسجد المبنى لضرار المؤمنين والمعاصي لا يجوز القيام فيه وأنه يجب هدمه لأن الله نهى نبيه ﷺ عن القيام في هذا المسجد المبنى على الضرار والفساد وحرم على أهله قيام النبي ﷺ فيه إهانة لهم واستخفافا بهم على خلاف المسجد الذي أسس على التقوى وهذا يدل على أن بعض الأماكن قد يكون أولى بفعل الصلاة فيه من بعض وأن الصلاة قد تكون منهية عنها في بعضها ويدل على فضيلة الصلاة في المسجد بحسب مابنى عليه في الأصل ويدل على فضيلتها في المسجد السابق لغيره لقوله [أسس على التقوى من أول يوم] وهو معنى قوله تعالى [أحق أن تقوم فيه] لأن معناه أن القيام في هذا المسجد لو كان من الحق الذي يجوز لكان هذا المسجد الذي أسس على التقوى أحق بالقيام فيه من غيره وذلك

أن مسجد الضرار لم يكن مما يجوز القيام فيه لنهي الله تعالى نبيه عن ذلك فلو لم يكن المعنى ماذكرنا لكان تقديره لمسجد أسس على التقوى أحق أن تقوم فيه من مسجد لا يجوز القيام فيه ويكون بمنزلة قوله فعل الفرض أصلح من تركه وهذا قد يسوغ إلا أن المعنى الأول هو وجه الكلام وقد اختلف في المسجد الذى أسس على التقوى ماهو فروى عن ابن عمر وسعيد بن المسيب أنه مسجد المدينة وروى عن أبي بن كعب وأبي سعيد الخدرى عن النبي ﷺ أنه قال هو مسجدى هذا وروى عن ابن عباس والحسن وعطية أنه مسجد قباء قوله تعالى [فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين] فيه دلالة على أن فضيلة أهل المسجد فضيلة للمسجد وللصلاة فيه وقوله [يحبون أن يتطهروا] روى عن الحسن قال يتطهرون من الذنوب وقيل فيه التطهر بالماء حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا معاوية بن هشام عن يونس بن الحارث عن إبراهيم بن أبي ميمونة عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال نزلت هذه الآية في أهل قباء [فيه رجال يحبون أن يتطهروا] قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقد حوى هذا الخبر معنيين أحدهما أن المسجد الذى أسس على التقوى هو مسجد قباء والثانى أن الاستنجاء بالماء أفضل منه بالأحجار وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ بالاستنجاء بالأحجار قولا وفعلا وقد روى عن النبي ﷺ أنه استنجى بالماء.

قوله تعالى [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم] أطلق الشرى فيه على طريق المجاز لأن المشترى في الحقيقة هو الذى يشترى مالا يملك والله تعالى مالك أنفسنا وأموالنا ولكنه كقوله تعالى [من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً] فسماه شرى كما سمى الصدقة قرضاً لضمان الثواب فيهما به فأجرى لفظه مجرى مالا يملكه العامل فيه استدعاء إليه وترغيباً فيه قوله تعالى [السائحون] قيل إنهم الصائمون وروى عن النبي ﷺ أنه قال سياحة أمتى الصوم وروى عن عبد الله بن مسعود وابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد أنه الصوم وقوله تعالى [والحافظون لحدود الله] هو أتم ما يكون من المبالغة في الوصف بطاعة الله والقيام بأوامره والانتهاء عن زواجره وذلك لأن لله تعالى حدوداً في أوامره وزواجره وماندب إليه ورغب فيه أو أباحه وما خير فيه وما هو الأولى في تحرى موافقة أمر الله وكل هذه حدود الله فوصف تعالى هؤلاء القوم بهذا الوصف

ومن كان كذلك فقد أدى جميع فرائضه وقام بسائر ما أراده منه وقد بين في الآية التي قبلها المرادين بها وهم الصحابة الذين بايعوه تحت الشجرة وهي بيعة الرضوان بقوله تعالى [فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به] ثم عطف عليه التائبون فقد بينت هذه الآية منزلة هؤلاء رضي الله عنهم من الدين والإسلام ومحلهم عند الله تعالى ولا يجوز أن يكون في وصف العبد بالقيام بطاعة الله كلام أبلغ ولا أفخم من قوله تعالى [والحافظون لحدود الله] قوله تعالى [لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة] والعسرة هي شدة الأمر وضيقه وصعوبته وكان ذلك في غزوة تبوك لأن النبي ﷺ خرج في شدة الحر وقلة من الماء والزاد والظهر فخص الذين اتبعوه في ساعة العسرة بذكر التوبة لعظم منزلة الاتباع في مثلها وجزيل الثواب الذي يستحق بها لما لحقهم من المشقة مع الصبر عليها وحسن البصيرة واليقين منهم في تلك الحال إذ لم تغيرهم عنها صعوبة الأمر وشدة الزمان وأخبر تعالى عن فريق منهم بمقاربة ميل القلب عن الحق بقوله [من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم] والزيغ هو ميل القلب عن الحق فقارب ذلك فريق منهم ولما فعلوا ولم يؤاخذهم الله به وقبل توبتهم وبمثل الحال التي فضل بها متبعيه في حال العسرة على غيرهم فضل بها المهاجرين على الأنصار وبمثلها فضل السابقين على الناس لما لحقهم من المشقة ولما ظهر منهم من شدة البصيرة وصحة اليقين بالاتباع في حال قلة عدد من المؤمنين واستعلاء أمر الكفار وما كان يلحقهم من قبلهم من الأذى والتعذيب قوله تعالى [وعلى الثلاثة الذين خلفوا] قال ابن عباس وجابر ومجاهد وقتادة هم كعب بن مالك وهلال بن أمية ومرارة بن الربيع قال مجاهد خلفوا عن التوبة وقال قتادة خلفوا عن غزوة تبوك وقد كانوا هؤلاء الثلاثة تخلفوا عن غزوة تبوك فيمن تخلف وكانوا صحيحي الإسلام فلما رجع النبي ﷺ من تبوك جاء المنافقون فاعتذروا وحلفوا بالباطل وهم الذين أخبر الله عنهم [سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم] وقال [يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين] فأمر تعالى بالإعراض عنهم ونهى عن الرضا عنهم إذ كانوا كاذبين في اعتذارهم مظهرين لغير ما يبطنون وأما الثلاثة فإنهم كانوا مسلمين صدقوا عن أنفسهم وقالوا للنبي ﷺ إنا تخلفنا من غير عذر وأظهروا التوبة والندم فقال لهم رسول

الله ﷺ إنكم قد صدقتم عن أنفسكم فامضوا حتى أنظر ما ينزل الله تعالى فيكم فأنزل الله في أمرهم التشديد عليهم وأمر نبيه ﷺ أن لا يكلمهم وأن يأمر المسلمين أن لا يكلموهم فأقاموا على ذلك نحو خمسين ليلة ولم يكن ذلك على معنى رد توبتهم لأنهم قد كانوا مأمورين بالتوبة وغير جائز في الحكمة أن لا تقبل توبة من يتوب في وقت التوبة إذا فعلها على الوجه المأمور به ولكنه تعالى أراد تشديد المحنة عليهم في تأخير إنزال توبتهم ونهى الناس عن كلامهم وأراد به استصلاحهم واستصلاح غيرهم من المسلمين لئلا يعودوا ولا غيرهم من المسلمين إلى مثله لعلم الله فيهم بموضع الاستصلاح وأما المنافقون الذين اعتذروا فلم يكن فيهم موضع استصلاح بذلك فلذلك أمر بالإعراض عنهم فثبت بذلك أن أمر الناس بترك كلامهم وتأخير إنزال توبتهم لم يكن عقوبة وإنما كان محنة وتشديداً في أمر التكليف والتعبد وهو مثل ما نقوله في إيجاب الحد الواجب على التائب مما قارب أنه ليس بعقوبة وإنما هو محنة وتعبد وإن كان الحد الواجب بالفعل بدياً كان يكون عقوبة لو أقيم عليه قبل التوبة قوله تعالى [حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت] يعني مع سعتها [وضاقت عليهم أنفسهم] يعني ضاقت صدورهم بالهم الذي حصل فيها من تأخير نزول توبتهم ومن ترك النبي ﷺ والمسلمين كلامهم ومعاملتهم وأمر أزواجهم باعتزالهم قوله تعالى [وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه] يعني أنهم أيقنوا أن لا مخلص لهم ولا معتصم في طلب الفرج مما هم فيه إلا إلى الله وأنه لا يملك ذلك غيره ولا يجوز لهم أن يطلبوا ذلك إلا من قبله العبادة له والرغبة إليه فحينئذ أنزل الله تعالى على نبيه قبول توبتهم وكذلك عادة الله تعالى فيمن انقطع إليه وعلم أنه لا كاشف لهمه غيره أنه سينجيه ويكشف عنه غمه وكذلك حكى جل وعلا عن لوط عليه السلام في قوله [ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب - إلى أن قال - لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد] فتبرأ من الحول والقوة من قبل نفسه ومن قبل المخلوقين وعلم أنه لا يقدر على كشف ما هو فيه إلا الله تعالى حينئذ جاءه الفرج فقالوا [إنا رسل ربك لن يصلوا إليك] وقال تعالى [ومن يتق الله يجعل له مخرجا] ومن ينو الانقطاع إليه وقطع العلائق دونه فمتى صار العبد بهذه المنزلة فقد جعل الله له مخرجا لعلمه بأنه لا ينفك من إحدى منزلتين إما أن يخلصه مما هو فيه وينجيه كما حكى عن الأنبياء عند بلواهم مثل قول أيوب

[أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب] فالتجأ إلى الله فى الخلاص مما كان يوسوس إليه الشيطان بأنه لو كان له عند الله منزلة لما ابتلاه بما ابتلاه به ولم يكن صلوات الله عليه قابلا لوساوسه إلا أنه كان يشغل خاطره وفكره عن التفكر فيما هو أولى به فقال الله له عند ذلك [اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب] فكذلك كل من اتقى الله بأن التجأ إليه وعلم أنه القادر على كشف ضره دون المخلوقين كان على إحدى الحسنيين من فرج عاجل أو سكون قلب إلى وعد الله وثوابه الذى هو خير له من الدنيا وما فيها قوله تعالى [ثم تاب عليهم ليتوبوا] يعنى والله أعلم تاب على هؤلاء الثلاثة وأنزل توبتهم على نبيه ﷺ ليتوب المؤمنون من ذنوبهم لعلمهم بأن الله تعالى قابل توبتهم قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين] روى ابن مسعود قال يعنى لازم الصدق ولا تعدل عنه إذ ليس فى الكذب رخصة وقال نافع والضحاك مع النبيين والصديقين بالعمل الصالح فى الدنيا وقال تعالى فى سورة البقرة [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ـ إلى قوله ـ أولئك الذين صدقوا] وهذه صفة أصحاب النبى ﷺ المهاجرين والأنصار ثم قال فى هذه الآية [وكونوا مع الصادقين] فدل على لزوم اتباعهم والاقتداء بهم لإخباره بأن من فعل ما ذكر فى الآية فهم الذين صدقوا وقال فى هذه الآية [وكونوا مع الصادقين] فدل على قيام الحجة علينا بإجماعهم وأنه غير جائز لنا مخالفتهم لأمر الله إيانا باتباعهم وقوله تعالى [لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة] فيه مدح لأصحاب النبى ﷺ الذين غزوا معه من المهاجرين والأنصار وإخبار بصحة بواطن ضمائرهم وطهارتهم لأن الله تعالى لا يخبر بأنه قد تاب عليهم إلا وقد رضى عنهم ورضى أفعالهم وهذا نص فى رد قول الطاعنين عليهم والناسبين بهم إلى غير ما نسبهم الله إليه من الطهارة ووصفهم به من صحة الضمائر وصلاح السرائر رضى الله عنهم . قوله تعالى [ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله] قد بينت هذه الآية وجوب الخروج على أهل المدينة مع رسول الله فى غزواته إلا المعذورين ومن أذن له رسول الله ﷺ فى القعود ولذلك ذم المنافقين الذين كانوا يستأذنون رسول الله ﷺ فى القعود فى الآيات المتقدمة وقوله [ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه] أى يطلبون المنفعة بتوقية أنفسهم دون نفسه بل كان الفرض عليهم

أن يقوا رسول الله ﷺ بأنفسهم وقد كان من المهاجرين والأنصار من فعل ذلك وبذل نفسه للقتل ليبقى بها رسول الله ﷺ . قوله تعالى [ولا يطؤن موطأ يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا] فيه الدلالة على أن وطء ديارهم بمنزلة النيل منهم وهو قتلهم أو أخذ أموالهم أو إخراجهم عن ديارهم هذا كله نيل منهم وقد سوى بين وطء موضع يغيظ الكفار وبين النيل منهم فدل ذلك على أن وطء ديارهم وهو الذي يغيظهم ويدخل الذل عليهم هو بمنزلة نيل الغنيمة والقتل والأسر وفى ذلك دليل على أن الاعتبار فيما يستحقه الفارس والراجل من سهامهما بدخول أرض الحرب لا بحيازة الغنيمة والقتال إذ كان الدخول بمنزلة حيازة الغنائم وقتلهم وأسرهم ونظيره فى الدلالة على ما ذكرنا قوله تعالى [وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب] فاقتضى ذلك اعتبار إيجاف الخيل والركاب فى دار الحرب ولذلك قال على رضى الله عنه ما وطىء قوم فى عقر دارهم إلا ذلوا قوله تعالى [وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين] روى عن ابن عباس أنه نسخ قوله [انفروا ثبات أو انفروا جميعاً] وقوله [انفروا خفافاً وثقالا] فقال تعالى ما كان لهم أن ينفروا فى السرايا ويتركوا النبي ﷺ بالمدينة وحده ولكن تبقى بقية لتتفقه ثم تنذر النافرة إذا رجعوا إليهم وقال الحسن لتتفقه الطائفة النافرة ثم تنذر إذا رجعت إلى قومها المتخلفة وهذا التأويل أشبه بظاهر الآية لأنه قال تعالى [فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين] فظاهر الكلام يقتضى أن تكون الطائفة النافرة هى التى تتفقه وتنذر قومها إذا رجعت إليهم وعلى التأويل الأول الفرقة التى نفرت منها الطائفة هى التى تتفقه وتنذر الطائفة إذا رجعت إليها وهو بعيد من وجهين أحدهما أن حكم العطف أن يتعلق بما يليه دون ما يتقدمه فوجب على هذا أن يكون قوله [منهم طائفة ليتفقهوا] أن تكون الطائفة هى التى تتفقه وتنذر ولا يكون معناه من كل فرقة تتفقه فى الدين تنفر منهم طائفة لأنه يقتضى إزالة ترتيب الكلام عن ظاهره وإثبات التقديم والتأخير فيه والوجه الثانى أن قوله [ليتفقهوا فى الدين] الطائفة أولى منه بالفرقة النافرة منها الطائفة وذلك لأن نفر الطائفة للتفقه معنى مفهوم يقع النفر من أجله والفرقة التى منها الطائفة ليس تفقهها لأجل خروج الطائفة منها لأنها إنما تتفقه بمشاهدة النبي ﷺ ولزوم حضرته لا لأن الطائفة نفرت

منها لحمل الكلام على ذلك يبطل فائدة قوله تعالى [ليتفقهوا فى الدين] فثبت أن التى تتفقه هى الطائفة النافرة من الفرقة المقيمة فى بلدها وتنذر قومها إذا رجعت إليها وفى هذه الآية دلالة على وجوب طلب العلم وأنه مع ذلك فرض على الكفاية لما تضمنت من الأمر بنفر الطائفة من الفرقة للتفقه وأمر الباقين بالقعود لقوله [وما كان المؤمنون لينفروا كافة] وقد روى زياد بن ميمون عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ طلب العلم فريضة على كل مسلم وهذا عندنا ينصرف على معنيين أحدهما طلب العلم فيما يبتلى به الإنسان من أمور دينه فعليه أن يتعلمه مثل من لا يعرف حدود الصلاة وفروضها وحضور وقتها فعليه أن يتعلمها ومثل من ملك مائتى درهم فعليه أن يتعلم ما يجب عليه فيها وكذلك الصوم والحج وسائر الفروض والمعنى الآخر أنه فرض على كل مسلم إلا أنه على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وفيه دلالة على لزوم خبر الواحد فى أمور الديانات التى لا تلزم الكافة ولا تعم الحاجة إليها وذلك لأن الطائفة لما كانت مأمورة بالإنذار انتظم فحواه الدلالة عليه من وجهين أحدهما أن الإنذار يقتضى فعل المأمور به وإلا لم يكن إنذاراً والثانى أمره إيانا بالحذر عند إنذار الطائفة لأن قوله تعالى [لعلهم يحذرون] معناه ليحذروا وذلك يتضمن لزوم العمل بخبر الواحد لأن الطائفة اسم يقع على الواحد وقد روى فى تأويل قوله تعالى [وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين] أنه أراد واحداً وقال تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا] ولا خلاف أن الإثنين إذا اقتتلا كانا مرادين بحكم الآية ولأن الطائفة فى اللغة كقولك البعض والقطعة من الشىء وذلك موجود فى الواحد فكان قوله [من كل فرقة منهم طائفة] بمنزلته لو قال بعضها أو شىء منها فدلالة الآية ظاهرة فى وجوب قبول الخبر المقصر عن إيجاب العلم وإن كان التأويل ما روى عن ابن عباس أن الطائفة النافرة إنما تنفر من المدينة والتى تتفقه إنما هى القاعدة بحضرة النبى ﷺ فدلالتها أيضاً قائمة فى لزوم قبول خبر الواحد لأن النافرة إذا رجعت أنذرتها التى لم تنفر وأخبرتها بما نزل من الأحكام وهى تدل أيضاً على لزوم قبول خبر الواحد بالمدينة مع كون النبى ﷺ بها لإيجابها الحذر على السامعين بنذارة القاعدين قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة] خص الأمر بالقتال للذين يلونهم من الكفار وقال فى أول السورة [فاقتلوا

المشركين حيث وجدتموهم] وقال فى موضع آخر [وقاتلوا المشركين كافة] فأوجب قتال جميع الكفار ولكنه خص بالذكر الذين يلوننا من الكفار إذ كان معلوما أنه لا يمكننا قتال جميع الكفار فى وقت واحد وإن الممكن منه هو قتال طائفة فكان من قرب منهم أولى بالقتال ممن بعد لأن الاشتغال بقتال من بعد منهم مع ترك قتال من قرب لا يؤمن معه هجوم من قرب على ذرارى المسلمين ونسائهم وبلادهم إذا خلت من المجاهدين فلذلك أمر بقتال من قرب قبل قتال من بعد وأيضا لا يصح تكليف قتال الأبعد إذ لا حد للأبعد يبتدأ منه القتال كما للأقرب وأيضا فغير ممكن الوصول إلى قتال الأبعد إلا بعد قتال من قرب وقهرهم وإذلالهم فهذه الوجوه كلها تقتضى تخصيص الأمر بقتال الأقرب وقوله تعالى [وليجدوا فيكم غلظة] فيه أمر بالغلظة على الكفار الذين أمرنا بقتالهم فى القول والمناظرة والرسالة إذ كان ذلك يوقع المهابة لنا فى صدورهم والرعب فى قلوبهم ويستشعرون منا به شدة الاستبصار فى الدين والجد فى قتال المشركين ومتى أظهروا لهم اللين فى القول والمحاورة استجرءوا عليهم وطمعوا فيهم فهذا حد ما أمر الله به المؤمنين من السيرة فى عدوهم آخر سورة التوبة .

سورة يونس

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى] قيل فى قوله تعالى [لا يرجون لقاءنا] وجهان أحدهما لا يخافون عقابنا لأن الرجاء يقام مقام الخوف ومثله قوله [ما لكم لا ترجون لله وقارا] قيل معناه لا تخافون لله عظمة والوجه الآخر لا تطمعون فى ثوابنا كقولهم تاب رجاء لثواب الله وخوفا من عقابه والفرق بين الإتيان بغيره وبين تبديله أن الإتيان بغيره لا يقتضى رفعه بل يجوز بقاؤه معه وتبديله لا يكون إلا برفعه ووضع آخر مكانه أو شيء منه وكان سؤالهم لذلك على وجه التعنت والتحكم إذ لم يجدوا سببا آخر يتعلقون به ولم يجز أن يكون الأمر موقوفا على اختيارهم وتحكمهم لأنهم غير عالمين بالمصالح ولو جاز أن يأتى بغيره أو يبدله بقولهم لقالوا فى الثانى مثله فى الأول وفى الثالث مثله فى الثانى فكان يصير دلائل الله تعالى تابعة لمقاصد السفهاء وقد قامت الحجة عليهم

بهذا القرآن فإن لم يكن يقنعهم ذلك مع عجزهم فالثانى والثالث مثله وربما احتج بهذه الآية بعض من يأبى جواز نسخ القرآن بالسنة لأنه قال [قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسي] ويجيز نسخ القرآن بالسنة يجيز تبديله من تلقاء نفسه وليس هذا كما ظنوا وذلك لأنه ليس فى وسع النبى ﷺ تبديل القرآن بقرآن مثله ولا الإتيان بقرآن غيره وهذا الذى سأله المشركون ولم يسئلوه تبديل الحكم دون اللفظ والمستدل بمثله فى هذا الباب مغفل وأيضاً فإن نسخ القرآن لا يجوز عندنا إلا بسنة هى وحى من قبل الله تعالى قال الله عز وجل [وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى] فنسخ حكم القرآن بالسنة إنما هو نسخ بوحى الله لا من قبل النبى ﷺ قوله تعالى [قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا قل آلله أذن لكم] الآية ربما احتج بعض الأغبياء من نفاة القياس بهذه الآية فى إبطاله لأنه زعم أن القائس يحرم بقياسه ويحل وهذا جهل من قائله لأن القياس دليل الله تعالى كما أن حجة العقل دليل الله تعالى وكالنصوص والسنن كل هذه دلائل فالقائس إنما يتبع موضع الدلالة على الحكم فيكون الله هو المحلل والمحرم بنصبه الدليل عليه فإن خالف فى أن القياس دليل الله عز وجل فليكن كلامه معنا فى إثباته فإذا ثبت ذلك سقط سؤاله وإن لم يقم الدليل على إثباته فقد اكتفى فى إيجاب بطلانه بعدم دلالة صحته فلا يعتقد أحد صحة القياس إلا وهو يرى أنه دليل الله تعالى وقد قامت بصحته ضروب من الشواهد ولا تعلق للآية فى نفى القياس ولا إثباته وربما احتجوا أيضاً فى نفيه بقوله تعالى [وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا] وهذا شبيه بما قبله لأن القائسين يقولون القول بالقياس مما أتانا الرسول به وأقام الله الحجة عليه من دلائل الكتاب والسنة وإجماع الأمة فليس لهذه الآية تعلق بنفى القياس قوله تعالى [ربنا ليضلوا عن سبيلك] قيل فيه وجهان أحدهما أنها لام العاقبة كقوله تعالى [فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً] والآخر لئلا يضلوا عن سبيلك فحذفت لا كقوله تعالى [ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما] أى لئلا تضل وقوله [أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين] أى لئلا تقولوا وقوله [يبين الله لكم أن تضلوا] معناه أن لا تضلوا قوله تعالى [قد أجيبت دعوتكما] أضاف الدعاء إليهما وقال أبو العالية وعكرمة ومحمد بن كعب والربيع بن موسى كان موسى يدعو وهرون يؤمن فسماهما الله داعيين وهذا يدل

على أن آمين دعاء وإذا ثبت أنه دعاء فإخفاؤه أفضل من الجهر به لقوله تعالى [ادعوا ربكم تضرعا وخفية] آخر سورة يونس عليه السلام .

ومن سورة هود

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار] فيه إخبار أن من عمل عملا للدنيا لم يكن له به في الآخرة نصيب وهو مثل قوله [من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب] ومثله ماروى عن النبي ﷺ أنه قال بشر أمتي بالسناء والتمكين في الأرض فمن عمل منهم عملا للدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب وهذا يدل على أن ما سبيله أن لا يفعل إلا على وجه القربة لا يجوز أخذ الأجرة عليه لأن الأجرة من حظوظ الدنيا فمتى أخذ عليه الأجرة فقد خرج من أن يكون قربة بمقتضى الكتاب والسنة وقيل في قوله [نوف إليهم أعمالهم] فيها وجهان أحدهما أن يصل الكافر رحماً أو يعطي سائلا أو يرحم مضطراً أو نحو ذلك من أعمال البر فيجعل الله له جزاء عمله في الدنيا بتوسعة الرزق وقرة العين فيما خول ودفع مكاره الدنيا روى عن مجاهد والضحاك والوجه الثاني من كان يريد الحياة الدنيا بالغزو مع النبي ﷺ للغنيمة دون ثواب الآخرة فإنه يستحق نصيبه وسهمه من المغنم وهذا من صفة المنافقين فإن كان التأويل هو الثاني فإنه يدل على أن الكافر إذا شهد القتال مع المسلمين استحق من الغنيمة نصيباً وهذا يدل أيضاً على أنه جائز الاستعانة بالكفار في قتال غيرهم من الكفار وكذلك قال أصحابنا إذا كانوا متى غلبوا كان حكم الإسلام هو الجاري عليهم دون حكم الكفر ومتى حضروا رضخ لهم وليس في الآية دلالة على أن الذي يستحقه الكافر بحضور القتال هو السهم أو الرضخ قوله تعالى [ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم] يحتج به في أن الشرط المعترض حكمه أن يكون مقدما على ماقبله في المعنى وهو قول القائل إن دخلت الدار إن كلمت زيداً فعبدي حر أنه لا يحنث حتى يكلم ثم يدخل لأن قوله إن كلمت شرط معترض على الشرط الأول قبل استتمام جوابه كقوله [إن كان الله يريد أن يغويكم] شرط اعترض على قوله

[إن أردت أن أنصح لكم] قبل استتمام الجواب فصار تقديره ولا ينفعكم نصحي إن كان الله يريد أن يغويكم إن أردت أن أنصح لكم وهذا المعنى فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد والفراء في مسائل قد ذكرناها في شرح الجامع الكبير وقوله [يريد أن يغويكم] أي يخيبكم من رحمته يقال غوى يغوى غياً ومنه [فسوف يلقون غيا] وقال الشاعر :

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ... ومن يغو لا يعدم من الغي لائما

وحدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال يقال غوى الرجل يغوى غياً إذا فسد عليه أمره أو فسد هو في نفسه قال ومنه قوله تعالى في قصة آدم [وعصى آدم ربه فغوى] أي فسد عليه عيشه في الجنة قال أبو بكر وهذا يؤول إلى المعنى الأول وذلك أن الخيبة فيها فساد العيش فقوله [يغويكم] يفسد عليكم عيشكم وأمركم بأن يخيبكم من رحمته قوله تعالى [واصنع الفلك بأعيننا ووحينا] يعني بحيث نراها فكأنها ترى بأعين على طريق البلاغة والمعنى بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك وقيل بأعين أوليائنا من الملائكة الموكلين بك وقوله [ووحينا] يعني على ما أوحينا إليك من صفتها وحالها ويجوز بوحينا إليك أن اصنعها وقوله تعالى [فإنا نسخر منكم كما تسخرون] مجاز وإنما أطلق ذلك لأن جزاء الذم على السخرية بالمقدار المستحق كقوله تعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] وقوله تعالى [قالوا إنما نحن مستهزءون الله يستهزىء بهم] وقال بعضهم معناه فإنا نستجهلكم كما تستجهلون قوله تعالى [ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي] سمى ابنه من أهله وهذا يدل على أن من أوصى لأهله بثلث ماله أنه على من هو في عياله ابناً كان أو زوجة أو أخاً أو أجنبياً وكذلك قال أصحابنا والقياس أن يكون للزوجة خاصة ولكن استحسن فجعله لجميع من تضمنه منزله وهو في عياله وقول نوح عليه السلام يدل على ذلك وقال الله تعالى في آية أخرى [ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون ونجيناه وأهله من الكرب العظيم] فسمى جميع من ضمه منزله وسفينته من أهله وقول نوح عليه السلام إن ابني من أهلي يعني من أهلي الذي وعدتني أن تنجيهم فأخبر الله تعالى أنه ليس من أهلك الذين وعدتك أن أنجيهم قوله تعالى [إنه عمل غير صالح] قيل فيه معناه ذو عمل غير صالح فجاء على المبالغة في الصفة كما قالت الخنساء :

ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت ... فإنما هي إقبال وإدبار

تعنى ذات إقبال وإدبار أو مقبلة ومدبرة وروى عن ابن عباس ومجاهد وإبراهيم قال سؤالك هذا عمل غير صالح وقرأ الكسائي [إنه عمل غير صالح] على الفعل ونصب غير وروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك إنه كان ابنه لصلبه لأنه قال تعالى [ونادى نوح ابنه] وقال [إنه ليس من أهلك] يعنى ليس من أهل دينك وروى عن الحسن ومجاهد أنه لم يكن ابنه لصلبه وكان لغير رشدة وقال الحسن وكان منافقاً يظهر الإيمان ويسر الكفر وقيل إنه كان ابن امرأته وإنما كان نوح يدعوه إلى الركوب مع نهى الله عز وجل إياه أن يركب فيها كافر لأنه كان ينافق بإظهار الإيمان وقيل إنه دعاه على شريطة الإيمان كأنه قال آمن واركب معنا قوله تعالى [هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها] نسبهم إلى الأرض لأن أصلهم وهو آدم خلق من تراب الأرض والناس كلهم من آدم عليه السلام وقيل إن معناه إنه خلقكم في الأرض وقوله [واستعمركم فيها] يعنى أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية وروى عن مجاهد معناه أعمركم بأن جعلها لكم طول أعماركم وهذا كقول القائل أعمرتك داري هذه يعنى ملكتك طول عمرك وقال النبي ﷺ من أعمر عمرى فهي له ولورثته من بعده والعمرى هي العطية إلا أن معناها راجع إلى تمليكه طول عمره فأجاز النبي ﷺ العمرى والهبة وأبطل الشرط في تمليكه عمره لأنهم كانوا يعتقدون ذلك على أنه بعد موته يرجع إلى الواهب قوله تعالى [قالوا سلاما قال سلام] معنى الأول سلمت سلاما ولذلك نصبه والثاني جوابه عليكم سلام وكذلك رفعه ومعناهما واحد إلا أنه خولف بينهما لئلا يتوهم متوهم الحكاية وفيه الدلالة على أن السلام قد كان تحية أهل الإسلام وإنه تحية الملائكة وقوله تعالى [قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب] فإنها مع علمها بأن ذلك في مقدور الله تعجبت بطبع البشرية قبل الفكر والروية كما ولى موسى عليه السلام مدبراً حين صارت العصا حية حتى قيل له [أقبل ولا تخف إنك من الآمنين] وإنما تعجبت لأن إبراهيم عليه السلام يقال إنه كان له في ذلك الوقت مائة وعشرون سنة ولسارة تسعون سنة قوله تعالى [أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت] يدل على أن أزواج النبي ﷺ من أهل بيته لأن الملائكة قد سمت امرأة إبراهيم من أهل بيته وكذلك قال الله تعالى في مخاطبة أزواج النبي ﷺ في قوله

[ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً ـ إلى قوله ـ وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت] قد دخل فيه أزواج النبي ﷺ لأن ابتداء الخطاب لهن ه قوله تعالى [فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا فى قوم لوط] يعني لما ذهب عنه الفزع جادل الملائكة حتى قالوا إنا أرسلنا إلى قوم لوط لنهلكهم فقال إن فيها لوطا قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله يروى ذلك عن الحسن وقيل إنه سألهم فقال أتهلكونهم إن كان فيها خمسون من المؤمنين قالوا لا ثم نزلهم إلى عشرة فقالوا لا يروى ذلك عن قتادة ويقال جادلهم ليعلم بأى شيء استحقوا عذاب الإستئصال وهل ذلك واقع بهم لا محالة أم على سبيل الإخافة ليقبلوا إلى الطاعة ه ومن الناس من يحتج بذلك فى جواز تأخير البيان لأن الملائكة أخبرت أنها تهلك قوم لوط ولم تبين المنجين منهم ومع ذلك فإن إبراهيم عليه السلام جادلهم وقال لهم أتهلكونهم وفيهم كذا رجلا فيستدلون بذلك على جواز تأخير البيان وهذا ليس بشيء لأن إبراهيم سألهم عن الوجه الذى به استحقوا عذاب الإستئصال وهل ذلك واقع بهم لا محالة أو على سبيل التخويف ليرجعوا إلى الطاعة قوله تعالى [أصلوتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء] وإنما قيل أصلوتك تأمرك لأنها بمنزلة الآمر بالخير والناهى عن الشر كما قال تعالى [إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر] وجائز أن يكون أخبرهم بذلك فى حال الصلاة فقال أصلوتك تأمرك بما ذكرت وعن الحسن أدينك يأمرك أى فيه الأمر بهذا قوله تعالى [ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار] والركون إلى الشيء هو السكون إليه بالأنس والمحبة فاقتضى ذلك النهى عن مجانسة الظالمين ومؤانستهم والإنصات إليهم وهو مثل قوله تعالى [فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين] وقوله تعالى [وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون] قيل فيه لا يهلكهم بظلم صغير يكون منهم وقيل بظلم كبير يكون من قليل منهم كما قال النبي ﷺ إن الله لا يهلك العامة بذنوب الخاصة وقيل لا يهلكهم وهو ظالم لهم كقوله [إن الله لا يظلم الناس شيئاً] وفيه إخبار بأنه لا يهلك القرى وأهلها مصلحون وقال تعالى فى آية أخرى [وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة] فدل ذلك على أن الناس يصيرون إلى غاية الفساد عند اقتراب الساعة ولذلك يهلكهم الله وهو مصداق قول النبي ﷺ لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق قوله تعالى

[ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة] قال قتادة يجعلهم مسلمين وذلك بالإلجاء إلى الإيمان وإنما يكون الإلجاء بالمنع لأنهم لو راموا خلافه منعوا منه مع الاضطرار إلى حسنه وعظم المنفعة به قوله تعالى [ولا يزالون مختلفين] قال مجاهد وعطاء وقتادة والأعمش أي مختلفين في الأديان يهودي ونصراني ومجوسي ونحو ذلك من اختلاف المذاهب الفاسدة وروى عن الحسن في الأرزاق والأحوال من تسخير بعضهم لبعض قوله تعالى [إلا من رحم ربك] إنما هو استثناء من المختلفين بالباطل بالإطلاق في الإيمان المؤدي إلى الثواب فإنه ناج من الاختلاف بالباطل قوله تعالى [ولذلك خلقهم] روى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك خلقهم للرحمة وروى عن ابن عباس أيضاً والحسن وعطاء خلقهم على علم منه باختلافهم وهي لام العاقبة قالوا وقد تكون اللام بمعنى على كقولك أكرمتك على برك ولبرك بي آخر سورة هود عليه السلام .

ومن سورة يوسف

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين] فيه بيان صحة الرؤيا من غير الأنبياء لأن يوسف عليه السلام لم يكن نبياً في ذلك الوقت بل كان صغيراً وكان تأويل الكواكب إخوته والشمس والقمر أبويه وروى ذلك عن الحسن قوله تعالى [لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً] علم إنه إن قصها عليهم حسدوه وطلبوا كيده وهو أصل في جواز ترك إظهار النعمة وكتمانه عند من يخشى حسده وكيده وإن كان الله قد أمر بإظهاره بقوله تعالى [وأما بنعمة ربك فحدث] قوله تعالى [ويعلمك من تأويل الأحاديث] فإن التأويل ما يؤول إليه بمعنى ويرجع إليه وتأويل الشيء هو مرجعه وقال مجاهد وقتادة تأويل الأحاديث عبارة الرؤيا وقيل تأويل الأحاديث في آيات الله ودلائله على توحيده وغير ذلك من أمور دينه قوله تعالى [إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا] الآية تفاوضوا فيما بينهم وأظهروا الحسد الذي كانوا يضمرونه لقرب منزلته عند أبيهم دونهم وقالوا [إن أبانا لفي ضلال مبين] يعنون عن صواب الرأي لأنه كان أصغر منهم وكان عندهم أن الأكبر أولى بتقديم المنزلة من الأصغر ومع ذلك فإن الجماعة من البنين أولى بالمحبة

من الواحد وهو معنى قوله [ونحن عصبة] ومع إنهم كانوا أنفع له بتدبير أمر الدنيا لأنهم كانوا يقومون بأمواله ومواشيه فذهبوا إلى أن اصطفاءه إياه بالمحبة دونهم وتقديمه عليهم ذهاب عن الطريق الصواب قوله تعالى [اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم] الآية فإنهم تآمروا فيما بينهم على أحد هذين من قتل أو تبعيد له عن أبيه وكان الذى استجازوا ذلك واستجروا من أجله عليه قولهم [وتكونوا من بعده قوماً صالحين] فرجوا التوبة بعد هذا الفعل وهو نحو قوله تعالى [بل يريد الإنسان ليفجر أمامه] قيل فى التفسير أنه يعزم على المعصية رجاء التوبة بعدها فيقول أفعل ثم أتوب وفى ذلك دليل على أن توبة القاتل مقبولة لأنهم قالوا وتكونوا من بعده قوماً صالحين وحكاه الله عنهم ولم ينكره عليهم قوله تعالى [قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه فى غيابة الجب] لما تآمروا على أحد شيئين من قتل أو إبعاد عن أبيه أشار عليهم هذا القائل حين قالوا لابد من أحد هذين بأنقص الشرين وهو الطرح فى جب قليل الماء ليأخذه بعض السيارة وهم المسافرون فلما أبرموا التدبير وعزموا عليه نابوا للتلطف فى الوصول إلى ما أرادوا فقالوا [يا أبانا مالك لا تأمنا على يوسف] إلى آخر الآيتين وقوله تعالى [أرسله معنا غداً يرتع ويلعب] قيل فى يرتع يرعى وقيل إن الرتع الإتساع فى البلاد ويقال يرتع فى المال أى هو يتسع به فى البلاد واللعب هو الفعل المقصود به التفرج والراحة من غير عاقبة له محمودة ولا قصد فيه لفاعله إلا حصول اللهو والفرح فمنه ما يكون مباحاً وهو ما لا إثم فيه كنحو ملاعبة الرجل أهله وركوبه فرسه للتطرب والتفرج ونحو ذلك ومنه ما يكون محظوراً وفى الآية دلالة على أن اللعب الذى ذكروه كان مباحاً لولا ذلك لأنكره يعقوب عليه السلام عليهم فلما سألوه إرساله معهم قال [إنى ليحزننى أن تذهبوا به وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون] فذكر لهم حزنه لذهابهم به لبعده عن مشاهدته وإنه خائف مع ذلك أن يأكله الذئب فاجتمع عليه فى هذه الحال شيآن الحزن والخوف فأجابوه بأنه يمتنع أن يأكله الذئب وهم جماعة وإن ذلك لو وقع لكانوا خاسرين قوله تعالى [وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون] قال ابن عباس لا يشعرون بأنه يوسف فى وقت ينبئهم وكذلك قال الحسن أوحى الله إليه وهو فى الجب فأعطاه النبوة وأخبره أنه ينبئهم بأمرهم هذا قوله تعالى [وجاؤا أباهم عشاء يبكون] روى أن الشعبى كان جالساً

للقضاء فجاءه رجل يبكي ويدعي أن رجلا ظلمه فقال رجل بحضرته يوشك أن يكون هذا مظلوماً فقال الشعبي إخوة يوسف خانوا وظلموا وكذبوا وجاءوا أباهم عشاء يبكون فأظهروا البكاء لفقد يوسف ليبرئوا أنفسهم من الخيانة وأوهموه أنهم مشاركون له في المصيبة ويلقنوا ما كان أظهره يعقوب عليه السلام لهم من خوفه على يوسف أن يأكله الذئب فقالوا [إنا ذهبنا نستبق] يقال ننتضل من السباق في الرمي وقيل نستبق بالعدو على الرجل [وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب وما أنت بمؤمن لنا] يعني بمصدق وجاءوا بقميص عليه دم فزعموا أنه دم يوسف قوله تعالى [بدم كذب] يعني مكذوب فيه قال ابن عباس ومجاهد قال لو كان أكله الذئب لخرقه فكانت علامة الكذب ظاهرة فيه وهو صحة القميص من غير تخريق وقال الشعبي كان في قميص يوسف ثلاث آيات الدم والشق وإلقاؤه على وجه أبيه فارتد بصيراً وقال الحسن لما رأى القميص صحيحاً قال يا بني والله ماعهدت الذئب حليما قوله تعالى [قال بل سولت لكم أنفسكم أمراً] يدل على أن يعقوب عليه السلام قطع بخيانتهم وظلمهم وأن يوسف لم يأكله الذئب لما استدل عليه من صحة القميص من غير تخريق وهذا يدل على أن الحكم بما يظهر من العلامة في مثله في التكذيب أو التصديق جائز لأنه عليه السلام قطع بأن الذئب لم يأكله بظهور علامة كذبهم قوله تعالى [فصبر جميل] يقال إنه صبر لاشكوى فيه وفيه البيان عما تقتضيه المصيبة من الصبر الجميل والإستعانة بالله عند ما يعرض من الأمور القطعية المجزية فحكى لنا حال نبيه يعقوب عليه السلام عند ما ابتلي بفقد ولده العزيز عنده وحسن عزائه ورجوعه إلى الله تعالى والإستعانة به وهو مثل قوله تعالى [الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة] الآية ليقتدى به عند نزول المصائب قوله تعالى [قال يابشرى هذا غلام وأسروه بضاعة] قال قتادة والسدي لما أرسل دلوه تعلق بها يوسف فقال المدلي يابشراى هذا غلام قال قتادة بشر أصحابه بأنه وجد عبداً وقال السدي كان اسم الرجل الذي ناداه بشرى وقوله [وأسروه بضاعة] قال مجاهد والسدي أسره المدلي ومن معه في باقي التجار لئلا يسئلوهم الشركة فيه برخص ثمنه وقال ابن عباس أسره أخوته وكتموا أنه أخوهم وتابعهم على ذلك لئلا يقتلوه والبضاعة القطعة من المال تجعل للتجارة وقيل في معنى أسروه بضاعة أنهم اعتقدوا فيه التجارة

وروى شعبة عن يونس عن عبيد عن الحسن عن علي أنه قضى باللقيط أنه حر وقرأ وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين وروى الزهري عن سنين أبي جميلة قال وجدت منبوذاً على عهد عمر فقال عمر عسى الغوير أبؤساً فقيل إنه لا يتهم فقال هو حر وولاؤه لك وعلينا رضاعه فعنى قوله عسى الغوير أبؤساً الغوير تصغير غار وهو مثل معناه عسى أن يكون جاء البأس من قبل الغار فاتهم عمر الرجل وقال عسى أن يكون الأمر جاء من قبلك في هذا الصبي اللقيط بأن يكون من مائلك فلما شهدوا له بالستر أمره بإمساكه وقال ولاؤه لك وجاز أن يريد بالولاء ههنا إمساكه والولاية عليه وإثبات هذا الحق له كما لو كان عبداً له فأعتقه لأنه تبرع بأخذه وإحيائه والإحسان إليه وقد أخبر عمر أنه حر فلا يخلو من أن يكون ذلك على وجه الإخبار بأنه حر الأصل ولا رق عليه أو إيقاع حرية عليه من قبله ومعلوم أن عمر لم يملكه ولم يكن عبداً له فيعتقه فعلمنا أنه أراد الإخبار بأنه حر لا يجري عليه رق وإذا كان حر الأصل لم يجز أن يثبت ولاؤه لإنسان فعلمنا أنه أراد بقوله لك ولاؤه أي لك ولايته في الإمساك والحفظ وما روي عن عمر وعائشة أنهما قالا في أولاد الزنا أعتقوهم وأحسنوا إليهم فإنما معناه احكموا بأنهم أحرار وقال النبي ﷺ لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وذلك إخبار منه بوقوع العتاق بالملك لا يحتاج إلى استئنافه وقد روى المغيرة عن إبراهيم في اللقيط يجده الرجل قال إن نوى أن يسترقه كان رقيقاً وإن نوى الحسبة عليه كان عتيقاً وهذا لا معنى له لأنه إن كان حراً لم يصر رقيقاً بنية الملتقط وإن كان عبداً لم يصر عتيقاً بنيته أيضاً وأيضاً إن الأصل في الناس الحرية وهو الظاهر ألا ترى أن من وجدناه يتصرف في دار الإسلام أنا نحكم بحريته ولا نجعله عبداً إلا ببينة تشهد بذلك أو بإقراره وأيضاً فإن اللقيط لا يخلو من أن يكون ولد حرة أو أمة فإن كان ولد حرة فهو حر وغير جائز استرقاقه وإن كان ولد أمة فهو عبد لغير الملتقط فلا يجوز لنا أن نتملكه ففي الوجوه كلها لا يجوز أن يكون اللقيط عبداً للملتقط وأيضاً فإن الرق طارىء والأصل الحرية كشيء علمناه ملكا لإنسان وادعى غيره زواله إليه فلا تصدقه لأنه يدعي معنى طارئاً كذلك حكم الملتقط فيما يثبت له من رق اللقيط وأيضاً لما كان لقطة المال لا توجب للملتقط ملكا فيها مع العلم بأنه ملك في الأصل كان التقاط اللقيط الذي لا يعلم رقه أحرى أن

لا يوجب الملتقط ملكا وقد روى حماد بن سلمة عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب أن رجلا تزوج امرأة فولدت لأربعة أشهر فقال رسول الله ﷺ لها الصداق بما استحل من فرجها وولدها مملوك له وهو حديث شاذ غير معمول عليه لأن أكثر ما فيه أنه ولد زنا إذا كان من حرة فهو حر ولا خلاف بين الفقهاء في أن ولد الزنا واللقيط حران قوله تعالى [وشروه بثمن بخس دراهم معدودة] قال الفراء الثمن ما يثبت في الذمة بدلا من البياعات من الدراهم والدنانير قال أبو بكر ظاهر الكلام يدل عليه لأنه سمى الدراهم ثمنا بقوله [وشروه بثمن] وقول الفراء مقبول من طريق اللغة فإذا أخبر أن الثمن اسم لما يثبت في الذمة من الوجه الذي ذكرنا ثم سمى الله تعالى الدراهم ثمنا اقتضى ذلك ثبوتها في الذمة متى جعلت بدلا في عقود البياعات سواء عينها أو أطلقها ولم يعينها لأنها لو تعينت بالتعيين لخرجت من أن تكون ثمنا إذ كانت الأعيان لا تكون أثمانا في الحقيقة إلا أن يجريها الإنسان مجرى الإبدال فيسميها ثمنا على معنى البدل تشبيها بالثمن وإذا ثبت ذلك وجب أن لا تتعين الدراهم والدنانير لأن في تعيينها سلب الصفة التي وصفها الله بها من كونها ثمنا إذ الأعيان لا تكون أثمانا والبخس النقص يقال بخسه حقه إذا نقصه وقوله [دراهم معدودة] روى عن ابن مسعود وابن عباس وقتادة قالوا كانت عشرين درهما وعن مجاهد اثنان وعشرون درهما وقيل إنما سماها معدودة لقلتها وقيل عدوها ولم يزنوها وقيل كانوا لا يزنون الدراهم حتى تبلغ أوقية وأوقيتهم أربعون درهما وقال ابن عباس ومجاهد إخوته كانوا حضورا فقالوا هذا عبدنا أبق فاشتروه منهم وقال قتادة باعه السيارة قوله تعالى [وكانوا فيه من الزاهدين] قيل إن إخوته كانوا في الثمن من الزاهدين وإنما كان غرضهم أن يغيبوه عن وجه أبيهم وقوله تعالى [وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا] روى عن عبد الله قال أحسن الناس فراسة ثلاثة العزيز حين قال لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا وابنة شعيب حين قالت في موسى يا أبت استأجره وأبو بكر الصديق حين ولى عمر قوله تعالى [ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما] قيل في معنى الأشد أنها القوة من ثماني عشرة إلى ستين سنة وقال ابن عباس الأشد ابن عشرين سنة وقال مجاهد ابن ثلاث وثلاثين سنة ٭ قوله تعالى [ولقد همت به وهم بها] روى عن الحسن به بالعزيمة وهم بها من جهة الشهوة ولم يعزم وقيل هما جميعا بالشهوة

لأن الهم بالشيء مقاربته من غير مواقعة والدليل على أن هم يوسف بها لم يكن من جهة العزيمة وإنما كان من جهة دواعي الشهوة قوله [معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي] وقوله [كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين] فكان ذلك إخباراً ببراءة ساحته من العزيمة على المعصية وقيل أن ذلك على التقديم والتأخير ومعناه لولا أن رأى برهان ربه هم بها وذلك لأن جواب لولا لا يجوز أن يتقدمه لأنهم لا يجيزون أن تقول قد أتيتك لولا زيد وجائز أن يكون على تقديره تقديم لولا قوله تعالى [لولا أن رأى برهان ربه] قال ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير ومجاهد رأى صورة يعقوب عاضاً على أنامله وقال قتادة نودي يا يوسف أنت مكتوب في الأنبياء وتعمل عمل السفهاء وروى عن ابن عباس أنه رأى الملك وقال محمد بن كعب هو ما علمه من الدلالة على عقاب الزنا قوله تعالى [وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل] الآية روى عن ابن عباس وأبي هريرة وسعيد بن جبير وهلال بن يساف أنه صبي في المهد وروى عن ابن عباس أيضاً والحسن وابن أبي مليكة وعكرمة قالوا هو رجل وقال عكرمة إن الملك لما رأى يوسف مشقوق القميص على الباب قال ذلك لابن عم له فقال إن كان قميصه قد من قبل فإنه طلبها فامتنعت منه وإن كان من دبر فإنه فر منها وطلبته ومن الناس من يحتج بهذه الآية في الحكم بالعلامة في اللقطة إذا ادعاها مدع ووصفها وقد اختلف الفقهاء في مدعي اللقطة إذا وصف علامات فيها فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والشافعي لا يستحقها بالعلامة حتى يقيم البينة ولا يجبر الملتقط على دفعها إليه بالعلامة ويسعه أن يدفعها وإن لم يجبر عليه في القضاء وقال ابن القاسم في قياس قول مالك يستحقها بالعلامة ويجبر على دفعها إليه فإن جاء مستحق فاستحقها ببينة لم يضمن الملتقط شيئاً وقال مالك وكذلك اللصوص إذا وجد معهم أمتعة فجاء قوم فادعوها وليست لهم بينة أن السلطان يتلوم في ذلك فإن لم يأت غيرهم دفعه إليهم وكذلك الآبق وقال الحسن بن حي يدفعها إليه بالعلامة وقال أصحابنا في اللقيط إذا ادعاه رجلان ووصف أحدهما علامة في جسده إنه أولى من الآخر وقال أبو حنيفة ومحمد في متاع البيت إذا اختلف فيه الرجل والمرأة إن ما يكون للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما كان للرجل والمرأة فهو للرجل فحكموا فيه بظاهر هيئة المتاع وقالوا في المستأجر والمؤاجر إذا اختلفا في مصراع

باب موضوع فى الدار أنه إن كان وفقاً لمصراع معلق فى البناء فالقول قول رب الدار وإن لم يكن وفقاً له فالقول قول المستأجر وكذلك إن كان جذع مطروح فى دار وعليه نقوش وتصاوير موافقة لنقوش جذوع السقف ووفقاً لها فالقول قول رب الدار وإن كانت مخالفة لها فالقول قول المستأجر وهذه مسائل قد حكموا فى بعضها بالعلامة ولم يحكموا بها فى بعض ولا خلاف بين أصحابنا أن رجلين لو تنازعا على قربة وهما متعلقان بها وأحدهما سقاء والآخر عطار أنه بينهما نصفين ولا يقضى للسقاء بذلك على العطار فأما قولهم فى اللقطة فإن الملتقط له يد صحيحة والمدعى لها يريد إزالة يده وقال النبى ﷺ البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وكون الذى فى يده ملتقطا لا يخرج المدعى من أن يكون مدعياً فلا يصدق على دعواه إلا ببينة إذ ليست له يد والعلامة ليست ببينة لأن رجلا لو ادعى مالا فى يد رجل وأعطى علامته والذى فى يده غير ملتقط لم يكن ذكر العلامة بينة يستحق بها شيئاً ه وأما قول أصحابنا فى الرجلين يدعيان لقيطا كل واحد يدعى أنه ابنه ووصف أحدهما علامة فى جسده فإنما جعلوه أولى استحسانا من قبل أن مدعى اللقيط يستحقه بدعواه من غير علامة ويثبت النسب منه بقوله وتزول يد من هو فى يده فلما تنازعه اثنان صار كأنه فى أيديهما لأنهما قد استحقا أن يقضى بالنسب لهما لو لم يصف أحدهما علامة فى جسده فلما زالت يد من هو فى يده صار بمنزلته لو كان فى أيديهما من طريق الحكم جميعه فى يد هذا وجميعه فى يد هذا فيجوز حينئذ اعتبار العلامة ونظيره الزوجان إذا اختلفا فى متاع البيت لما كان لكل واحد يد فى الجميع اعتبر أظهرهما تصرفاً وآكدهما يداً وكذلك المستأجر له يد فى الدار والمؤاجر أيضاً له يد فى جميع الدار فلما استويا فى اليد فى الجميع كان الذى تشهد له العلامة الموافقة لصحة دعواه أولى وكان ذلك ترجيحاً لحكم يده لا أنه يستحق بها الحكم له بالملك كما يستحق بالبينات فهذه المواضع التى اعتبروا فيها العلامة إنما اعتبروها مع ثبوت اليد لكل واحد من المدعيين فى الجميع فصارت العلامة من جهة اليد دون استحقاق الملك بالعلامة وأما المدعيان إذا كان فى أيديهما شىء من المتاع وأحدهما ممن يعالج مثله وهو من آلته التى يستعملها فى صناعته فإنه معلوم أن فى يد كل واحد منهما النصف وأن ما فى يد هذا ليس فى يد الآخر منه شىء فلو حكمنا لأحدهما بظاهر صناعته أو بعلامة معه لكنا قد استحققنا عليه يداً هى له دونه فهما فيه بمنزلة

رجل إسكاف ادعى قالب خف فى يد صيرفى فلا يستحق يد الصيرفى لأجل أن ذلك
من صناعته ومسئلة اللقطة هى هذه بعينها لأن المدعى لا يد له وإنما يريد استحقاق يد
الملتقط بالعلامة ومعلوم أنه لا يستحقها بالدعوى إذا لم تكن معه علامة فكذلك العلامة
لا يجوز أن يستحق بها يد الغير وأما ماروى فى حديث زيد بن خالد أن رجلا سأل النبى
ﷺ عن اللقطة فقال اعرف عفاصها ووعاءها ووكاءها ثم عرفها سنة فإن جاء صاحبها
وإلا فشأنك بها فإنه لا دلالة فيه على أن مدعيها يستحقها بالعلامة لأنه يحتمل أن يكون
إنما أمره بمعرفة العفاص والوعاء والوكاء لئلا يختلط بماله وليعلم أنها لقطة وقد يكون
يستدل به على صدق المدعى فيسعه دفعها إليه وإن لم يلزم فى الحكم وقد يكون لذكر العلامة
ولما يظهر من الحال تأثير فى القلب يغلب فى الظن صدقه ولكنه لا يعمل عليه فى الحكم
وقد استدل يعقوب عليه السلام على كذب أخوة يوسف بأنه لو أكله الذئب لخرق
قميصه وقد روى عن شريح وأياس بن معاوية أشياء نحو هذا روى ابن أبى نجيح عن مجاهد
قال اختصم إلى شريح امرأتان فى ولد هرة فقالت إحداهما هذه ولد هرتى وقالت
الأخرى هذه ولد هرتى فقال ألقوها مع هذه فإن درت وقرت واسبطرت فهى لها وإن
هرت وفرت وازبأرت فليس لها وروى حماد بن سلمة قال أخبرنى مخبر عن إياس بن
معاوية أن امرأتين ادعتا كبة غزل فخلا بإحداهما وقال علام كببت غزلك فقالت على
جوزة وخلا بالأخرى فقالت على كسرة خبز فنقضوا الغزل فدفعوه إلى التى أصابت
وهذا الذى كان يفعله شريح وإياس من نحو هذا لم يكن على وجه إمضاء الحكم به وإلزام
الخصم إياه وإنما كان على جهة الاستدلال بما يغلب فى الظن منه فيقرر بعد ذلك المبطل
منهما وقد يستحى الإنسان إذا ظهر مثل هذا من الإقامة على الدعوى فيقر فيحكم عليه
بالإقرار قوله تعالى [قال أحدهما إنى أرانى أعصر خمراً] قيل فيه إضمار عصير العنب
للخمر وذلك لأن الخمر المائعة لا يتأتى فيها العصر وقيل معناه أعصر ما يؤول إلى الخمر
فسماه باسم الخمر وإن لم يكن خمراً على وجه المجاز وجائز أن يعصر من العنب خمراً بأن
يطرح العنب فى الخابية ويترك حتى ينش ويغلى فيكون مافى العنب خمراً فيكون العصر
للخمر على وجه الحقيقة وقال الضحاك فى لغة تسمى العنب خمراً قوله تعالى [نبئنا بتأويله
إنا نراك من المحسنين] قال قتادة كان يداوى مريضهم ويعزى حزينهم ويجتهد فى عبادة

ربه وقيل كان يعين المظلوم وينصر الضعيف ويعود المريض وقيل من المحسنين فى عبارة الرؤيا لأنه كان يعبر لغيرهما قوله تعالى [قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله] الآية قال ابن جريج عدل عن تأويل الرؤيا إلى الإخبار بهذا لما رأى على أحدهما فيه من المكروه فلم يدعاه حتى أخبرهما به وقيل إنما قدم هذا ليعلما ماخصه الله تعالى من النبوة وليقبلا إلى طاعة الله وقد كان يوسف عليه السلام فيما بينهم قبل ذلك زماناً فلم يحك الله عنه أنه ذكر لهم شيئاً من الدعاء إلى الله وكانوا قوماً يعبدون الأوثان وذلك لأنه لم يطمع منهم فى الإستماع والقبول فلما رآهم مقبلين إليه عارفين بإحسانه أمل منهم القبول والإستماع فقال [ياصاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار] الآية وهو من قوله تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة] وترقب وقت الإستماع والقبول من الدعاء إلى سبيل الله بالحكمة وإنما حكى الله ذلك لنا لنقتدى به فيه قوله تعالى [وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرنى عند ربك فأنساه الشيطان ذكر ربه] الظن ههنا بمعنى اليقين لأنه علم يقيناً وقوع ماعبر عليه الرؤيا وهو كقوله تعالى [إنى ظننت أنى ملاق حسابيه] ومعناه أيقنت وقوله [فأنساه الشيطان] هذه الهاء تعود على يوسف على ماروى عن ابن عباس وقال الحسن وابن إسحاق على الساقى وفيه بيان أن لبثه فى السجن بضع سنين إنما كان لأنه سأل الذى نجا منهما أن يذكره عند الملك وكان ذلك منه على جهة الغفلة فإن كان التأويل على ماقال ابن عباس إن الشيطان أنسى يوسف عليه السلام ذكر ربه يعنى ذكر الله تعالى وأن الأولى كان فى تلك الحال أن يذكر الله ولا يشتغل بمسئلة الناجى منهما أن يذكره عند صاحبه فصار اشتغاله عن الله تعالى فى ذلك الوقت سبباً لبقائه فى السجن بضع سنين وإن كان التأويل إن الشيطان أنسى الساقى فلان يوسف لما سأل الساقى ذلك لم يكن من الله توفيق للساقى وخلاه ووساوس الشيطان وخواطره حتى أنساه ذكر ربه أمر يوسف وأما البضع فقال ابن عباس هو من الثلاث إلى العشر وقال مجاهد وقتادة إلى التسع وقال وهب لبث سبع سنين قوله تعالى [قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين] فإنا قد علمنا أن الرؤيا كانت صحيحة ولم تكن أضغاث أحلام لأن يوسف عليه السلام عبرها على سنى الخصب والجدب وهو يبطل قول من يقول إن الرؤيا على أول ماتعبر لأن القوم قالوا هى أضغاث أحلام ولم

تقع كذلك ويدل على فساد الرواية بأن الرؤيا على رجل طائر فإذا عبرت وقعت قوله تعالى [وقال الملك ائتونى به فلما جاءه الرسول قال ارجع إلى ربك] الآية يقال إن يوسف عليه السلام إنما لم يجبهم إلى الذهاب إلى الملك حتى رد الرسول إليه بأن يسأل عن النسوة اللاتى قطعن أيديهن لتظهر براءة ساحته فيكون أجل فى صدره عند حضوره وأقرب إلى قبول ما يدعوه إليه من التوحيد وقبول ما يشير به عليه قوله تعالى [ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب] قال الحسن ومجاهد وقتادة والضحاك هذا من قول يوسف يقول إنى إنما رددت الرسول إليه فى سؤال النسوة ليعلم العزيز أنى لم أخنه بالغيب وإن كان ابتداء الحكاية عن المرأة فإنه رد الكلام إلى الحكاية عن قول يوسف لظهور الدلالة على المعنى وذلك نحو قوله [وكذلك يفعلون] وقبله حكاية عن المرأة [وجعلوا أعزة أهلها أذلة] وقوله [فماذا تأمرون] وقبله حكاية قول الملأ [يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره] قوله تعالى [إن النفس لأمارة بالسوء] يعنى إن النفس كثيرة النزاع إلى السوء فلا يبرىء نفسه وإن كان لا يطاوعها وقد اختلف الناس فى قائل هذا القول فقال قائلون هو من قول يوسف وقال آخرون هو من قول المرأة الأمارة الكثيرة الأمر بالشىء والنفس بهذه الصفة لكثرة ما تشتهيه وتنازع إليه مما يقع الفعل من أجله وقد كانت إضافة الأمر بالسوء إلى النفس مجازاً فى أول استعماله ثم كثر حتى سقط عنه اسم المجاز وصار حقيقة فيقال نفسى تأمرنى بكذا وتدعونى إلى كذا من جهة شهوتى له وإنما لم يصح أن يأمر الإنسان نفسه فى الحقيقة لأن فى الأمر ترغيباً للمأمور بتمليك ما لا يملك ومحال أن يملك الإنسان نفسه ما لا يملكه لأن من ملك شيئاً فإنما يملك ما هو مالكه قوله تعالى [وقال الملك ائتونى به أستخلصه لنفسى فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين] هذا الملك لما كان من أهل العقل والدراية لم يرعه من يوسف منظره الرائع البهيج كما راع النساء لقلة عقولهن وضعف أحلامهن وأنهن إنما نظرن إلى ظاهر حسنه وجماله دون علمه وعقله وإن الملك لم يعبأ بذلك ولكنه لما كلمه ووقف على كماله ببيانه وعلمه قال [إنك اليوم لدينا مكين أمين] فقال يوسف [اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم] فوصف نفسه بالعلم والحفظ وفى هذا دلالة على أنه جائز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه وإنه ليس من المحظور من تزكية النفس فى قوله تعالى [فلا تزكوا أنفسكم] قوله تعالى [ائتونى بأخ

لكم من أبيكم ـ إلى قوله ـ فإن لم تأتونى به فلا كيل لكم عندى } يقال إن الذى اقتضى طلبه للأخ من أبيهم مفاوضته لهم بالسؤال عن أخبارهم فلما ذكروا إيثار أبيهم له عليهم بمحبته إياه مع حكمته أظهر أنه يحب أن يراه وأن نفسه متطلعة إلى علم السبب فى ذلك وكان غرضه فى ذلك التوصل إلى حصوله عنده وكان قد خاف أن يكتموا أباه أمره إن ظهر لهم أنه يوسف وأن يتوصلوا إلى أن يحولوا بينه وبين الاجتماع معه ومع أخيه فأجرى تدبيره على تدريج لئلا يهجم عليهم مايشتد اضطرابهم معه قوله تعالى { يابنى لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة } قال ابن عباس والحسن وقتادة والضحاك والسدى كانوا ذوى صورة وجمال فخاف عليهم العين وقال غيرهم خاف عليهم حسد الناس لهم وأن يبلغ الملك قوتهم وبطشهم فيقتلهم خوفاً على ملكه وماقاله الجماعة يدل على أن العين حق وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال العين حق قوله تعالى { جعل السقاية فى رحل أخيه ثم أذن مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون } قيل أمر يوسف بعض أصحابه بأن يجعل الصاع فى رحل أخيه ثم قال قائل من الموكلين بالصيعان وقد فقدوه ولم يدروا من أخذه أيتها العير إنكم لسارقون على ظن منهم أنهم كذلك ولم يأمرهم يوسف بذلك فلم يكن قول هذا القائل كذباً إذ كان مرجعه إلى غالب ظنه وما هو عنده وفيما توصل يوسف عليه السلام به إلى أخذ أخيه دلالة على أنه جائز للإنسان التوصل إلى أخذ حقه من غيره بما يمكنه الوصول إليه بغير رضا من عليه الحق قوله تعالى { ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم } روى عن يحيى بن يمان عن يزيد بن زريع عن عطاء الخراسانى وأنا به زعيم قال كفيل قال أبو بكر ظن بعض الناس أن ذلك كفالة عن إنسان وليس كذلك لأن قائل ذلك جعل حمل بعير أجرة لمن جاء بالصاع وأكده بقوله { أنا به زعيم } يعنى ضامن قال الشاعر :

وإنى زعيم إن رجعت مسلماً ... بسير يرى منه الفرانق أزورا

أى ضامن لذلك فهذا القائل لم يضمن عن إنسان شيئاً وإنما ألزم نفسه ضمان الأجرة لرد الصاع وهذا أصل فى جواز قول القائل من حمل هذا المتاع إلى موضع كذا فله درهم وأن هذه إجارة جائزة وإن لم يكن يشارط على ذلك رجلا بعينه وكذلك قال محمد بن الحسن فى السير الكبير إذا قال أمير الجيش من ساق هذه الدواب إلى موضع كذا أو قال من حمل هذا المتاع إلى موضع كذا فله كذا إن هذا جائز ومن حمله استحق الأجر

وهذا معنى ما ذكر فى هذه الآية وقد ذكر هشام عن محمد أيضاً فيمن كانت فى يده دار لرجل يسكنها فقال إن أقمت فيها بعد يومك هذا فأجره كل يوم عشرة دراهم عليك أن هذا جائز وإن أقام فيها بعد هذا القول لزمه كل يوم ما سمى فجعل سكناه بعد ذلك رضاً وكان ذلك إجارة وإن لم يقاوله باللسان وفى الآية دلالة على ذلك لأنه قد أخبر أن من رد الصاع استحق الأجر وإن لم يكن بينهما عقد إجارة بل فعله لذلك بمنزلة قبول الإجارة وعلى هذا قالوا فيمن قال لآخر قد استأجرتك على حمل هذا المتاع إلى موضع كذا بدرهم أنه إن حمله استحق الدرهم وإن لم يتكلم بقبولها فإن قيل إن هذا لم يكن إجارة لأن الإجارة لا تصح على حمل بعير وإن كانت إجارة فهى منسوخة لأن الإجارة لاتجوز فى شريعة نبينا ﷺ إلا بأجر معلوم قيل له هو أجر معلوم لأن حمل بعير اسم لمقدار ما من الكيل والوزن كقولهم كارة ووقر ووسق ونحو ذلك ولما لم ينكر يوسف عليه السلام ذلك دل على صحته وشرائع من قبلنا من الأنبياء حكمها ثابت عندنا ما لم تنسخ قوله تعالى [قالوا جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه] قال الحسن وأبو إسحاق ومعمر والسدى كان من عادتهم أن يسترقوا السارق فكان تقديره جزاؤه أخذ من وجد فى رحله رقيقاً فهو جزاءه عندنا كجزائه عندكم فلما وجد فى رحل أخيه أخذه على ما شرط أنه جزاء سرقته فقالوا خذ أحدنا مكانه عبداً روى ذلك عن الحسن وهذا يدل على أنه قد كان يجوز فى ذلك الوقت استرقاق الحر بالسرقة وكان يجوز للإنسان أن يرق نفسه لغيره لأن إخوة يوسف عليه السلام بذلوا واحداً منهم ليكون عبداً بدل أخى يوسف وقد روى عن عبد سرق أن النبى ﷺ باعه فى دين عليه وكان حراً فجائز أن يكون هذا الحكم قد كان ثابتاً إلى أن نسخ على لسان نبينا ﷺ وفيما قص الله علينا من قصة يوسف وحفظه الأطعمة فى سنى الجدب وقسمته على الناس بقدر الحاجة دلالة على أن للأئمة فى كل عصر أن يفعلوا مثل ذلك إذا خافوا هلاك الناس من القحط قوله تعالى [ارجعوا إلى أبيكم فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا] إنما أخبروا عن ظاهر الحال لا عن باطنها إذ لم يكونوا عالمين بباطنها ولذلك قالوا [وما كنا للغيب حافظين] فكان فى الظاهر لما وجد الصاع فى رحله أنه هو الآخذ له فقالوا [وما شهدنا إلا بما علمنا] يعنى من الأمر الظاهر لا من الحقيقة وهذا يدل على جواز إطلاق اسم العلم من طريق الظاهر

وإن لم يعلم حقيقة وهو كقوله [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار] ومعلوم أنا لا نحيط بضمائرهن علماً وإنما هو على ما يظهر من إيمانهن وقد قيل في قوله [وما كنا للغيب حافظين] معنيان أحدهما ما روى عن الحسن ومجاهد وقتادة ما كنا نشعر أن ابنك سيسرق والآخر ماقدمنا وهو أنا لا ندري باطن الأمر في السرقة ه فإن قيل لم جاز له استخراج الصاع من رحل أخيه على حال يوجب تهمته عند الناس مع براءة ساحته وغم أبيه وإخوته به قيل له لأنه كان في ذلك ضروب من الصلاح وقد كان ذلك عن مواطأة من أخيه له على ذلك وتلطف في إعلام أبيه بسلامتهما ولم يكن لأحد أن يتهمه بالسرقة مع إمكان أن يكون غيره جعله في رحله ولأن الله تعالى أمره بذلك تعريضاً ليعقوب عليه السلام للبلوى بفقده أيضاً ليصبر فيتضاعف ليعقوب عليه السلام الثواب الجزيل بصبره على فقدهما وفيما حكى الله تعالى من أمر يوسف وما عامل به إخوته في قوله [فلما جهزهم بجهازهم ـ إلى قوله ـ كذلك كدنا ليوسف] دلالة على إجازة الحيلة في التوصل إلى المباح واستخراج الحقوق وذلك لأن الله تعالى رضى ذلك من فعله ولم ينكره وقال في آخر القصة [كذلك كدنا ليوسف] ومن نحو ذلك قوله تعالى [وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث] وكان حلف أن يضربها عدداً فأمره الله تعالى بأخذ الضغث وضربها به ليبر في يمينه من غير إيصال ألم كبير إليها ومن نحوه النهي عن التصريح بالخطبة وإباحة التوصل إلى إعلامها رغبته بالتعريض ومن جهة السنة حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة عن النبي ﷺ أنه استعمل رجلا على خيبر فأتاه بتمر فقال له رسول الله ﷺ أكل تمر خيبر هكذا فقال لا والله إنما أخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة قال فلا تفعل بع الجميع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم تمراً كذا روى ذلك مالك بن أنس عن عبد المجيد بن سهيل عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد وأبي هريرة فحظر عليه رسول الله ﷺ التفاضل في التمر وعلمه كيف يحتال في التوصل إلى أخذ هذا التمر ويدل عليه قوله ﷺ لهند خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف فأمرها بالتوصل إلى أخذ حقها وحق ولدها وروى أن النبي ﷺ كان إذا أراد سفراً ورى بغيره وروى يونس ومعمر عن الزهري قال أرسلت بنوا قريظة إلى أبي سفيان بن حرب أن ائتونا فإنا سنغير على بيضة المسلمين من ورائهم فسمع ذلك نعيم بن مسعود وكان موادعا للنبي ﷺ

وكان عند عيينة حين أرسلت بذلك بنوا قريظة إلى الأحزاب أبي سفيان وأصحابه فأقبل نعيم إلى رسول الله ﷺ فأخبره خبرها وما أرسلت بنوا قريظة إلى الأحزاب فقال رسول الله ﷺ لعلنا أمرنا بذلك فقام نعيم يكلم رسول الله ﷺ بذلك من عند رسول الله ﷺ قال وكان نعيم رجلا لا يكتم الحديث فلما ولى من عند رسول الله ﷺ ذاهباً إلى غطفان قال عمر يا رسول الله ما هذا الذي قلت إن كان أمراً من أمر الله فامضه وإن كان هذا رأياً رأيته من قبل نفسك فإن شأن بني قريظة أهون من أن تقول شيئاً يؤثر عنك فقال رسول الله ﷺ بل هذا رأي إن الحرب خدعة وروى أبو عثمان النهدي عن عمر قال إن في معاريض الكلام لمندوحة عن الكذب وروى الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم وقال إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه للملك حين سأله عن سارة فقال من هي منك قال هي أختي لئلا يأخذها وإنما أراد أختي في الدين وقال للكفار إني سقيم حين تخلف ليكسر آلهتهم وكان معناه إني سأسقم يعني أموت كما قال الله تعالى [إنك ميت] فعارض بكلامه عما سألوه عنه إلى غيره على وجه لا يلحق فيه الكذب فهذه وجوه أمر النبي ﷺ فيها بالاحتيال في التوصل إلى المباح وقد كان لولا وجه الحيلة فيه محظوراً وقد حرم الله الوطء بالزنا وأمرنا بالتوصل إليه بعقد النكاح وحظر علينا أكل المال بالباطل وأباحه بالشرى والهبة ونحوها فمن أنكر التوصل إلى استباحة ما كان محظوراً من الجهة التي أباحته الشريعة فإنما يرد أصول الدين وما قد ثبتت به الشريعة فإن قيل حظر الله تعالى على اليهود صيد السمك يوم السبت فحبسوا السمك يوم السبت وأخذوه يوم الأحد فعاقبهم الله عليه قيل له قد أخبر الله تعالى أنهم اعتدوا في السبت وهذا يوجب أن يكون حبسها في السبت قد كان محظوراً عليهم ولو لم يكن حبسهم لها في السبت محرما لما قال [اعتدوا في السبت] قوله تعالى [يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر - إلى قوله - وتصدق علينا] لما ترك يوسف عليه السلام النكير عليهم في قوله [مسنا وأهلنا الضر] دل ذلك على جواز إظهار مثل ذلك عند الحاجة إليه وأنه لا يجري مجرى الشكوى من الله تعالى وقوله [فأوف لنا الكيل] فدل على أن أجرة الكيال على البائع لأن عليه تعيين المبيع للمشتري ولا يتعين إلا بالكيل وقد قالوا [فأوف لنا الكيل] فدل على أن الكيل قد كان عليه فإن قيل نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام

حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشترى وهذا يدل على أن الكيل على المشترى لأن مراده الصاع الذى اكتال به البائع من بائعه وصاع المشترى هو ما اكتاله المشترى الثانى من البائع قبل له قوله صاع البائع لا دلالة فيه على أن البائع هو الذى اكتال وجائز أن يريد به الصاع الذى كال البائع به بائعه وصاع المشترى الذى كاله له بائعه فلا دلالة فيه على الاكتيال على المشترى وإذا صح ذلك فيما وصفنا من الكيل فواجب أن يكون أجرة الوزان على المشترى لأن عليه تعيين الثمن للبائع ولا يتعين إلا بوزنه فعليه أجرة الوزان وأما أجرة الناقد فإن محمد بن سماعة روى عن محمد أنه قبل أن يستوفيه البائع فهو على المشترى لأن عليه تسليم الثمن إليه صحيحاً وإن كان قد قبضه البائع فأجرة الناقد على البائع لأنه قد قبضه وملكه فعليه أن يبين أن شيئاً منه معيب يجب رده قوله تعالى [وتصدق علينا] قال سعيد بن جبير إنما سألوا التفضل بالنقصان فى السعر ولم يسألوا الصدقة وقال سفيان بن عيينة سألوا الصدقة وهم أنبياء وكانت حلالا وإنما حرمت على النبى ﷺ وكره مجاهد أن يقول فى دعائه اللهم تصدق على لأن الصدقة إنما هى ممن يبتغى الثواب قوله تعالى [قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون] فيه إخبار أنهم كانوا جاهلين عند وقوع الفعل منهم وأنهم لم يكونوا جاهلين فى هذا الوقت فمن الناس من يستدل بذلك على أنهم فعلوا ذلك قبل البلوغ لأنهم لو فعلوه بعد البلوغ مع أنهم لم تظهر منهم توبة لكانوا جاهلين فى الحال وإنما أراد جهالة الصبا لا جهالة المعاصى وقول يوسف [لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم] يدل على أنهم فعلوه بعد البلوغ وأن ذلك كان ذنباً منهم يجب عليهم الاستغفار منه وظاهر الكلام يدل على أنهم تابوا بقولهم [لقد آثرك الله علينا وإن كنا لخاطئين] ويدل عليه قولهم [يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين] ولا يقول مثله من فعل شيئاً فى حال الصغر قبل أن يجرى عليه القلم وقوله [يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا] إنما جاز لهم مسئلة الاستغفار مع حصول التوبة لأجل المظلمة المتعلقة بعفو المظلوم وسؤال ربه أن لا يؤاخذه بما عامله ويجوز أن يكون إنما سأله أن يبلغه بدعائه منزلة من لم يكن فى جناية قوله تعالى [سوف أستغفر لكم ربى] روى عن ابن مسعود وإبراهيم التيمى وابن جريج وعمرو بن قيس أنه أخر الاستغفار لهم إلى السحر لأنه أقرب إلى إجابة الدعاء وروى عن ابن عباس عن النبى ﷺ

أنه أخر ذلك إلى ليلة الجمعة وقيل إنما سألوه أن يستغفر لهم دائماً فى دعائه قوله تعالى [وخروا له سجداً] يقال إن التحية للملوك كانت السجود وقيل إنهم سجدوا لله شكراً له على ما أنعم به عليهم من الإجتماع مع يوسف على الحال السارة وأرادوا بذلك التعظيم ليوسف فأضاف السجود إلى يوسف مجازاً كما يقال صلى للقبلة وصلى إلى غير القبلة يعنى إلى تلك الجهة وقول يوسف [هذا تأويل رؤياى من قبل] يعنى سجود الشمس والقمر والكواكب فكان السجود فى الرؤيا هو السجود فى اليقظة وكان الشمس والقمر والكواكب أبويه وإخوته ويقال فى قوله [ورفع أبويه على العرش] أن أمه كانت ماتت وتزوج خالته روى ذلك عن السدى وقال الحسن وابن إسحاق كانت أمه باقية وروى عن سلمان وعبيد الله بن شداد كانت المدة بين الرؤيا وبين تأويلها أربعين سنة وعن الحسن كانت ثمانين سنة وقال ابن إسحاق ثمانى عشرة سنة فإن قيل إذا كانت رؤيا الأنبياء صادقة فهلا تسلى يعقوب بعلمه بوقوع تأويل رؤيا يوسف قيل له لأنه رآها وهو صبي وقيل لأن طول الغيبة عن الحبيب يوجب الحزن كما يوجبه مع الثقة بالإلتقاء فى الآخرة قوله تعالى [وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون] يعنى وكم من آية فيهما لا يفكرون فيها ولا يستدلون بها على توحيد الله وفيه حث على الإستدلال على الله تعالى بآياته ودلائله والتفكر فيها يقتضيه من تدبير مدبرها العالم بها القادر عليها وأنه لا يشبهها وذلك فى تدبير الشمس والقمر والنجوم والرياح والأشجار والنبات والنتاج والحيوان وغير ذلك مما هو ظاهر للحواس ومدرك بالعيان قوله تعالى [وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون] روى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وما يؤمن أكثرهم بالله فى إقرارهم بأن الله خلقه وخلق السموات والأرض إلا وهو مشرك بعبادة الوثن وقال الحسن هم أهل الكتاب معهم شرك وإيمان وقيل ما يصدقون بعبادة الله إلا وهم يشركون الأوثان فى العبادة وقد دلت الآية على أن مع اليهودى إيماناً بموسى وكفراً بمحمد ﷺ لأنها قد دلت على أن الكفر والإيمان لا يتنافيان من وجهين مختلفين فيكون فيه كفر من وجه وإيمان من وجه إلا أنه لا يحصل اجتماعهما على جهة إطلاق اسم المؤمن واستحقاق ثواب الإيمان لأن ذلك ينافيه الكفر وكذلك قوله [أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض] قد أثبت لهم الإيمان ببعض

الكتاب والكفر ببعض آخر فثبت بذلك جواز أن يكون معه كفر من وجه وإيمان من وجه آخر وغير جائز أن يجتمع له صفة مؤمن وكافر لأن صفة مؤمن على الإطلاق صفة مدح وصفة كافر صفة ذم ويتنافى استحقاق الصفتين معاً على الإطلاق فى حال واحدة قوله تعالى [قل هذه سبيلى أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى] فيه بيان أنه مبعوث بدعاء الناس إلى الله عز وجل على بصيرة من أمره كأنه يبصره بعينه وأن من اتبعه فذلك سبيله فى الدعاء إلى الله عز وجل وفيه الدلالة على أن على المسلمين دعاء الناس إلى الله تعالى كما كان على النبي ﷺ ذلك قوله تعالى [وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى] قيل من أهل الأمصار دون البوادى لأن أهل الأمصار أعلم وأحكم وأحرى بقبول الناس منهم وقال الحسن لم يبعث الله نبياً من أهل البادية قط ولا من الجن ولا من النساء قوله تعالى [حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا] اليأس انقطاع الطمع وقوله [كذبوا] قرىء بالتخفيف وبالتثقيل فإذا قرىء بالتخفيف كان معناه ماروى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير ومجاهد والضحاك قالوا ظن الأمم أن الرسل كذبوهم فيما أخبروهم به من نصر الله تعالى لهم وإهلاك أعدائهم وروى عن حماد بن زيد عن سعيد بن الحبحاب قال حدثنى إبراهيم بن أبى حرة الجزرى قال صنعت طعاماً فدعوت ناساً من أصحابنا فيهم سعيد بن جبير وأرسلت إلى الضحاك بن مزاحم فأبى أن يجىء فأتيته فلم أدعه حتى جاء قال فسأل فتى من قريش سعيد ابن جبير فقال له يا أبا عبد الله كيف تقرأ هذا الحرف فإنى إذا أتيت عليه تمنيت أنى لا أقرأ هذه السورة [حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا] قال نعم حتى إذا استيئس الرسل من قومهم أن يصدقوهم وظن المرسل إليهم أن الرسل كذبوا مخففة فقال الضحاك مارأيت كاليوم قط رجلا يدعى إلى علم فيتلكأ لو رحلت فى هذا إلى اليمن كان قليلا وفى رواية أخرى أن مسلم بن يسار سأل سعيداً عنه فأجابه بذلك فقام إليه مسلم فاعتنقه وقال فرج الله عنك كما فرجت عنى ومن قرأ [كذبوا] بالتشديد كان معناه أيقنوا أن الأمم قد كذبوهم فكذبا عمهم حتى لا يفلح أحد منهم روى ذلك عن عائشة والحسن وقتادة آخر سورة يوسف.

ومن سورة الرعد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وفي الأرض قطع متجاورات] قال ابن عباس ومجاهد والضحاك الأرض السبخة والأرض العذبة [ونخيل صنوان] قال ابن عباس والبراء بن عازب ومجاهد وقتادة النخلات أصلها واحد قوله تعالى [يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل] فيه أوضح دلالة على بطلان مذهب أصحاب الطبائع لأنه لو كان حدوث ما يحدث من الثمار بطبع الأرض والهواء والماء لوجب أن يتفق ما يحدث من ذلك لاتفاق ما يوجب حدوثه إذ كانت الطبيعة الواحدة توجب عندهم اتفاق ما يحدث منها ولا يجوز أن توجب فعلين مختلفين متضادين فلو كان حدوث هـــذه الأشياء المختلفة الألوان والطعوم والأراييح والأشكال من إيجاب الطبيعة لاستحال اختلافها وتضادها مع اتفاق الموجب لها فثبت أن المحدث لها قادر مختار حكيم قد أحدثها على اختلافها على علم منه بها وهو الله تعالى قوله تعالى [إنما أنت منذر ولكل قوم هاد] روى عن ابن عباس وسعيد ومجاهد والضحاك الهادي هو الله تعالى وروى عن مجاهد أيضاً وقتادة الهادي نبي كل أمة وعن ابن عباس أيضاً الهادي الداعي إلى الحق وعن الحسن وقتادة وأبي الضحى وعكرمة الهادي محمد ﷺ وهذا هو الصحيح لأن تقديره إنما أنت منذر وهاد لكل قوم والمنذر هو الهادي والهادي أيضاً هو المنذر قوله تعالى [وما تغيض الأرحام وما تزداد] قال ابن عباس والضحاك وما تنقص من الأشهر التسعة وما تزداد فإن الولد يولد لستة أشهر فيعيش ويولد لسنتين فيعيش وقال الحسن وما تنقص بالسقط وما تزداد بالتمام وقال الفراء الغيض النقصان ألا تراهم يقولون غاضت المياه إذا نقصت وقال عكرمة إذا غاضت وقال ما غاضت الرحم بالدم يوماً إلا زاد في الحمل وقال مجاهد الغيض ما رأت الحامل من الدم في حملها وهو نقصان من الولد والزيادة ما زاد على تسعة أشهر وهو تمام النقصان وهو الزيادة وزعم إسماعيل بن إسحاق أن التفسير إن كان على ما روى عن مجاهد وعكرمة فهو حجة منه في أن الحامل تحيض قال لأن كل دم يخرج من الرحم فليس يخلو من أن يكون حيضاً أو نفاساً وأما دم الاستحاضة فهو من عرق وهذا الذي ذكره ليس بشيء لأن الدم الخارج من الرحم قد يكون حيضاً ونفاساً وقد يكون غيرهما وقوله ﷺ في

دم الإستحاضة أنه دم عرق غير مانع أن يكون بعض مايخرج من الرحم من الدم قد يكون دم الإستحاضة لأنه ﷺ قال إنما هو دم عرق انقطع أو داء عرض فأخبر أن دم الإستحاضة قد يكون من داء عرض وإن لم يكن من عرق وأيضاً فما الذي يحيل أن يكون دم العرق خارجا من الرحم بأن ينقطع العرق فيسيل الدم إليها ثم يخرج فلا يكون حيضاً ولا نفاساً ه ثم قال فلا يقال إن الحامل لا تحيض إلا بخبر عن الله أو عن رسوله لأنه حكاية عن غيب ونسي أن قضيته توجب أن لا يقال أنها تحيض إلا بخبر عن الله وعن الرسول لأنه حكاية عن غيب على حسب موضوعه وقاعدته بل قد يسوغ لمن نفى الحيض عن الحامل ما لا يسوغ لمن أثبته لأنا قد علمنا أنها كانت غير حائض فإذا رأت الدم واختلفوا أنه حيض أو غير حيض وفي إثبات الحيض إثبات أحكام فغير جائز إثباته حيضاً إلا بتوقيف وواجب أن تكون باقية على ما كانت عليه من عدم الحيض حتى يثبت الحيض بتوقيف أو اتفاق إذ كان في إثبات الدم حيضاً إثبات حكم لا سبيل إلى علمه إلا من طريق التوقيف وأيضاً فإن قولنا حيض هو حكم الدم خارج من الرحم وقد يوجد الدم خارجا من الرحم على هيئة واحدة فيحكم لما رأته في أيامها بحكم الحيض ولما رأته في غير أيامها بحكم الإستحاضة وكذلك النفاس فإذا كان الحيض ليس بأكثر من إثبات أحكام الدم يوجد في أوقات ولم يكن الحيض عبارة عن الدم فحسب دون مايتعلق به من الحكم وإثبات الحكم بخروج دم لا يعلم إلا من طريق التوقيف فلم يجز أن يجعل هذا الحكم ثابتاً لدم الحامل إذ لم يرد به توقيف ولا حصل عليه اتفاق ثم قال إسماعيل عطفاً على قوله لا يقال إن الحامل لا تحيض إلا بخبر عن الله أو عن رسوله لأنه حكاية عن غيب ولا يلزم ذلك من قال أنها تحيض لأن الله تعالى قد قال [ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض] فلما قيل النساء لزم في ذلك العموم لأن الدم إذا خرج من فرجها فالحيض أولى به حتى يعلم غيره قال أبو بكر قوله [ويسئلونك عن المحيض] ليس فيه بيان صفة الحيض بمعنى يتميز به عن غيره وقوله تعالى [قل هو أذى] إنما هو إخبار عما يتعلق بالمحيض من ترك الصلاة والصوم واجتناب الرجل جماعها وإخبار عن نجاسة دم الحيض ولزوم اجتنابه ولا دلالة فيه على وجوده في حال الحمل وعدمه وقوله لما قيل النساء لزم في ذلك العموم لا معنى له لأنه قال [فاعتزلوا النساء في المحيض]

وقوله فى المحيض ليس فيه بيان أن الحيض ما هو ومتى ثبت المحيض وجب الاعتزال وإنما اختلفنا فى أن الدم الخارج فى وقت الحمل هل هو حيض أم لا وقول الخصم لا يكون حجة لنفسه وقوله إن الدم إذا خرج من فرجها فالحيض أولى به دعوى مجردة من البرهان ولخصمه أن يقول إن الدم إذا خرج من فرجها فغير الحيض أولى به حتى يقوم الدليل على أنه حيض لوجودنا دما خارجا من الرحم غير حيض فلم يحصل من جميع هذا الكلام إلا دعاوى مبنية بعضها على بعض وجميعها مفتقر إلى دليل يعضدها وقد روى مطر الوراق عن عطاء عن عائشة أنها قالت فى الحامل ترى الدم إنها لا تدع الصلاة وروى حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد قال لا يختلف فيه عندنا عن عائشة أنها كانت تقول فى الحامل ترى الدم أنها تمسك عن الصلاة حتى تطهر وهذا يحتمل أن تريد به الحامل التى فى بطنها ولدان فولدت أحدهما أن النفاس من الأول وأنها تدع الصلاة حتى تطهر على ما يقول أبو حنيفة وأبو يوسف فى ذلك حتى يصحح الخبرين جميعاً عنها وعند أصحابنا أن الحامل لا تحيض وإن ما رأته من دم فهو استحاضة وعند مالك والشافعى تحيض فالحجة لقولنا ما روى عن النبى ﷺ فى سبايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة والإستبراء هو معرفة براءة الرحم فلما جعل الشارع وجود الحيض علما لبراءة الرحم لم يجز وجوده مع الحبل لأنه لو جاز وجوده معه لم يكن وجود الحيض علما لبراءة الرحم ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ فى طلاق السنة فليطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها فلو كانت الحامل تحيض لفصل بين جماعها وطلاقها بحيضة كغير الحامل وفى إباحته ﷺ إيقاع الطلاق على الحامل بعد الجماع من غير فصل بينه وبين الطلاق بحيضة دلالة على أنها لا تحيض آخر سورة الرعد .

ومن سورة إبراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها] روى أبو ظبيان عن ابن عباس قال غدوة وعشية وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال هى النخلة تطعم فى كل ستة أشهر وكذلك روى عن مجاهد وعامر وعكرمة وروى الليث بن سعد وسليمان بن أبى كثير عن على قال أرى الحين سنة وكذلك روى عن الحكم وحماد من قولهما وكذلك روى

عن عكرمة فى رواية من قوله وقال سعيد بن المسيب الحين شهران من حين تصرم النخل إلى أن تطالع وروى عنه أن النخلة لا تكون فيها أكلها إلا شهرين وروى عنه أن الحين ستة أشهر وروى القاسم بن عبد الله عن أبى حازم عن ابن عباس أنه سئل عن الحين فقال [تؤتى أكلها كل حين] ستة أشهر [ليسجننه حتى حين] ثلاث عشرة سنة لتعلمن نبأه بعد حين يوم القيامة وروى هشام بن حسان عن عكرمة أن رجلا قال إن فعلت كذا وكذا إلى حين فغلامه حر فأتى عمر بن عبد العزيز فسأله فسألنى عنها فقلت إن من الحين حين لا يدرك قوله [وإن أدرى لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين] فأرى أن يمسك ما بين صرام النخل إلى حملها فكأنه أعجبه وروى عبد الرزاق عن معمر عن الحسن [تؤتى أكلها كل حين] قال ما بين ستة الأشهر أو السبعة قال أبو بكر الحين اسم يقع على وقت مبهم وجائز أن يراد به وقت مقدر قال الله تعالى [فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون] ثم قال [وحين تظهرون] فهذا على وقت صلاة الفجر ووقت الظهر ووقت المغرب على اختلاف فيه لأنه قد أريد به فعل الصلاة المفروضة فى هذه الأوقات فصار حين فى هذا الموضع اسما لأوقات هذه الصلوات ويشبه أن يكون ابن عباس فى الرواية التى رويت عنه فى الحين أنه غدوة وعشية ذهب إلى معنى قوله تعالى [حين تمسون وحين تصبحون] ويطلق ويراد به أقصر الأوقات كقوله تعالى [وسوف يعلمون حين يرون العذاب] وهذا على وقت الرؤية وهو وقت قصير غير ممتد ويطلق ويراد به أربعون سنة لأنه روى فى تأويل قوله تعالى [هل أتى على الإنسان حين من الدهر] أنه أراد أربعين سنة والسنة والستة الأشهر والثلاث عشرة سنة والشهران على ما ذكرنا من تأويل السلف الآية كله محتمل فلما كان ذلك كذلك ثبت أن الحين اسم يقع على وقت مبهم وعلى أقصر الأوقات وعلى مدد معلومة بحسب قصد المتكلم ثم قال أصحابنا فيمن حلف أن لا يكلم فلانا حينا أنه على ستة أشهر وذلك لأنه معلوم أنه لم يرد به أقصر الأوقات إذ كان هذا القدر من الأوقات لا يحلف عليه فى العادة ومعلوم أنه لم يرد به أربعين سنة لأن من أراد الحلف على أربعين سنة حلف على التأبيد من غير توقيت ثم كان قوله تعالى [تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها] لما اختلف السلف فيه على ما وصفنا كان أقصر الأوقات فيه ستة أشهر لأن من حين الصرام إلى وقت أوان الطلع ستة أشهر وهو أولى من اعتبار

السنة لأن وقت الثمرة لا يمتد سنة بل ينقطع حتى لا يكون فيه شيء وإذا اعتبرنا ستة أشهر كان موافقاً لظاهر اللفظ في أنها تطعم ستة أشهر وتنقطع ستة أشهر وأما الشهران فلا معنى لاعتبار من اعتبرهما لأنه معلوم أن من وقت الصرام إلى وقت خروج الطلع أكثر من شهرين فإن اعتبر بقاء الثمرة شهرين فإنا قد علمنا أن من وقت خروج الطلع إلى وقت الصرام أكثر من شهرين أيضاً فلما بطل اعتبار السنة واعتبار الشهرين بما وصفنا ثبت أن اعتبار الستة الأشهر أولى آخر سورة إبراهيم عليه السلام .

﴿ تم الجزء الرابع ويليه الجزء الخامس وأوله سورة النحل ﴾

فہرست

أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

الجزء الرابع

صفحة

صفحة

صفحة

(تم الفهرست)

أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

تحقيق
محمد الصادق قمحاوي
عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف
والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الخامس

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة النحل

قال الله تعالى [والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع] روى عن ابن عباس قال الدفء اللباس وقال الحسن الدفء ما استدفء به من أوبارها وأصوافها وأشعارها قال أبو بكر وذلك يقتضى جواز الانتفاع بأصوافها وأوبارها في سائر الأحوال من حياة أو موت قوله تعالى [والخيل والبغال والحمير لتركبوها] روى هشام الدستوائى عن يحيى ابن أبي كثير عن نافع عن علقمة أن ابن عباس كان يكره لحوم الخيل والبغال والحمير وكان يقول في [والأنعام خلقها لكم] إن هذه للأكل وهذه للركوب [والخيل والبغال والحمير لتركبوها] وروى أبو حنيفة عن الهيثم عن عكرمة عن ابن عباس أنه كره لحوم الخيل وتأول [والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة] قال أبو بكر فهذا دليل ظاهر على حظر لحومها وذلك لأن الله تعالى ذكر الأنعام وعظم منافعها فذكر منها الأكل بقوله تعالى [والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون] ثم ذكر الخيل والبغال والحمير وذكر منافعها الركوب والزينة فلو كان الأكل من منافعها وهو من أعظم المنافع لذكره كما ذكر من منافع الأنعام وقد روى عن النبي ﷺ فيه أخبار متضادة في الإباحة والحظر فروى عكرمة بن عمارة عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر قال لما كان يوم خيبر أصاب الناس مجاعة فذبحوها فحرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأنسية ولحوم الخيل والبغال وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير وحرم الخلسة والنهبة وروى سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله قال أطعمنا رسول الله ﷺ لحوم الخيل ونهانا عن لحوم الحمر ولم يسمع عمرو بن دينار هذا الحديث من جابر وذلك لأن ابن جريج رواه عن عمرو بن دينار عن رجل عن جابر وجابر لم يشهد خيبر لأن محمد بن إسحاق روى عن سلام بن كركرة عن عمرو بن دينار عن جابر ولم يشهد جابر خيبر وأن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحمر وأذن لهم في لحوم الخيل فوردت أخبار جابر في ذلك متعارضة فجائز حينئذ أن يقال فيها وجهان أحدهما أنه إذا ورد

خبران أحدهما حاظر والآخر مبيح فالحظر أولى لجائز أن يكون الشارع أباحه فى وقت ثم حظره وذلك لأن الأصل كان الإباحة والحظر طارىء عليها لا محالة ولا نعلم إباحة بعد الحظر فحكم الحظر ثابت لا محالة إذ لم تثبت إباحة بعد الحظر وقد روى عن جماعة من السلف هذا المعنى وذلك لأن ابن وهب روى عن الليث بن سعد قال خسفت الشمس بعد العصر ونحن بمكة سنة ثلاث عشر ومائة وبها يومئذ رجال من أهل العلم كثير منهم ابن شهاب وأبو بكر بن حزم وقتادة وعمرو بن شعيب قال فقمنا قياما بعد العصر ندعوا الله فقلت لأيوب بن موسى القرشي مالهم لا يصلون وقد صلى النبي ﷺ قال النهى قد جاء فى الصلاة بعد العصر أن لا تصلى فلذلك لا يصلون وأن النهى يقطع الأمر فهذا أحد الوجهين فى حديث جابر والوجه الآخر إن يتعارض خبرا جابر فيسقطا كأنهما لم يردا وقد روى إسرائيل بن يونس عن عبد الكريم الجزرى عن عطاء بن أبى رباح عن جابر قال كنا نأكل لحوم الخيل قال عطاء فقلت له فالبغال قال أما البغال فلا وروى هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء ابنة أبى بكر قالت نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه وهذا لا حجة فيه للمخالف لأنه ليس فيه أن النبي ﷺ علم به وأقرهم عليه ولو ثبت أن النبي ﷺ علم به وأقرهم عليه كان محمولا على أنه كان قبل الحظر وقد روى بقية بن الوليد عن ثور بن يزيد عن صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الخيل وقال الزهرى ما علمنا الخيل أكلت إلا فى حصار وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى لا بأس بلحوم الخيل وروى نحوه عن الأسود بن يزيد والحسن البصرى وشريح وأبو حنيفة لا يطلق فيه التحريم وليس هو عنده كلحم الحمار الأهلى وإنما يكرهه لتعارض الأخبار الحاظرة والمبيحة فيه ويحتج له من طريق النظر أنه ذو حافر أهلى فأشبه الحمار والبغل ومن جهة أخرى اتفاق الجميع على أن لحم البغل لا يؤكل وهو من الفرس فلو كانت أمه حلالا لكان حكمه حكم أمه لأن حكم الولد حكم الأم إذ هو كبعضها ألا ترى أن حمارة أهلية لو ولدت من حمار وحشى لم يؤكل ولدها ولو ولدت حمارة وحشية من حمار أهلى أكل ولدها فكان الولد تابعاً لأمه دون أبيه فلما كان لحم البغل غير مأكول وإن كانت أمه فرساً دل ذلك على أن الخيل غير مأكولة قوله تعالى [وتستخرجوا منه حلية تلبسونها] يحتج به أبو يوسف

ومحمد فيمن حلف لا يلبس حلياً فلبس لؤلؤاً أنه يحنث لتسمية الله إياه حلياً وأبو حنيفة يقول لا يحنث لأن الأيمان محمولة على التعارف وليس في العرف تسمية اللؤلؤ وحده حلياً ألا ترى أن بائعه لا يسمى بائع حلي وأما الآية فإن فيها أيضاً «لتأكلوا منه لحماً طرياً» ولا خلاف بينهم أنه لو حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً أنه لا يحنث مع تسمية الله تعالى إياه لحماً طرياً .

باب السكر

قال الله تعالى [ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً] اختلف السلف في تأويل السكر فروى عن الحسن وسعيد بن جبير أنهما قالا السكر ما حرم منه والرزق الحسن ما أحل منه وروى عن إبراهيم والشعبي وأبي رزين قالوا السكر خمر وروى جرير عن مغيرة عن إبراهيم عن عبد الله قال السكر خمر وروى ابن شبرمة عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير قال السكر خمر إلا أنه من التمر وقال هؤلاء إنه منسوخ بتحريم الخمر وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن الأسود بن قيس عن عمرو بن سفيان عن ابن عباس قال هو ما حرم من ثمرتيهما وما أحل من ثمرتيهما قال أبو بكر هذا نحو قول الأولين وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس تتخذون منه سكراً قال السكر النبيذ والرزق الحسن الزبيب قال أبو بكر لما تأوله السلف على الخمر وعلى النبيذ وعلى الحرام منه ثبت أن الاسم يقع على الجميع وقولهم إنه منسوخ بتحريم الخمر يدل على أن الآية اقتضت إباحة السكر وهو الخمر والنبيذ والذي ثبت نسخه من ذلك إنما هو الخمر ولم يثبت تحريم النبيذ فوجب تحليله بظاهر الآية إذ لم يثبت نسخه ومن ادعى أنه منسوخ بتحريم الخمر لم يصح له ذلك إلا بدلالة إذ كان اسم الخمر لا يتناول النبيذ وروى سعيد عن قتادة قال السكر خمور الأعاجم والرزق الحسن ما ينبذون ويخللون ويأكلون أنزلت هذه الآية ولم تحرم الخمر وإنما جاء تحريمها في سورة المائدة وقد روى أبو يوسف قال حدثنا أيوب بن جابر الحنفي عن أشعث بن سليمان عن أبيه عن معاذ بن جبل قال لما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن أمره أن ينهاهم عن السكر قال

أبو بكر وهذا السكر المحرم عندنا هو نقيع التمر قوله تعالى [نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين] فيه الدلالة على طهارة اللبن المحلوب من الشاة الميتة من وجهين أحدهما عموم اللفظ في إباحة اللبن من غير فرق بين ما يؤخذ منه حياً أو ميتاً والثاني إخباره تعالى أنه خارج من بين فرث ودم وحكمه بطهارته مع ذلك إذ كان ذلك موضع الخلقة فثبت أن اللبن لا ينجس بنجاسة موضع الخلقة وهو ضرع الميتة كما لم ينجس بمجاورته للفرث والدم قوله تعالى [يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس] فيه بيان طهارة العسل ومعلوم أنه لا يخلو من النحل الميت وفراخه فيه وحكم الله تعالى مع ذلك بطهارته فأخبر عما فيه من الشفاء للناس فدل ذلك على أن ما لا دم له لا يفسد ما يموت فيه قوله تعالى [والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم] روى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة إنهم لا يشركون عبيدهم في أموالهم حتى يكونوا فيه سواء وهم لا يرضون بذلك لأنفسهم وهم يشركون عبيدي في ملكي وسلطاني وقيل معناه إنهم سواء في أني رزقت الجميع وأنه لا يمكن أحد أن يرزق عبده إلا برزقي إياه قال أبو بكر قد تضمنت الآية انتفاء المساواة بين المولى وبين عبده في الملك وفي ذلك دليل على أن العبد لا يملك من وجهين أحدهما أنه لو جاز أن يملك العبد ما يملكه المولى إياه لجاز أن يملكه ماله فيملكه حتى يكون مساوياً له ويكون مالك العبد مثل ملك المولى بل كان يجوز أن يكون العبد أفضل في باب الملك وأكثر ملكا وفي ذلك دليل على أن العبد لا يملك وإن ملكه المولى إياه لأن الآية قد اقتضت نفي المساواة له في الملك وأيضاً لما جعله مثلا للمشركين في عبادتهم الأوثان وكان معلوما أن الأوثان لا تملك شيئاً دل على أن العبد لا يملك لنفيه الشركة بينه وبين الحر كما نفى الشركة بين الله وبين الأوثان قوله تعالى [وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة] روى عن ابن عباس أن الحفدة الخدم والأعوان وقال الحسن من أعانك فقد حفدك وقال مجاهد وقتادة وطاوس الحفدة الخدم وروى عن عبد الله وأبي الضحى وإبراهيم وسعيد بن جبير قالوا الحفدة الأختان ويقال إن أصل الحفد الإسراع في العمل ومنه وإليك نسعى ونحفد والحفدة جمع حافد كقولك كامل وكملة قال أبو بكر لما تأوله السلف على هذين المعنيين من الخدم والأعوان ومن الأختان وجب أن يكون عليهما وفيه

دلالة على أن الأب يستحق على ابنه الخدمة والمعونة لقوله تعالى [وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة] ولذلك قال أصحابنا إن الأب إذا استأجر ابنه لخدمته أن لا يستحق الأجر إن خدمه لأنها مستحقة عليه بغير الإجارة قوله تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] روى عن ابن عباس وقتادة أنه مثل ضربه للكافر الذي لا خير عنده والمؤمن الذي يكتسب الخير وقال الحسن ومجاهد هو مثل ضرب لعبادتهم الأوثان التي لا تملك شيئاً والعدول عن عبادة الله الذي يملك كل شيء قال أبو بكر قد حوت هذه الآية ضروباً من الدلالة على أن العبد لا يملك أحدها قوله [عبداً مملوكا] نكرة فهو شائع في جنس العبيد كقول القائل لا تكلم عبداً وأعط هذا عبداً أن ذلك ينتظم كل من يسمى بهذا الاسم وكذلك قوله [يتيما ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة] فكل من لحقه هذا الاسم قد انتظمه الحكم إذ كان لفظاً منكوراً كذلك قوله [عبداً مملوكا] قد انتظم سائر العبيد ثم قال [لا يقدر على شيء] لا يخلو من أن يكون المراد نفي القدرة أو نفي الملك أو نفيهما ومعلوم أنه لم يرد به نفي القدرة إذ كان العبد والحر لا يختلفان في القدرة من حيث اختلفا في الرق والحرية لأن العبد قد يكون أقدر من الحر فعلمنا أنه لم يرد به نفي القدرة فثبت أنه أراد نفي الملك فدل على أن العبد لا يملك ووجه آخر وهو أنه تعالى جعله مثلا للأصنام فشبهها بالعبيد المملوكين في نفي الملك ومعلوم أن الأصنام لا تملك شيئاً فوجب أن يكون من ضرب المثل به لا يملك شيئاً وإلا زالت فائدة ضرب المثل به وكان يكون حينئذ ضرب المثل بالعبد الحر سواء وأيضاً لو أراد عبداً بعينه لا يملك شيئاً وجاز أن يكون من العبيد من يملك لقال ضرب الله مثلا رجلا لا يقدر على شيء فلما خص العبد بذلك دل على أن وجه تخصيصه أنه ليس ممن يملك فإن قيل روى إبراهيم عن عكرمة عن يعلى بن منبه عن ابن عباس في هذه الآية أنها نزلت في رجل من قريش وعبده ثم أسلما ونزلت الأخرى في رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء إلى قوله [صراط مستقيم] قال كان مولى لعثمان وكان عثمان يكفله وينفق عليه الذي ينفق بالعدل وهو على صراط مستقيم والآخر أبكم وهذا يوجب أن يكون في عبد بعينه وقد يجوز أن يكون في العبيد من لا يملك شيئاً كما يكون في الأحرار من لا يملك قيل له هذه الرواية ضعيفة عن ابن عباس وظاهر اللفظ ينفيها لأنه لو أراد عبداً بعينه لعرفه بالألف واللام ولم يذكره بلفظ

منكور وأيضاً معلوم أن الخطاب فى ذكر عبدة الأوثان والاحتجاج عليهم ألا ترى إلى قوله [ويعبدون من دون الله مالا يملك لهم رزقا من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعون فلا تضربوا لله الأمثال] ثم قال [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] فأخبر أن مثل ما يعبدون مثل العبيد المماليك الذين لا يملكون شيئاً ولا يستطيعون أن يملكوا تأكيداً لنفي أملاكهم ولو كان المراد عبداً بعينه وكان ذلك العبد ممن يجوز أن يملك ما كان بينه وبين الحر فرق وكان تخصيصه العبد بالذكر لغواً فثبت أن المعنى فيه نفي ملك العبيد رأساً فإن قيل فقد قال [وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه] ولم يدل على أن الأبكم لا يملك شيئاً قيل له إنما أراد به عبداً أبكم ألا ترى إلى قوله [وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير] فذكر المولى وتوجيهه يدل على أن المراد العبد كأنه ذكر أولا عبداً غير أبكم وجعله مثلا للصنم فى نفي الملك ثم زاده نقصاً بقوله [أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير] فدل على أنه أراد عبداً أبكم مبالغة فى وصف الأصنام بالنقص وقلة الخير وأنه مملوك متصرف فيه فإن قيل أراد بقوله [وهو كل على مولاه] ابن عمه لأن ابن العم يسمى مولى قيل له هذا خطأ لأن ابن العم لا تلزمه نفقة ابن عمه ولا أن يكون كلا عليه وليس له توجيه فى أموره فلما ذكر الله تعالى هذين المعنيين للأبكم علمنا أنه لم يرد به الحر الذى له ابن عم وأنه أراد عبداً مملوكا أبكم وعلى أنه لا معنى لذكر ابن العم ههنا لأن الأب والأخ والعم أقرب إليه من ابن العم وأولى به فحمله على ابن العم يزيل فائدته وأيضاً فإن المولى إذا أطلق يقتضى مولى الرق أو مولى النعمة ولا يصرف إلى ابن العم إلا بدلالة فإن قيل لا يجوز أن يكون المراد الأصنام لأنه قال عبداً مملوكاً ولا يقال ذلك للصنم قيل له قد أغفلت موضع الدلالة لأنه إنما ذكر عبداً مملوكاً لنا وجعله مثلا للأصنام التى كانوا يعبدونها وأخبر أنها بمنزلة مماليكنا الذين لا يملكون شيئاً فكما أن الصنم لا يملك بحال كذلك العبد وعلى أن الله تعالى قد سمى الأصنام عباداً بقوله [إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم] وقد اختلف الفقهاء فى ملك العبد فقال أصحابنا والشافعى العبد لا يملك ولا يتسرى وقال مالك يملك ويتسرى وقد روى أبو حنيفة قال حدثنا إسماعيل بن أمية المكى عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن ابن عمر قال لا يحل

فرج المملوك إلا لمن باع أو وهب أو تصدق أو أعتق جاز يعني بذلك المملوك وكذلك روي يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر وروى عن إبراهيم وابن سيرين والحكم أن العبد لا يتسرى وروى عن ابن عباس أن العبد يتسرى وروى يعمر عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى بعض رقيقه يتخذ السرية فلا ينكر عليه وقال الحسن والشعبي يتسرى العبد بإذن سيده وروى أبو يوسف عن العلاء بن كثير عن مكحول عن النبي ﷺ قال العبد لا يتسرى وهذا يدل على أنه لا يملك لأنه لو ملك لجاز التسري بقوله [والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] ويدل عليه قوله ﷺ من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع وذلك لأنه لما أن جعله للبائع أو للمشتري أخرج العبد منه صفراً بلا شيء ويدل عليه أن المولى أخذ ما في يده وهو أولى به منه لأجل ملكه لرقبته فلو كان العبد ممن يملك لما كان له أخذ ما في يده لأن ما بان به العبد عن مولاه فلا سبيل للمولى عليه فيه ألا ترى أن العبد لما ملك طلاق امرأته ووطء زوجته فهي أمة المولى لم يملكه المولى وكذلك سائر ما يملكه العبد من نفسه لم يملكه المولى منه فلو ملك العبد المال لما كان للمولى أخذه منه لأجل ملكه له كما لم يملك طلاق امرأته لأجل ملكه فإن قيل جواز أخذ المولى ماله لا يدل على أنه غير مالك لأن للغريم أن يأخذ ما في يد المدين بدينه ولم يدل على أن المدين غير مالك قيل له لأنه يأخذه لا لأنه مالك للمدين بل لأجل دينه الذي عليه والمولى يستحقه لأجل ملكه لرقبته فلو كان العبد مالكا لم يستحق المولى لأجل ملكه لرقبته كما لم يملك طلاق امرأته لأجل ملكه لرقبته وفي ذلك دليل على أن العبد لا يملك ودليل آخر وهو أنه لا خلاف أن من كاتب عبده على مال فأداه أنه يعتق ويكون الولاء للمولى وأنه معتق على ملك مولاه فلو كان ممن يملك لملك رقبته بالمال الذي أداه ولا ينتقل إليه كما ينتقل إلى غيره لو أمره بأن يعتقه عنه على مال ولو ملك رقبته لعتق على نفسه لكان لا يكون الولاء للمولى بل كان يكون ولاؤه لنفسه فلما لم يصح انتقال ملك رقبته إليه بالمال وعتق على ملك المولى دل ذلك على أنه لا يملك لأنه لو كان ممن يملك لكان يملك رقبته أولى إذ كانت رقبته مما يجوز فيه التمليك فإن قيل قوله ﷺ من باع عبداً وله مال فماله للبائع يدل على أن العبد يملك لإضافته المال إليه قيل له قد أثبت النبي ﷺ المال للبائع في حال البيع ومعلوم أنه

لا يجوز أن يكون ملكا للمولى وملكا للعبد لاستحالة أن يملك وإلا لكان لكل واحد جميع المال فى هذا الخبر بعينه إثبات ما أضاف إلى العبد ملكا للبائع فثبت أن إضافته إلى العبد على وجه اليد كما تقول هذه دار فلان وهو ساكن فيها وليس بمالك وكقوله ﷺ أنت ومالك لأبيك ولم يرد إثبات ملك الأب فإن قيل قد روى عبيد الله بن أبى جعفر عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال من أعتق عبداً فماله له إلا أن يشترط السيد ماله فيكون له وهذا يدل على أن العبد يملك لأنه لو لم يملكه قبل العتق لم يملكه بعده قيل له لا دلالة فى هذا على أن العبد يملك لأنه جائز أن يكون جريان العادة بأن ما على العبد من الثياب ونحو ذلك لا يؤخذ منه عند العتق جعله كالمنطوق به وجعل ترك المولى لأخذه منه دلالة على أنه قد رضى منه بتمليكه إياه بعد العتق وأيضاً فقد روى عن جماعة من أهل النقل تضعيفه وقد قيل أن عبيد الله بن أبى جعفر غلط فى رفع هذا الحديث وفى متنه وإن أصله ما رواه أيوب عن نافع عن ابن عمر أنه كان إذا أعتق عبداً لم يعرض لماله فهذا هو أصل الحديث فأخطأ عبيد الله فى رفعه وفى لفظه وقد روى خلاف ذلك عن النبى ﷺ وهو ما رواه أبو مسلم الكجى قال حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى قال حدثنا عبد الأعلى بن أبى المساور عن عمران بن عمير عن أبيه قال وكان مملوكا لعبد الله بن مسعود قال له عبد الله يا عمير بين لى مالك فإنى أريد أن أعتقك إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول من أعتق عبداً فماله للذى أعتق وكذلك رواه يونس بن إسحاق عن ابن عمير عن ابن مسعود مرفوعا وقد بلغنا أن المسعودى رواه موقوفاً على ابن مسعود وذلك لا يفسده عندنا فإن احتج محتج بقوله تعالى [وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله] وذلك عائد على جميع المذكورين من الأيامى والعبيد والإماء فأثبت للعبد الغنى والفقر فدل على أنه يملك إذ لو لم يملك لكان أبداً فقيراً قيل له لا يخلو قوله [إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله] من أن يكون المراد به الغنى بالوطء الحلال عن الحرام أو الغنى بالمال فلما وجدنا كثيراً من المتزوجين لا يستغنون بالمال ومعلوم أن مخبر أخبار الله لا محالة كائن على ما أخبر به علمنا أنه لم يرد به الغنى بالمال وإنما أراد الغنى بالوطء الحلال عن الحرام وأيضاً فإنه إن أراد الغنى بالمال فإنه مقصور على الأيامى والأحرار المذكورين فى الآية دون العبيد

الذين لا يملكون بما ذكرنا من الدليل وأيضاً فإن العبد لا يستغني بالمال عند مخالفنا لأن المولى أولى بجميع ماله منه فأى غنى فى مال يحصل له وغيره أولى به منه فالغنى فى هذا الموضع إنما يحصل للمولى دون العبد والدليل على أن العبد لا يكون غنياً بالمال قول النبي ﷺ أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم وعند مخالفنا إنه لا يؤخذ من العبد فلو كان غنياً لوجب فى ماله الزكاة إذ هو مسلم غنى من أهل التكليف فإن قيل لما كان العبد يملك الطلاق وجب أن يملك المال كالحر قيل له إنما ملك العبد الطلاق لأن المولى لا يملكه منه فلو ملك العبد المال وجب أن لا يملك المولى منه وأن لا يجوز له أخذه منه لأن كل ما يملكه المولى من عبده فإن العبد لا يملكه منه ألا ترى أن العبد المحجور عليه لو أقر بدين لم يلزمه فى الرق ولو أقر المولى عليه به لزمه وكذلك المولى أن يزوج عبده وليس للعبد أن يزوج نفسه لما كان ذلك معنى يملكه المولى منه ولو أقر المولى عليه بقصاص أو حد لم يلزمه لأن العبد يملك ذلك من نفسه وفى ذلك دليل على أن العبد لا يملك إذ لو ملكه لما جاز للمولى أن يتصرف عليه فى ماله كما لا يتصرف عليه فى الطلاق حين كان العبد يملكه قوله تعالى [ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين] فيه الدلالة على جواز الانتفاع بما يؤخذ منها من ذلك بعد الموت إذ لم يفرق بين أخذها بعد الموت وقبله قوله تعالى [ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء] يعنى به والله أعلم تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بينه فى الكتاب نصاً أو دليلا فما بينه النبي ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله تعالى [وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا] وقوله تعالى [وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله] وقوله [من يطع الرسول فقد أطاع الله] فما بينه الرسول فهو عن الله عز وجل وهو من تبيان الكتاب له لأمر الله إيانا بطاعته واتباع أمره وما حصل عليه الإجماع فمصدره أيضاً عن الكتاب لأن الكتاب قد دل على صحة حجة الإجماع وإنهم لا يجتمعون على ضلال وما أوجبه القياس واجتهاد الرأى وسائر ضروب الاستدلال من الاستحسان وقبول خبر الواحد جميع ذلك من تبيان الكتاب لأنه قد دل على ذلك أجمع فما من حكم من أحكام الدين إلا وفى الكتاب تبيانه من الوجوه التى ذكرنا وهذه الآية دالة على صحة القول بالقياس وذلك لأنا إذا لم نجد للحادثة حكماً

منصوصاً في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع وقد أخبر الله تعالى أن في الكتاب تبيان كل شيء من أمور الدين ثبت أن طريقة النظر والإستدلال بالقياس على حكمه إذ لم يبق هناك وجه يوصل إلى حكمها من غير هذه الجهة ومن قال بنص خفي أو بالإستدلال فإنما خالف في العبارة وهو موافق في المعنى ولا ينفك من استعمال اجتهاد الرأي والنظر والقياس من حيث لا يشعر قوله تعالى [إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي] أما العدل فهو الإنصاف وهو واجب في نظر العقول قبل ورود السمع وإنما ورد السمع بتأكيد وجوبه والإحسان في هذا الموضع التفضل وهو ندب والأول فرض وإيتاء ذي القربى فيه الأمر بصلة الرحم وقوله تعالى [يأمر بالعدل] قد انتظم العدل في الفعل والقول قال الله تعالى [وإذا قلتم فاعدلوا] فأمر بالعدل في القول وهذه الآية تنتظم الأمرين وأما قوله تعالى [وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي] فإنه قد انتظم سائر القبائح والأفعال والأقوال والضمائر المنهي عنها والفحشاء قد تكون بما يفعله الإنسان في نفسه مما لا يظهر أمره وهو مما يعظم قبحه وقد تكون مما يظهر من الفواحش وقد تكون لسوء العقيدة والبخل لأن العرب تسمي البخيل فاحشاً والمنكر ما يظهر للناس مما يجب إنكاره ويكون أيضاً في الإعتقادات والضمائر وهو ما تستنكره العقول وتأباه والبغي ما يتطاول به من الظلم لغيره فكل واحد من هذه الأمور الثلاثة له في نفسه معان خاصة تنفصل بها من غيره .

في الوفاء بالعهد

قال الله تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها] قال أبو بكر العهد ينصرف على وجوه فمنها الأمر قال الله تعالى [ولقد عهدنا إلى آدم من قبل] وقال [ألم أعهد إليكم يا بني آدم] والمراد الأمر وقد يكون العهد يميناً ودلالة الآية على أن المراد في هذا الموضع اليمين ظاهرة لأنه قال [ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها] ولذلك قال أصحابنا أن من قال علي عهد الله إن فعلت كذا إنه حالف وقد روي في حديث حذيفة حين أخذه المشركون وأباه فأخذوا منه عهد الله أن لا يقاتلوا مع النبي ﷺ فلما قدما المدينة ذكرا ذلك للنبي ﷺ فقال تفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم وروي عن عطاء والحسن وابن سيرين وعامر وإبراهيم النخعي ومجاهد إذا قال علي عهد الله إن فعلت

كذا فهو بعين قوله تعالى [ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً] شبه الله تعالى من عقد على نفسه شيئاً لله تعالى فيه قربة ثم فسخه ولم يتمه بالمرأة التى تغزل شعراً أو ما أشبهه ثم نقضت ذلك بعد أن فتلته فتلا شديداً وهو معنى قوله [من بعد قوة] لأن العرب تسمى شدة الفتل قوة فمن عقد على نفسه عقداً أو أوجب قربة أو دخل فيها أن لا يتمها فيكون بمنزلة التى نقضت غزلها بعد قوة وهذا يوجب إن كل من دخل فى صلاة تطوع أو صوم نفل أو غير ذلك من القرب أن لا يجوز له الخروج منه قبل إتمامه فيكون بمنزلة من نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً .

باب الإستعاذة

قال الله تعالى [فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم] روى عمرو بن مرة عن عبادة بن عاصم عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه قال سمعت النبي ﷺ حين افتتح الصلاة قال اللهم أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفخه ونفثه وروى أبو سعيد الخدرى أن النبي ﷺ كان يتعوذ فى صلاته قبل القراءة وروى عن عمر وابن عمر الإستعاذة قبل القراءة فى الصلاة وروى ابن جريج عن عطاء قال الإستعاذة واجبة لكل قراءة فى الصلاة وغيرها وقال محمد بن سيرين إذا تعوذت مرة أو قرأت مرة بسم الله الرحمن الرحيم أجزأ عنك وكذلك روى عن إبراهيم النخعى وكان يستعيذ فى الصلاة حين يستفتح قبل أن يقرأ أم القرآن وروى عن ابن سيرين رواية أخرى قال كلما قرأت فاتحة الكتاب حين تقول آمين فاستعذ وقال أصحابنا والثورى والأوزاعى والشافعى يتعوذ قبل القراءة وقال مالك لا يتعوذ فى المكتوبة قبل القراءة ويتعوذ فى قيام رمضان إذا قرأ قال أبو بكر قوله [فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله] يقتضى ظاهره أن تكون الإستعاذة بعد القراءة كقوله [فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً] ولكنه قد ثبت عن النبي ﷺ وعن السلف الذين ذكرناهم الاستعاذة قبل القراءة وقد جرت العادة بإطلاق مثله والمراد إذا أردت ذلك كقوله تعالى [وإذا قلتم فاعدلوا] وقوله [وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب] وليس المراد أن تسألها من وراء حجاب بعد سؤال متقدم وكقوله تعالى [إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة] وكذلك قوله [فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله] معناه إذا قرأت فقدم الإستعاذة قبل

القراءة وحقيقة معناه إذا أردت القراءة فاستعذ وكقول القائل إذا قلت فاصدق وإذا أحرمت فاغتسل يعنى قبل الإحرام والمعنى فى جميع ذلك إذا أردت ذلك * كذلك قوله [فإذا قرأت القرآن] معناه إذا أردت القراءة وقول من قال الإستعاذة بعد الفراغ من القراءة شاذ وإنما الإستعاذة قبل القراءة لنفى وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى [وما أرسلنا من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان] فإنما أمر الله بتقديم الإستعاذة قبل القراءة لهذه العلة والإستعاذة ليست بفرض لأن النبى ﷺ لم يعلمها الأعرابى حين علمه الصلاة ولو كانت فرضاً لم يخله من تعليمها قوله تعالى [من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان] روى معمر عن عبد الكريم عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان قال أخذ المشركون عمارا وجماعة معه فعذبوهم حتى قاربوهم فى بعض ما أرادوا فشكا ذلك إلى رسول الله ﷺ قال كيف كان قلبك قال مطمئن بالإيمان قال فإن عادوا فعد قال أبو بكر هذا أصل فى جواز إظهار كلمة الكفر فى حال الإكراه والإكراه المبيح لذلك هو أن يخاف على نفسه أو بعض أعضائه التلف إن لم يفعل ما أمره به فأبيح له فى هذه الحال أن يظهر كلمة الكفر ويعارض بها غيره إذا خطر ذلك بباله فإن لم يفعل ذلك مع خطوره بباله كان كافراً قال محمد بن الحسن إذا أكرهه الكفار على أن يشتم محمداً ﷺ فخطر بباله أن يشتم محمداً آخر غيره فلم يفعل وقد شتم النبى ﷺ كان كافراً وكذلك لو قيل له لتسجدن لهذا الصليب فخطر بباله أن يجعل السجود لله فلم يفعل وسجد للصليب كان كافراً فإن أعجلوه عن الروية ولم يخطر بباله شىء وقال ما أكره عليه أو فعل لم يكن كافراً إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان قال أبو بكر وذلك لأنه إذا خطر بباله ما ذكرنا فقد أمكنه أن يفعل الشتيمة لغير النبى ﷺ إذا لم يكن مكرها على الضمير وإنما كان مكرها على القول وقد أمكنه صرف الضمير إلى غيره فمتى لم يفعله فقد اختار إظهار الكفر من غير إكراه فلزمه حكم الكفر وقوله ﷺ لعمار إن عادوا فعد إنما هو على وجه الإباحة لا على وجهة الإيجاب ولا على الندب وقال أصحابنا الأفضل أن لا يعطى التقية ولا يظهر الكفر حتى يقتل وإن كان غير ذلك مباحاً له وذلك لأن خبيب بن عدى لما أراد أهل مكة أن يقتلوه لم يعطهم التقية حتى قتل فكان عند النبى ﷺ وعند المسلمين أفضل من عمار فى

إعطائه التقية ولأن في ترك إعطاء التقية إعزازاً للدين وغيظاً للمشركين فهو بمنزلة من قاتل العدو حتى قتل فحظ الإكراه في هذا الموضع إسقاط المأثم عن قائل هذا القول حتى يكون بمنزلة من لم يقل وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فجعل المكره كالناسي والمخطىء في إسقاط المأثم عنه فلو أن رجلا نسي أو أخطأ فسبق لسانه بكلمة الكفر لم يكن عليه فيها مأثم ولا تعلق بها حكم وقد اختلف الفقهاء في طلاق المكره وعتاقه ونكاحه وأيمانه فقال أصحابنا ذلك كله لازم وقال مالك والشافعي لا يلزمه شيء من ذلك والذي يدل على لزوم حكم هذه الأشياء ظاهر قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] ولم يفرق بين طلاق المكره والطائع وقال تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها] ولم يفرق بين عهد المكره وغيره وقال [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] وقال النبي ﷺ كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه ويدل عليه أيضاً ما روى يونس بن بكير عن الوليد بن جميع الزهري عن أبي الطفيل عن حذيفة قال أقبلت أنا وأبي ونحن نريد رسول الله ﷺ وقد توجه إلى بدر فأخذنا كفار قريش فقال إنكم لتريدون محمداً فقلنا لا نريده إنما نريد المدينة قال فأعطونا عهد الله وميثاقه لتنصرفن إلى المدينة ولا تقاتلون معه فأعطيناهم عهد الله فمررنا برسول الله ﷺ وهو يريد بدراً فأخبرناه بما كان منا وقلنا ما تأمرنا يا رسول الله فقال النبي ﷺ نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم فانصرفنا إلى المدينة فذلك منعنا من الحضور معهم فأثبت النبي ﷺ إحلاف المشركين إياهم على وجه الإكراه وجعلها كيمين الطوع فإذا ثبت ذلك في اليمين فالطلاق والعتاق والنكاح مثلها لأن أحداً لم يفرق بينهما ويدل عليه حديث عبد الرحمن ابن حبيب عن عطاء بن أبي رباح عن يوسف بن ماهك عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة فلما سوى النبي ﷺ فيهن بين الجاد والهازل ولأن الفرق بين الجد والهزل أن الجاد قاصد إلى اللفظ وإلى إيقاع حكمه والهازل قاصد إلى اللفظ غير مريد لإيقاع حكمه علمنا أنه لا حظ للإرادة في نفي الطلاق وأنهما جميعاً من حيث كانا قاصدين للقول أن يثبت حكمه عليهما وكذلك المكره قاصد للقول غير مريد لإيقاع حكمه فهو كالهازل سواء فإن قيل لما كان المكره على الكفر لا تبين منه امرأته واختلف حكم الطوع والإكراه فيه وكان الكفر يوجب

الفرقة كالطلاق وجب أن يختلف حكم طلاق المكره والطائع قيل له ليس لفظ الكفر من ألفاظ الفرقة لا كناية ولا تصريحاً وإنما تقع به الفرقة إذا حصل والمكره على الكفر لا يكون كافراً فلما لم يصر كافراً بإظهاره كلمة الكفر على وجه الإكراه لم تقع الفرقة وأما الطلاق فهو من ألفاظ الفرقة والبينونة وقد وجد إيقاعه في لفظ مكلف فوجب أن لا يختلف حكمه في حال الإكراه والطوع فإن قال قائل تساوى حال الجد والهزل في الطلاق لا يوجب تساوى حال الإكراه والطوع فيه لأن الكفر يستوى حكم جده وهزله ولم يستو حال الإكراه والطوع فيه قيل له نحن لم نقل إن كل ما يستوى جده وهزله يستوى حال الإكراه والطوع فيه وإنما قلنا إنه لما سوى النبي ﷺ بين الجاد والهازل في الطلاق علمنا أنه لا اعتبار فيه بالقصد للإيقاع بعد وجود القصد منه إلى القول فاستدللنا بذلك على أنه لا اعتبار فيه للقصد للإيقاع بعد وجود لفظ الإيقاع من مكلف وأما الكفر فإنما يتعلق حكمه بالقصد لا بالقول ألا ترى أن من قصد إلى الجد بالكفر أو الهزل إنه يكفر بذلك قبل أن يلفظ به وأن القاصد إلى إيقاع الطلاق لا يقع طلاقه إلا باللفظ ويبين لك الفرق بينهما أن الناسي إذا تلفظ بالطلاق وقع طلاقه ولا يصير كافراً بلفظ الكفر على وجه النسيان وكذلك من غلط بسبق لسانه بالكفر لم يكفر ولو سبق لسانه بالطلاق طلقت امرأته فهذا يبين الفرق بين الأمرين وقد روى عن على وعمر وسعيد بن المسيب وشريح وإبراهيم النخعى والزهرى وقتادة قالوا طلاق المكره جائز وروى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير والحسن وعطاء وعكرمة وطاوس وجابر بن زيد قالوا طلاق المكره لا يجوز وروى سفيان عن حصين عن الشعبى قال إذا أكرهه السلطان على الطلاق فهو جائز وإن أكرهه غيره لم يجز وقال أصحابنا فيمن أكره بالقتل وتلف بعض الأعضاء على شرب الخمر أو أكل الميتة لم يسعه أن لا يأكل ولا يشرب وإن لم يفعل حتى قتل كان آثماً لأن الله تعالى قد أباح ذلك في حال الضرورة عند الخوف على النفس فقال [إلا ما اضطررتم إليه] ومن لم يأكل الميتة عند الضرورة حتى مات جوعاً كان آثماً بمنزلة تارك أكل الخبز حتى يموت وليس ذلك بمنزلة الإكراه على الكفر في أن تارك إعطاء التقية فيه أفضل لأن أكل الميتة وشرب الخمر تحريمه من طريق السمع فمتى أباحه السمع فقد زال الحظر وعاد إلى حكم سائر المباحات وإظهار الكفر محظور

من طريق العقل لا يجوز استباحته للضرورات وإنما يجوز له إظهار اللفظ على معنى المعاريض والتورية باللفظ إلى غير معنى الكفر من غير اعتقاد لمعنى ما أكره عليه فيصير اللفظ بمنزلة لفظ الناسي والذي يسبقه لسانه بالكفر فكان ترك إظهاره أولى وأفضل وإن كان موسعاً عليه إظهاره عند الخوف وقالوا فيمن أكره على قتل رجل أو على الزنا بامرأة لا يسعه الإقدام عليه لأن ذلك من حقوق الناس وهما متساويان في الحقوق فلا يجوز إحياء نفسه بقتل غيره بغير استحقاق وكذلك الزنا بالمرأة فيه انتهاك حرمتها بمعنى لا تبيحه الضرورة وإلحاقها بالشين والعار وليس كذلك عندهم الإكراه على القذف فيجوز له أن يفعل من قبل أن القذف الواقع على وجه الإكراه لا يؤثر في المقذوف ولا يلحقه به شيء فأحكام الإكراه مختلفة على الوجوه التي ذكرنا منها ما هو واجب فيه إعطاء التقية وهو الإكراه على شرب الخمر وأكل الميتة ونحو ذلك مما طريق حظره السمع ومنها ما لا يجوز فيه إعطاء التقية وهو الإكراه على قتل من لا يستحق القتل ونحو الزنا ونحو ذلك مما فيه مظلمة لآدمي ولا يمكن استدراكه ومنها ما هو جائز له فعل ما أكره عليه والأفضل تركه كالإكراه على الكفر وشبهه قوله تعالى [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين] روى عن الشعبي وقتادة وعطاء بن يسار أن المشركين لما مثلوا بقتلى أحد قال المسلمون لئن أظهرنا الله عليهم لنمثلن بهم أعظم مما مثلوا فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال مجاهد وابن سيرين هو في كل من ظلم بغصب أو نحوه فإنما يجازى بمثل ما عمل قال أبو بكر نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عمومها في جميع ما انتظمه الاسم فوجب استعمالها في جميع ما انطوى تحتها بمقتضى ذلك أن من قتل رجلا قتل به ومن جرح جراحة جرح به جراحة مثلها وإن قطع يد رجل ثم قتله أن للولي قطع يده ثم قتله واقتضى أيضاً أن من قتل رجلا برضخ رأسه بالحجر أو نصبه غرضاً فرماه حتى قتله أنه يقتل بالسيف إذ لا يمكن المعاقبة بمثل ما فعله لأنا لا نحيط علماً بمقدار الضرب وعدده ومقدار ألمه وقد يمكننا المعاقبة بمثله في باب إتلاف نفسه قتلا بالسيف فوجب استعمال حكم الآية فيه من هذا الوجه دون الوجه الأول وقد دلت أيضاً على أن من استهلك لرجل مالا فعليه مثله وإذا غصبه ساجة فأدخلها في بنائه أو غصبه حنطة فطحنها أن عليه المثل فيهما جميعاً لأن المثل في الحنطة بمقدار كيلها من جنسها وفي الساجة

فيمتنها الدلالة قد دلت عليه وقد دلت على أن العفو عن القاتل والجانى أفضل من استيفاء القصاص بقوله تعالى [ولئن صبرتم لهو خير للصابرين] آخر سورة النحل .

سورة بنى إسرائيل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام] روى عن أم هانىء أن النبى ﷺ أسرى به من بيتها تلك الليلة فقال تعالى [من المسجد الحرام] لأن الحرم كله مسجد وقد تقدم ذكر ذلك فيما سلف وقال الحسن وقتادة معناه كان فى نفسه فأسرى به قوله عز وجل [وإن أسأتم فلها] قيل معناه فإليها كما يقال أحسن إلى نفسه وأساء إلى نفسه وحروف الإضافة يقع بعضها موضع بعض إذا تقاربت وقال تعالى [بأن ربك أوحى لها] والمعنى أوحى إليها قوله تعالى [فمحونا آية الليل] يعنى جعلناها لا يبصر بها كما لا يبصر بما يمحى من الكتاب وهو فى نهاية البلاغة وقال ابن عباس محونا آية الليل السواد الذى فى القمر قوله تعالى [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه] قيل إنما أراد به عمله من خير أو شر على عادة العرب فى الطائر الذى يجىء من ذات اليمين فيتبرك به والطائر الذى يجىء من ذات الشمال فيتشاءم به فجعل الطائر اسما للخير والشر جميعاً فاقتصر على ذكره دون ذكر كل واحد منهما على حياله لدلالته على المعنيين وأخبر أنه فى عنقه كالطوق الذى يحيط به ويلازمه مبالغة فى الوعظ والتحذير واستدعاء إلى الصلاح وزجراً عن الفساد قوله [وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا] قيل فيه وجهان أحدهما إنه لا يعذب فيما كان طريقه السمع دون العقل إلا بقيام حجة السمع فيه من جهة الرسول وهذا يدل على أن من أسلم من أهل الحرب ولم يسمع بالصلاة والزكاة ونحوها من الشرائع السمعية إنه لا يلزمه قضاء شىء منها إذا علم لأنه لم يكن لازماله إلا بعد قيام حجة السمع عليه وبذلك وردت السنة فى قصة أهل قباء حين أتاهم آت أن القبلة قد حولت وهم فى الصلاة فاستداروا إلى الكعبة ولم يستأنفوا لفقد قيام الحجة عليهم بنسخ القبلة وكذلك قال أصحابنا فيمن أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوب الصلاة عليه إنه لا قضاء عليه فيما تركه قالوا ولو أسلم فى دار الإسلام ولم يعلم بفرض الصلاة عليه فعليه القضاء

استحساناً والقياس أن يكون مثل الأول لعدم قيام حجة السمع عليه وحجة الاستحسان إنه قد رأى الناس يصلون في المساجد بأذان وإقامة وذلك دعاء إليها فكان ذلك بمنزلة قيام الحجة عليه ومخاطبة المسلمين إياه بلزوم فرضها فلا يسقطها عنه تضييعه إياه والوجه الثاني إنه لا يعذب عذاب الاستئصال إلا بعد قيام حجة السمع بالرسول وإن مخالفة موجبات أحكام العقول قبل ورود السمع من جهة الرسول لا توجب في حكم الله عذاب الاستئصال قوله تعالى [وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها] قال سعيد أمروا بالطاعة فعصوا وعن عبد الله قال كنا نقول للحى إذا كثروا في الجاهلية قد أمر بنو فلان وعن الحسن وابن سيرين وأبي العالية وعكرمة ومجاهد [أمرنا] أكثرنا ومعناه على هذا إنا إذا كان في معلومنا منا إهلاك قرية أكثرنا مترفيها وليس المعنى وجود الإرادة منه لإهلاكهم قبل المعصية لأن الإهلاك عقوبة والله تعالى لا يجوز أن يعاقب من لم يعص وهو كقوله تعالى [جداراً يريد أن ينقض] ليس المعنى وجود الإرادة منه وإنما هو أنه في المعلوم إنه سينقض وخص المترفين بالذكر لأنهم الرؤساء ومن عداهم تبع لهم وكما أمر فرعون وقومه تبع له وكما كتب النبي ﷺ إلى قيصر أسلم وإلا فعليك إثم الأريسيين وكتب إلى كسرى فإن لم تسلم فعليك إثم الأكارين قوله تعالى [من القرون] روى عن عبد الله بن أبي أوفى إن القرن مائة وعشرون سنة وقال محمد بن القاسم المازني مائة سنة وقيل القرن أربعون سنة قوله تعالى [من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد] العاجلة الدنيا كقوله [كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة] أخبر الله تعالى أن من كان همه مقصوراً على طلب الدنيا دون الآخرة عجل له منها ما يريد فعلق ما يؤتيه منها بمعنيين أحدهما قوله [عجلنا له فيها ما نشاء] فلذلك استثنى في المعطى وذلك يتضمن مقداره وجنسه وإدامته أو قطعه ثم أدخل عليه استثناء آخر فقال [لمن نريد] فلذلك استثنى في المعطين وإنه لا يعطي الجميع ممن يسعى للدنيا بل يعطي من شاء منهم ويحرم من شاء فأدخل على إرادة العاجلة في إعطاء المريد منها استثناءين لئلا يثق الطالبون الدنيا بأنهم لا محالة سينالون بسعيهم ما يريدون ثم قال تعالى [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً] فلم يستثن شيئاً بعد وقوع السعي منهم على الوجه المأمور به وشرط في السعي للآخرة أن يكون مؤمناً ومريداً لثوابها قال محمد

أبن عجلان من لم يكن فيه ثلاث خلال لم يدخل الجنة نية صحيحة وإيمان صادق وعمل مصيب قال فقلت عمن هذا فقال عن كتاب الله قال الله تعالى [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن] فعلق الآخرة فى استحقاق الثواب له بأوصاف ولم يستثن فى المقصود شيئاً ولم يخصص إرادة العاجلة بوصف بل أطلقها واستثنى فى العطية والمعطى ما قدمنا قوله تعالى [كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك] قد تقدم ذكر مريد العاجلة والساعى للآخرة وحكم ما يناله كل واحد منهما بقصده وإرادته ثم أخبر أن نعمه جل وعلا مبسوطة على البر والفاجر فى الدنيا وإنها خاصة للمتقين فى الآخرة ألا ترى أن سائر نعم الله تعالى من الشمس والقمر والسماء والأرض بما فيها من المنافع والهواء والماء والنبات والحيوانات المأكولة والأغذية والأدوية وصحة الجسم والعافية إلا ما لا يحصى من النعم شاملة للبر والفاجر والله الموفق .

باب بر الوالدين

قال الله تعالى [وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً] وقضى ربك معناه أمر ربك وأمر بالوالدين إحساناً وقيل معناه وأوصى بالوالدين إحساناً والمعنى واحد لأن الوصية أمر وقد أوصى الله تعالى ببر الوالدين والإحسان إليهما فى غير موضع من كتابه وقال [ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً] وقال [أن اشكر لى ولوالديك إلى المصير وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً] فأمر بمصاحبة الوالدين المشركين بالمعروف مع النهى عن طاعتهما فى الشرك لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وروى عن النبى ﷺ أن من الكبائر عقوق الوالدين قوله تعالى [إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما] قيل فيه إن بلغت حال الكبر وهو حال التكليف وقد بقى معك أبواك أو أحدهما فلا تقل لهما أف وذكر ليث عن مجاهد قال لا تقل لهما إذا بلغا من الكبر ما كان يليا منك فى الصغر فلا تقل لهما أف قال أبو بكر اللفظ محتمل للمعنيين فهو عليهما ولا محالة أن بلوغ الولد شرط فى الأمر إذ لا يصح تكليف غير البالغ فإذا بلغ حال التكليف وقد بلغا هما حال الكبر والضعف إذ لم يبلغا فعليه الإحسان إليهما وهو مزجور أن يقول لهما أف وهى كلمة تدل على الضجر والتبرم بمن يخاطب بها قوله تعالى [ولا تنهرهما] معناه لا تزجرهما على وجه الاستخفاف

بهما والإغلاظ لهما قال قتادة فى قوله [وقل لهما قولا كريماً] قولا ليناً سهلا وقال هشام ابن عروة عن أبيه [واخفض لهما جناح الذل من الرحمة] قال لا تمنعهما شيئاً يريدانه وروى هشام عن الحسن أنه سئل ما بر الوالدين قال أن تبذل لهما ما ملكت وأطعمهما فيما أمراك ما لم يكن معصية وروى عمرو بن عثمان عن واصل بن السائب [واخفض لهما جناح الذل من الرحمة] قال لا تنفض يدك عليهما وقال عروة بن الزبير ما بر والده من أحد النظر إليه وعن أبى الهياج قال سألت سعيد بن المسيب عن قوله [قولا كريماً] قال قول العبد الذليل للسيد الفظ الغليظ وعن عبد الله الرصافى قال حدثنى عطاء فى قوله تعالى [واخفض لهما جناح الذل من الرحمة] قال يداك لا ترفعهما على أبويك ولا تحد بصرك إليهما إجلالا وتعظيما قال أبو بكر قوله تعالى [واخفض لهما جناح الذل من الرحمة] هو مجاز لأن الذل ليس له جناح ولا يوصف بذلك ولكنه أراد المبالغة فى التذلل والتواضع لهما وهو كقول امرىء القيس فى وصف الليل:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف إعجازاً وناء بكلكل

وليس لليل صلب ولا إعجاز ولا كلكل وهو مجاز وإنما أراد به تكامله واستواءه قوله تعالى [وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً] فيه الأمر بالدعاء لهما بالرحمة والمغفرة إذا كانا مسلمين لأنه قال فى موضع آخر [ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى] فعلمنا أن مراده بالدعاء للوالدين خاص فى المؤمنين وبين الله تعالى بهذه الآية تأكيد حق الأبوين فقرن الأمر بالإحسان إليهما إلى الأمر بالتوحيد فقال [وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً] ثم بين صفة الإحسان إليهما بالقول والفعل والمخاطبة الجميلة على وجه التذلل والخضوع ونهى عن التبرم والتضجر بهما بقوله [ولا تقل لهما أف] ونهى عن الإغلاظ والزجر لهما بقوله [ولا تنهرهما] فأمر بلين القول والاستجابة لهما إلى ما يأمرانه به ما لم يكن معصية ثم عقبه بالأمر بالدعاء لهما فى الحياة وبعد الوفاة وقد روى عن النبى ﷺ أنه عظم حق الأم على الأب وروى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبى هريرة قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يارسول الله من أحق الناس بحسن صحابتى قال أمك قال ثم من قال ثم أمك قال ثم من قال ثم أمك قال ثم من قال ثم أبوك ء قوله تعالى [فإنه كان للأوابين غفوراً] قال سعيد

ابن المسيب الأواب الذى يتوب مرة بعد مرة كلما أذنب بادر بالتوبة وقال سعيد بن جبير ومجاهد هو الراجع عن ذنبه بالتوبة منه وروى منصور عن مجاهد قال الأواب الذى يذكر ذنوبه فى الخلاء ويستغفر الله منها وروى قتادة عن القاسم بن عوف الشيبانى عن زيد بن أرقم قال خرج النبى ﷺ على أهل قباء وهم يصلون الضحى فقال إن صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال من الضحى قوله تعالى [وآت ذا القربى حقه] قال أبو بكر الحق المذكور فى هذه الآية مجمل مفتقر إلى البيان وهو مثل قوله تعالى [وفى أموالهم حق للسائل والمحروم] وقول النبى ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها فهذا الحق غير ظاهر المعنى فى الآية بل هو موقوف على البيان فجائز أن يكون هذا الحق هو حقهم من الخمس إن كان المراد قرابة الرسول ﷺ وجائز أن يكون مالهم من الحق فى صلة رحمهم وقد اختلف فى ذوى القربى المذكورين فى هذه الآية فقال ابن عباس والحسن هو قرابة الإنسان وروى عن على بن الحسين أنه قرابة رسول الله ﷺ وقد قيل إن التأويل هو الأول لأنه متصل بذكر الوالدين ومعلوم أن الأمر بالإحسان إلى الوالدين عام فى جميع الناس فكذلك ما عطف عليه من إيتاء ذى القربى حقه قوله تعالى [والمسكين وابن السبيل] يجوز أن يكون مراده الصدقات الواجبة فى قوله تعالى [إنما الصدقات للفقراء والمساكين] الآية وجائز أن يكون الحق الذى يلزمه إعطاؤه عند الضرورة إليه وقد روى أبو حمزة عن الشعبى عن فاطمة بنت قيس عن النبى ﷺ أنه قال فى المال حق سوى الزكاة وتلا [ليس البر أن تولوا وجوهكم] الآية وروى سفيان عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ أنه ذكر الإبل فقال إن فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنيحة سمينها قوله تعالى [ولا تبذر تبذيراً] روى عن عبد الله بن مسعود وابن عباس وقتادة قالوا التبذير إنفاق المال فى غير حقه وقال مجاهد لو أنفق مداً فى باطل كان تبذيراً قال أبو بكر من يرى الحجر للتبذير يحتج بهذه الآية إذ كان التبذير منهياً عنه قال والواجب على الإمام منعه منه بالحجر والحيلولة بينه وبين ماله إلا بمقدار نفقة مثله وأبو حنيفة لا يرى الحجر وإن كان من أهل التبذير لأنه من أهل التكليف فهو جائز التصرف على نفسه فيجوز إقراره وبياعاته كما يجوز إقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة فإقراره

وعقوده بالجواز أولى إذ كانت مما لا تسقطه الشبهة وقد بينا ذلك في سورة البقرة عند قوله تعالى [فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً] قوله تعالى [إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين] قيل فيه وجهان أحدهما أنهم إخوانهم باتباعهم آثارهم وجريهم على سنتهم والثاني إنهم يقرنون بالشياطين في النار قوله تعالى [وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها] الآية قيل فيه وجهان أحدهما أنه علمنا ما نفعله عند مسئلة السائلين لنا من المسلمين وابن السبيل وذي القربى مع عوز ما يعطى وقلة ذات أيدينا فقال إن أعرضت عنهم لأنك لا تجد ما تعطيهم وكنت منتظراً الرزق ورحمة ترجوها من الله لتعطيهم منه فقل لهم عند ذلك قولا حسناً ليناً سهلا فتقول لهم يرزق الله وقد روى ذلك عن الحسن ومجاهد وإبراهيم وغيرهم قوله تعالى [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط] يعني والله أعلم لا تبخل بالمنع من حقوقهم الواجبة لهم وهذا مجاز ومراده ترك الإنفاق فيكون بمنزلة من يده مغلولة إلى عنقه فلا يعطي من ماله شيئاً وذلك لأن العرب تصف البخيل بضيق اليد فتقول فلان جعد الكفين إذا كان بخيلا وقصير الباع ويقولون في ضده فلان رحب الذراع وطويل اليدين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لنسائه أسرعكن بي لحاقا أطولكن يداً وإنما أراد كثرة الصدقة فكانت زينب بنت جحش لأنها كانت أكثرهن صدقة وقال الشاعر :

وما إن كان أكثرهم سواماً ... ولكن كان أرحبهم ذراعا

قوله تعالى [ولا تبسطها كل البسط] يعني ولا تخرج جميع ما في يدك مع حاجتك وحاجة عيالك إليه فتقعد ملوماً محسوراً يعني ذا حسرة على ما خرج من يدك وهذا الخطاب لغير النبي صلى الله عليه وسلم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يدخر شيئاً لغد وكان يجوع حتى يشد الحجر على بطنه وقد كان كثير من فضلاء الصحابة ينفقون في سبيل الله جميع أملاكهم فلم يعنفهم النبي صلى الله عليه وسلم لصحة يقينهم وشدة بصائرهم وإنما نهى الله تعالى عن الإفراط في الإنفاق وإخراج جميع ما حوته يده من المال من خيف عليه الحسرة على ما خرج عن يده فأما من وثق بموعود الله وجزيل ثوابه فيما أنفقه فغير مراد بالآية وقد روى أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم بمثل بيضة من ذهب فقال يا رسول الله أصبت هذه من معدن والله ما أملك غيرها فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم فعاد ثانياً فأعرض عنه فعاد ثالثاً فأخذها النبي صلى الله عليه وسلم فرمى

بها فلو أصابته لعقرته فقال يأتينى أحدهم بجميع ما يملك ثم يقعد يتكفف الناس وروى أن رجلا دخل المسجد وعليه هيئة رثة والنبى ﷺ على المنبر فأمر الرجل بأن يقوم فقام فطرح الناس ثياباً للصدقة فأعطاه النبى ﷺ منها ثوبين ثم حث النبى ﷺ الناس على الصدقة فطرح أحد ثوبيه فقال النبى ﷺ انظروا إلى هذا أمرته أن يقوم ليفطن له فيتصدق عليه فأعطيته ثوبين ثم قد طرح أحدهما ثم قال له خذ ثوبك فإنما منع أمثال هؤلاء من إخراج جميع أموالهم فأما أهل البصائر فلم يكن النبى ﷺ يمنعهم من ذلك وقد كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه ذا مال كثير فأنفق جميع ماله على النبى ﷺ وفى سبيل الله حتى بقى فى عباءة فلم يعنفه النبى ﷺ ولم ينكر ذلك عليه والدليل على أن ذلك لبس بمخاطبة للنبى ﷺ وإنما خوطب به غيره قوله تعالى [فتقعد ملوماً محسوراً] ولم يكن النبى ﷺ ممن يتحسر على إنفاق ما حوته يده فى سبيل الله فثبت أن المراد غير النبى ﷺ وهو نحو قوله تعالى [لئن أشركت ليحبطن عملك] الخطاب للنبى ﷺ والمراد غيره وقوله تعالى [فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك] لم يرد به النبى ﷺ لأنه لم يشك قط فاقتضت هذه الآيات من قوله [وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه] الأمر بتوحيد الله والإحسان إلى الوالدين والتذلل لهما وطاعتهما وإعطاء ذى القربى حقه والمساكين وابن السبيل حقوقهم والنهى عن تبذير المال وإنفاقه فى معصية الله والأمر بالإقتصاد فى الإنفاق والنهى عن الإفراط والتقصير فى الإعطاء والمنع وتعليم ما يجيب به السائل والمسكين عند تعذر ما يعطى قوله تعالى [ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق] هو كلام يتضمن ذكر السبب الخارج عليه وذلك لأن من العرب من كان يقتل بناته خشية الفقر لئلا يحتاج إلى النفقة عليهن وليوفر ما يريد إنفاقه عليهن على نفسه وعلى بنيه وكان ذلك مستفيضاً شائعاً فيهم وهى الموءودة التى ذكرها الله فى قوله [وإذا الموءودة سئلت بأى ذنب قتلت] والموءودة هى المدفونة حياً وكانوا يدفنون بناتهم أحياء وقال عبد الله بن مسعود سئل النبى ﷺ فقيل ما أعظم الذنوب قال أن تجعل لله نداً وهو خلقك وأن تقتل ولدك خشية أن يأكل معك وأن تزنى بحليلة جارك قوله تعالى [نحن نرزقهم وإياكم] فيه إخبار بأن رزق الجميع على الله تعالى والله سيسبب لهم ما ينفقون على الأولاد وعلى أنفسهم وفيه بيان أن الله تعالى سيرزق كل حيوان خلقه ما دامت حياته باقية وأنه إنما يقطع رزقه بالموت وبين الله تعالى

ذلك لئلا يتعدى بعضهم على بعض ولا يتناول مال غيره إذ كان الله قد سبب له من الرزق مايغنيه عن مال غيره قوله تعالى [ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا] فيه الإخبار بتحريم الزنا وأنه قبيح لأن الفاحشة هي التي قد تفاحش قبحها وعظم وفيه دليل على أن الزنا قبيح في العقل قبل ورود السمع لأن الله سماه فاحشة ولم يخصص به حالة قبل ورود السمع أو بعده ومن الدليل على أن الزنا قبيح في العقل أن الزانية لا نسب لولدها من قبل الأب إذ ليس بعض الزناة أولى به لحاقه به من بعض ففيه قطع الأنساب ومنع مايتعلق بها من الحرمات في المواريث والمناكحات وصلة الأرحام وإبطال حق الوالد على الولد وما جرى مجرى ذلك من الحقوق التي تبطل مع الزنا وذلك قبيح في العقول مستنكر في العادات ولذلك قال النبي ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر لأنه لو لم يكن النسب مقصوراً على الفراش وما هو في حكم الفراش لما كان صاحب الفراش بأولى من النسب من الزاني وكان ذلك يؤدي إلى إبطال الأنساب وإسقاط ما يتعلق بها من الحقوق والحرمات قوله تعالى [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق] إنما قال تعالى [إلا بالحق] لأن قتل النفس قد يصير حقاً بعد أن لم يكن حقاً وذلك قتله على وجه القود وبالردة والرجم للمحصن والمحاربة ونحو ذلك قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] روى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد في قوله [سلطاناً] قالوا حجة كقوله [أو ليأتيني بسلطان مبين] وقال الضحاك السلطان أنه مخير بين القتل وبين أخذ الدية وعلى السلطان أن يطلب القتل حتى يدفعه إليه قال أبو بكر السلطان لفظ مجمل غير مكتف بنفسه في الإبانة عن المراد لأنه لفظ مشترك يقع على معان مختلفة فمنها الحجة ومنها السلطان الذي يلي الأمر والنهي وغير ذلك إلا أن الجميع مجمعون على أنه قد أريد به القود فصار القود كالمنطوق به في الآية وتقديره فقد جعلنا لوليه سلطانا أي قوداً ولم يثبت أن الدية مرادة فلم نثبتها ولما ثبت أن المراد القود دل ظاهره على أنه إذا كانت الورثة صغاراً وكباراً أن يقتصوا قبل بلوغ الصغار لأن كل واحد منهم ولي والصغير ليس بولي ألا ترى أنه لا يجوز عفوه وهذا قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يقتص الكبار حتى يبلغ الصغار فيقتصوا معهم أو يعفوا وروى عن محمد الرجوع إلى قول أبي حنيفة قوله تعالى [فلا يسرف في القتل] روى عن عطاء والحسن ومجاهد وسعيد بن جبير

والضحاك وطلق بن حبيب لا يقتل غير قاتله ولا يمثل به وذلك لأن العرب كانت تتعدى إلى غير القاتل من الحميم والقريب فلما جعل الله له سلطانا نهاه أن يتعدى وعلى هذا المعنى قوله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى] لأنه كان لبعض القبائل طول على الأخرى فكان إذا قتل منهم العبد لا يرضون إلا أن يقتلوا الحر منهم وقال في الآية لا يسرف في القتل بأن يتعدى إلى غير القاتل وقال أبو عبيدة لا يسرف في القتل جزمه بعضهم على النهي ورفعه بعضهم على مجاز الخبر يقول ليس في قتله سرف لأن قتله مستحق قوله تعالى [إنه كان منصوراً] قال قتادة هو عائد على الولي وقال مجاهد على المقتول وقيل هو منصور إما في الدنيا وإما في الآخرة ونصره هو حكم الله بذلك أعني للولي وقيل نصره أمر النبي ﷺ والمؤمنين أن يعينوه وقوله تعالى [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] قد اقتضى إثبات القصاص للنساء لأن الولي هنا هو الوارث كما قال [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض] وقال [إن الذين آمنوا ـ إلى قوله ـ بعضهم أولياء بعض] وقال [والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا] فنفى بذلك إثبات التوارث بينهم إلا بعد الهجرة ثم قال [وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين] فأثبت الميراث بأن جعل بعضهم أولياء بعض وقال [والذين كفروا بعضهم أولياء بعض] فأثبت التوارث بينهم بذكر الولاية فلما قال [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] اقتضى ذلك إثبات القود لسائر الورثة ويدل على أن الدم موروث عن المقتول أن الدية التي هي بدل من القصاص موروثة عنه للرجال والنساء ولو لم تكن النساء قد ورثن القصاص لما ورثن بدله الذي هو المال وكيف يجوز أن يرث بعض الورثة من بعض ميراث الميت ولا يرث من البعض الآخر هذا القول مع مخالفته لظاهر الكتاب مخالف للأصول وقول مالك إن النساء ليس إليهن من القصاص شيء وإنما القصاص للرجال فإذا تحول مالا ورثت النساء مع الرجال وروي عن سعيد بن المسيب والحسن وقتادة والحكم ليس إلى النساء شيء من العفو والدم ومن قول أصحابنا إن القصاص واجب لكل وارث من الرجال والنساء والصبيان بقدر مواريثهم قوله تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده] قال مجاهد التي هي أحسن التجارة وقال الضحاك يبتغي به من فضل الله ولا يكون للذي يبتغي فيه شيء قال أبو بكر

إنما خص اليتيم بالذكر وإن كان ذلك واجباً في أموال سائر الناس لأن اليتيم إلى ذلك أحوج والطمع في مثله أكثر وقد انتظم قوله [إلا بالتي هي أحسن] جواز التصرف في مال اليتيم للوالي عليه من جد أو وصي أب لسائر مايعود نفعه عليه لأن الأحسن ما كان فيه حفظ ماله وتثميره فجائز على ذلك أن يبيع ويشتري لليتيم بما لا ضرر على اليتيم فيه وبمثل القيمة وأقل منها مما يتغابن الناس فيه لأن الناس قد يرون ذلك حظاً لما يرجون فيه من الربح والزيادة ولأن هذا القدر من النقصان مما يختلف المقومون فيه فلم يثبت هناك حطيطة في الحقيقة ولا يجوز أن يشتري بأكثر من القيمة بما لا يتغابن الناس فيه لأن فيه ضرراً على اليتيم وذلك ظاهر متيقن وقد نهى الله أن يقرب مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن وقد دلت الآية على جواز إجارة مال اليتيم والعمل به مضاربة لأن الربح الذي يستحقه اليتيم إنما يحصل له بعمل المضارب فذلك أحسن من تركه وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال ابتغوا بأموال الأيتام خيراً لا تأكلها الصدقة قيل معناه النفقة لأن النفقة تسمى صدقة وقد روى عن النبي ﷺ ما أنفق الرجل على نفسه وعياله فهو له صدقة وقد روى عن عمر وابن عمر وعائشة وجماعة من التابعين أن للوصي أن يتجر بمال اليتيم وأن يدفعه مضاربة ويدل على أن للأب أن يشتري مال الصغير لنفسه ويبيع منه وعلى أن للوصي أن يشتري مال اليتيم لنفسه إذا كان ذلك خيراً لليتيم وهو قول أبي حنيفة قال وإن اشترى بمثل القيمة لم يجز حتى يكون ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة لقوله تعالى [إلا بالتي هي أحسن] وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز ذلك بحال وقوله [حتى يبلغ أشده] قال زيد بن أسلم وربيعة الحلم قال أبو بكر وقال في موضع آخر [ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا] فذكر الكبر ههنا وذكر الأشد في هذه الآية وقال [وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] فذكر في إحدى الآيات الكبر مطلقاً وفي الأخرى الأشد وفي الأخرى بلوغ النكاح مع إيناس الرشد وروى عبد الله بن عثمان بن خثيم عن مجاهد عن ابن عباس حتى إذا بلغ أشده ثلاث وثلاثون سنة واستوى أربعون سنة أو لم نعمركم قال العمر الذي أعذر الله فيه إلى ابن آدم ستون سنة وقال تعالى [حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني] فذكر في قصة موسى بلوغ الأشد والاستواء وذكر في هذه الآية بلوغ الأشد

وفى الأخرى بلوغ الأشد وبلوغ أربعين سنة وجائز أن يكون المراد ببلوغ الأشد قبل أربعين سنة وقبل الاستواء وإذا كان كذلك فالأشد ليس له مقدار معلوم فى العادة لا يزيد عليه ولا ينقص منه وقد يختلف أحوال الناس فيه فيبلغ بعضهم الأشد فى مدة لا يبلغه غيره فى مثلها لأنه إن كان بلوغ الأشد هو اجتماع الرأى واللب بعد الحلم فذلك مختلف فى العادة وإن كان بلوغه اجتماع القوى وكمال الجسم فهو مختلف أيضاً وكل ما كان حكمه مبنياً على العادات فغير ممكن القطع به على وقت لا يتجاوزه ولا يقصر عنه إلا بتوقيف أو إجماع فلما قال فى آية [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده] اقتضى ذلك دفع المال إليه عند بلوغ الأشد من غير شرط إيناس الرشد ولما قال فى آية أخرى [حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم] شرط فيها بعد بلوغ النكاح إيناس الرشد ولم يشرط ذلك فى بلوغ حد الكبر فى قوله [ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا] فقال أبو حنيفة لا يدفع إليه ماله بعد البلوغ حتى يؤنس منه رشداً ويكبر ويبلغ الأشد وهو خمس وعشرون سنة ثم يدفع إليه ماله بعد أن يكون عاقلا لجائز أن تكون هذه مدة بلوغ الأشد عنده قوله تعالى [وأوفوا بالعهد] يعنى والله أعلم إيجاب الوفاء بما عاهد الله على نفسه من النذور والدخول فى القرب فألزمه الله تعالى إتمامها وهو كقوله تعالى [ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقاً فى قلوبهم] وقيل أوفوا بالعهد فى حفظ مال اليتيم مع قيام الحجة عليكم بوجوب حفظه وكل ما قامت به الحجة من أوامره وزواجره فهو عهد وقوله تعالى [إن العهد كان مسئولا] معناه مسئولا عنه للجزاء فحذف اكتفاء بدلالة الحال وعلم المخاطب بالمراد وقيل إن العهد يسئل فيقال لم نقضت كما تسئل الموؤدة بأى ذنب قتلت وذلك يرجع إلى معنى الأول لأنه توقيف وتقرير لناقض العهد كما أن سؤال الموؤدة توقيف وتقرير لقاتلها بأنه قتلها بغير ذنب قوله تعالى [وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم] **فيه دلالة** على أن من اشترى شيئاً من المكيلات مكايلة أو من الموزونات موازنة واجب عليه أن لا يأخذ المشترى كيلا إلا بكيل ولا المشترى وزناً إلا بوزن وإنه غير جائز له أن يأخذه مجازفة وفى ذلك دليل على أن الاعتبار فى التحريم التفاضل هو بالكيل والوزن إذ

لم يخصص إيجاب الكيل في المكيل وإيجاب الوزن في الموزون بالمأكول منه دون غيره فوجب أن يكون سائر المكيلات والموزونات إذا اشترى بعضها ببعض من جنس واحد أنه غير جائز أخذه مجازفة إلا بكيل سواء كان مأكولا أو غير مأكول نحو الجص والنورة وفي الموزون نحو الحديد والرصاص وسائر الموزونات وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد وإن كل مجتهد مصيب لأن إيفاء الكيل والوزن لا سبيل لنا إليه إلا من طريق الاجتهاد وغلبة الظن ألا ترى أنه لا يمكن أحداً أن يدعى إذا كال لغيره القطع بأنه لا يزيد حبة ولا ينقص وإنما مرجعه في إيفاء حقه إلى غلبة ظنه ولما كان الكائل والوازن مصيباً لحكم الله تعالى إذا فعل ذلك ولم يكلف إصابة حقيقة المقدار عند الله تعالى كان كذلك حكم مسائل الاجتهاد وقيل في القسطاس أنه الميزان صغر أو كبر وقال الحسن هو القبان ولما ذكرنا من المعنى في المكيل والموزون قال أصحابنا فيمن له على آخر شيء من المكيل أو الموزون أنه غير جائز له أن يقبضه مجازفة وإن تراضيا وظاهر الأمر بالكيل والوزن يوجب أن لا يجوز تركهما بتراضيهما وكذلك لا تجوز قسمتهما إذا كان بين شريكين مجازفة للعلة التي ذكرنا ولو كانت ثياباً أو عروضاً من غير المكيل والموزون جاز أن يقبضه مجازفة بتراضيهما وجاز أن يقتسما مجازفة إذ لم يوجد علينا فيه إيفاء الكيل والوزن قوله تعالى [ذلك خير وأحسن تأويلا] معناه أن ذلك خير لكم وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة والتأويل هو الذي إليه مرجع الشيء وتفسيره من قولهم آل يؤل أولا إذا رجع قوله تعالى [ولا تقف ما ليس لك به علم] القفو اتباع الأثر من غير بصيرة ولا علم بما يصير إليه ومنه القافة وكانت العرب فيها من يقتاف الأثر وفيها من يقتاف النسب وقد كان هذا الاسم موضوعا عندهم لما يخبر به الإنسان عن غير حقيقة يقولون تقوف الرجل إذا قال الباطل قال جرير :

وطال حذاري خيفة البين والنوى … وأحدوثة من كاشح متقوف

قال أهل اللغة أراد بقوله الباطل وقال آخر :

ومثل الدمى شم العرانين ساكن … بهن الحياء لا يشعن التقافيا

أي التقاذف وإنما سمى التقاذف بهذا الاسم لأن أكثره يكون عن غير حقيقة وقد حكم الله بكذب القاذف إذا لم يأت بالشهود بقوله [لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات

بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين] قال قتادة فى قوله [ولا تقف ما ليس لك به علم]
لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تره ولا علمت ولم تعلم وقد اقتضى ذلك نهى
الإنسان عن أن يقول فى أحكام الله مالا علم له به على جهة الظن والحسبان وأن لا يقول
فى الناس من السوء مالا يعلم صحته ودل على أنه إذا أخبر عن غير علم فهو آثم فى خبره
كذباً كان خبره أو صدقاً لأنه قائل بغير علم وقد نهاه الله عن ذلك قوله تعالى [إن السمع
والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا] فيه بيان أن لله علينا حقاً فى السمع والبصر
والفؤاد والمرء مسئول عما يفعله بهذه الجوارح من الاستماع لما لا يحل والنظر إلى مالا
يجوز والإرادة لما يقبح ومن الناس من يحتج بقوله [ولا تقف ما ليس لك به علم] فى نفى
القياس فى فروع الشريعة وإبطال خبر الواحد لأنهما لا يفضيان بنا إلى العلم والقائل بهما
قائل بغير علم وهذا غلط من قائله وذلك لأن ماقامت دلالة القول به فليس قولا بغير علم
والقياس وأخبار الآحاد قد قامت دلائل موجبة للعلم بصحتهما وإن كنا غير عالمين بصدق
المخبر وعدم العلم بصدق المخبر غير مانع جواز قبوله ووجوب العمل به كما أن شهادة الشاهدين
يجب قبولها إذا كان ظاهرهما العدالة وإن لم يقع لنا العلم بصحة مخبرهما وكذلك أخبار
المعاملات مقبولة عند جميع أهل العلم مع فقد العلم بصحة الخبر وقوله تعالى [ولا تقف
ماليس لك به علم] غير موجب لرد أخبار الآحاد كما لم يوجب رد الشهادات وأما القياس
الشرعى فإن ما كان منه من ضرب الاجتهاد فكل قائل بشىء من الأقاويل التى يسوغ فيها
الاجتهاد فهو قائل بعلم إذ كان حكم الله عليه ما أداه اجتهاده إليه ووجه آخر وهو أن العلم
على ضربين علم حقيقى وعلم ظاهر والذى تعبدنا به من ذلك هو العلم الظاهر ألا ترى إلى
قوله تعالى [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار] وإنما هو العلم الظاهر
لا معرفة مغيب ضمائرهن وقال أخوة يوسف [وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب
حافظين] فأخبروا أنهم شهدوا بالعلم الظاهر قوله تعالى [وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك
وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً] قيل إنه على معنى التشبيه لهم بمن بينه
وبين ما يأتى به من الحكمة فى القرآن فكان بينه وبينهم حجاباً عن أن يدركوه فينتفعوا
به وروى نحوه عن قتادة وقال غيره نزل فى قوم كانوا يؤذونه بالليل إذا تلا القرآن فحال
الله تعالى بينهم وبينه حتى لا يؤذوه وقال الحسن منزلتهم فيما أعرضوا عنه منزلة من بينك

وبينه حجاب قوله تعالى [وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه] قيل فيه إنه منعهم من ذلك ليلا في وقت مخصوص لئلا يؤذوا النبي ﷺ وقيل جعلناها بالحكم أنهم بهذه المنزلة ذماً لهم على الامتناع من تفهم الحق والاستماع إليه مع إعراضهم ونفورهم عنه قوله تعالى [وتظنون إن لبثتم إلا قليلا] قال الحسن أن لبثتم إلا قليلا في الدنيا لطول لبثكم في الآخرة كما قيل كأنك بالدنيا لم تكن وكأنك بالآخرة لم تزل وقال قتادة أراد به احتقار الدنيا حين عاينوا يوم القيامة قوله تعالى [وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس] روى عن ابن عباس رواية سعيد بن جبير والحسن وقتادة وإبراهيم ومجاهد والضحاك قالوا رؤيا عين ليلة الإسراء إلى بيت المقدس فلما أخبر المشركين بما رأى كذبوا به وروى عن ابن عباس أيضاً أنه أراد برؤياه أنه سيدخل مكة قوله تعالى [والشجرة الملعونة في القرآن] روى عن ابن عباس والحسن والسدى وإبراهيم وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة والضحاك أنه أراد شجرة الزقوم التي ذكرها في قوله [إن شجرة الزقوم طعام الأثيم] فأراد بقوله ملعونة إنه ملعون آكلها وكانت فتنتهم بها قول أبي جهل لعنه الله ودونه النار تأكل الشجر فكيف تنبت فيها قوله تعالى [واستفزز من استطعت منهم بصوتك] هذا تهديد واستهانة بفعل المقول له ذلك وإنه لا يفوته الجزاء عليه والانتقام منه وهو مثل قول القائل اجهد جهدك فسترى ما ينزل بك ومعنى استفزز استزل يقال استفزه واستزله بمعنى واحد وقوله [بصوتك] روى عن مجاهد أنه الغناء واللهو وهما محظوران وأنهما من صوت الشيطان وقال ابن عباس هو الصوت الذي يدعو به إلى معصية الله وكل صوت دعى به إلى الفساد فهو من صوت الشيطان قوله تعالى [وأجلب عليهم] فإن الإجلاب هو السوق بجلبة من السائق والجلبة الصوت الشديد وقوله تعالى [بخيلك ورجلك] روى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة كل راجل أو ماش إلى معصية الله من الإنس والجن فهو من رجل الشيطان وخيله والرجل جمع راجل كالتجر جمع تاجر والركب جمع راكب قوله تعالى [وشاركهم في الأموال والأولاد] قيل معناه كن شريكا في ذلك فإن منه ما يطلبونه بشهوتهم ومنه ما يطلبونه لإغوائك بهم وقال مجاهد والضحاك وشاركهم في الأولاد يعني الزنا وقال ابن عباس الموءودة وقال الحسن وقتادة من هودوا ونصروا وقال ابن عباس رواية تسميتهم عبد الحارث وعبد شمس قال أبو بكر لما احتمل هذه الوجوه كان محمولا عليها وكان جميعها

مراداً إذ كان ذلك مما للشيطان نصيب في الإغراء به والدعاء إليه قوله تعالى [ولقد كرمنا بنى آدم] أطلق ذلك على الجنس وفيهم الكافر المهان على وجهين أحدهما أنه كرمهم بالإنعام عليهم وعاملهم معاملة المكرم بالنعمة على وجه المبالغة فى الصفة والوجه الآخر أنه لما كان فيهم من على هذا المعنى أجرى الصفة على جماعتهم كقوله [كنتم خير أمة أخرجت للناس] لما كان فيهم من هو كذلك أجرى الصفة على الجماعة قوله تعالى [يوم ندعو كل أناس بإمامهم] قيل إنه يقال هاتوا متبعى إبراهيم هاتوا متبعى موسى هاتوا متبعى محمد ﷺ فيقوم الذين اتبعوا الأنبياء واحداً واحداً فيأخذون كتبهم بأيمانهم ثم يدعو بمتبعى أئمة الضلال على هذا المنهاج قال مجاهد وقتادة إمامه نبيه وقال ابن عباس والحسن والضحاك إمامه كتاب عمله وقال أبو عبيدة بمن كانوا يأتمون به فى الدنيا وقيل بإمامهم بكتابهم الذى أنزل الله عليهم فيه الحلال والحرام والفرائض قوله تعالى [ومن كان فى هذه أعمى] روى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة من كان فى أمر هذه الدنيا وهى شاهدة له من تدبيرها وتصريفها وتقليب النعم فيها أعمى عن اعتقاد الحق الذى هو مقتضاها وهو فى الآخرة التى هى غائبة عنه أعمى وأضل سبيلا قوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل] روى عن ابن مسعود وأبى عبد الرحمن السلمى قالا دلوكها غروبها وعن ابن عباس وأبى برزة الأسلمى وجابر وابن عمر دلوك الشمس ميلها وكذلك روى عن جماعة من التابعين قال أبو بكر هؤلاء الصحابة قالوا إن الدلوك الميل وقولهم مقبول فيه لأنهم من أهل اللغة وإذا كان كذلك جاز أن يراد به الميل للزوال والميل للغروب فإن كان المراد الزوال فقد انتظم صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة إذ كانت هذه أوقات متصلة بهذه الفروض فجاز أن يكون غسق الليل غاية لفعل هذه الصلوات فى مواقيتها وقد روى عن أبى جعفر أن غسق الليل انتصافه فيدل ذلك على أنه آخر الوقت المستحب لصلاة العشاء الآخرة وأن تأخيرها إلى ما بعده مكروه ويحتمل أن يريد به غروب الشمس فيكون المراد بيان وقت المغرب أنه من غروب الشمس إلى غسق الليل وقد اختلف فى غسق الليل فروى مالك عن داود بن الحصين قال أخبرنى مخبر عن ابن عباس أنه كان يقول غسق الليل اجتماع الليل وظلمته وروى ليث عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يقول دلوك الشمس حين تزول الشمس إلى غسق الليل حين تجب

الشمس قال وقال ابن مسعود دلوك الشمس حين تجب الشمس إلى غسق الليل حين يغيب الشفق وعن عبد الله أيضاً أنه لما غربت الشمس قال هذا غسق الليل وعن أبي هريرة غسق الليل غيبوبة الشمس وعن الحسن غسق الليل صلاة المغرب والعشاء وعن إبراهيم غسق الليل العشاء الآخرة وقال أبو جعفر غسق الليل انتصافه قال أبو بكر من تأول دلوك الشمس على غروبها فغير جائز أن يكون تأويل غسق الليل عنده غروبها أيضاً لأنه جعل الابتداء الدلوك وغسق الليل غاية له وغير جائز أن يكون الشيء غاية لنفسه فيكون هو الابتداء وهو الغاية فإن كان المراد بالدلوك غروبها فغسق الليل هو إما الشفق الذي هو آخر وقت المغرب أو اجتماع الظلمة وهو أيضاً غيبوبة الشفق لأنه لا يجتمع إلا بغيبوبة البياض وأما أن يكون آخر وقت العشاء الآخرة المستحب وهو انتصاف الليل فينتظم اللفظ حينئذ المغرب والعشاء الآخرة قوله تعالى [وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً] قال أبو بكر هو معطوف على قوله [أقم الصلاة لدلوك الشمس] وتقديره أقم قرآن الفجر وفيه الدلالة على وجوب القراءة في صلاة الفجر لأن الأمر على الوجوب ولا قراءة في ذلك الوقت واجبة إلا في الصلاة ه فإن قيل معناه صلاة الفجر قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه غير جائز أن تجعل القراءة عبارة عن الصلاة لأنه صرف الكلام عن حقيقته إلى المجاز بغير دليل والثاني قوله في نسق التلاوة [ومن الليل فتهجد به نافلة لك] ويستحيل التهجد بصلاة الفجر ليلا والهاء في قوله [به] كناية عن قرآن الفجر المذكور قبله فثبت أن المراد حقيقة القراءة لإمكان التهجد بالقرآن المقروء في صلاة الفجر واستحالة التهجد بصلاة الفجر وعلى أنه لو صح أن المراد ما ذكرت لكانت دلالته قائمة على وجوب القراءة في الصلاة وذلك لأنه لم يجعل القراءة عبارة عن الصلاة إلا وهي من أركانها وفروضها قوله تعالى [ومن الليل فتهجد به نافلة لك] روى عن حجاج بن عمرو الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ قال يحسب أحدكم إذا قام أول الليل إلى آخره أنه قد تهجد لا ولكن التهجد الصلاة بعد رقدة ثم الصلاة بعد رقدة ثم الصلاة بعد رقدة وكذلك كانت صلاة رسول الله ﷺ وعن الأسود وعلقمة قالا التهجد بعد النوم والتهجد في اللغة السهر للصلاة أو لذكر الله والهجود النوم وقيل التهجد التيقظ بما ينفي النوم وقوله [نافلة لك] قال مجاهد وإنما كانت نافلة للنبي ﷺ لأنه قد غفر له ما تقدم

من ذنبه وما تأخر فكانت طاعاته نافلة أى زيادة فى الثواب ولغيره كفارة لذنوبه وقال قتادة نافلة تطوعا وفضيلة وروى سليمان بن حيان قال حدثنا أبو غالب قال حدثنا أبو أمامة قال إذا وضعت الطهور مواضعه قعدت مغفوراً وإن قمت تصلى كانت لك فضيلة وأجراً فقال له رجل يا أبا أمامة أرأيت إن قام يصلى يكون له نافلة قال لا إنما النافلة للنبى ﷺ كيف يكون ذلك نافلة وهو يسعى فى الذنوب والخطايا يكون لك فضيلة وأجراً فنفى أبو أمامة أن تكون النافلة لغير النبى ﷺ وقد روى عبد الله بن الصامت عن أبى ذر قال قال رسول الله ﷺ كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة قال قلت فما تأمرنى قال صل الصلاة لوقتها فإن أدركتهم فصلها معهم لك نافلة وروى قتادة عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال الوضوء يكفر ماقبله ثم تصير الصلاة نافلة قيل له أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ قال نعم غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس فأثبت النبى ﷺ بهذين الخبرين النافلة لغيره والنافلة هى الزيادة بعد الواجب وهى التطوع والفضيلة ومنه النفل فى الغنيمة وهو ما يجعله الإمام لبعض الجيش زيادة على مايستحقه من سهامها بأن يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن أخذ شيئاً فهو له قوله تعالى [قل كل يعمل على شاكلته] قال مجاهد على طبيعته وقيل على عادته التى ألفها وفيه تحذير من إلف الفساد والمساكنة إليه فيستمر عليه وقيل على أخلاقه قال أبو بكر شاكلته مايشاكله ويليق به ويشبهه فالذى يشاكل الخير من الناس الخير والصلاح والذى يشاكل الشر الشر والفساد وهو كقوله [الخبيثات للخبيثين] يعنى الخبيثات من الكلام للخبيثين من الناس [والطيبات للطيبين] يعنى الطيبات من الكلام للطيبين من الناس ويروى أن عيسى عليه السلام مر بقوم فكلموه بكلام قبيح ورد عليهم رداً حسناً فقيل له فى ذلك فقال إنما ينفق كل إنسان ماعنده قوله تعالى [ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى] اختلف فى الروح الذى سألوا عنه فروى عن ابن عباس أنه جبريل وروى عن على أنه ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه لكل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميع ذلك وقيل إنما أراد روح الحيوان وهو ظاهر الكلام قال قتادة الذى سأله عن ذلك قوم من اليهود وروح الحيوان جسم رقيق على بنية حيوانية فى كل جزء منه حياة وفيه خلاف بين أهل العلم وكل حيوان فهو روح إلا أن منهم من الأغلب عليه البدن وقيل

إنه لم يجبهم لأن المصلحة فى أن يوكلوا إلى ما فى عقولهم من الدلالة عليها للإرتياض باستخراج الفائدة وروى فى كتابهم أنه إن أجاب عن الروح فليس بنبى فلم يجبهم الله عز وجل مصداقا لما فى كتابهم والروح قد يسمى به أشياء منها القرآن قال الله تعالى [وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا] سماه روحا تشبيهاً بروح الحيوان الذى به يحيي والروح الأمين جبريل وعيسى بن مريم سمى روحا على نحو ماسمى به من القرآن وقوله [قل الروح من أمر ربى] أى من الأمر الذى يعلمه ربى وقوله تعالى [وما أوتيتم من العلم إلا قليلا] يعنى ما أعطيتم من العلم المنصوص عليه إلا قليلا من كثير بحسب حاجتكم إليه فالروح من المتروك الذى لا يصلح النص عليه للمصلحة وقد دلت هذه الآية على جواز ترك جواب السائل عن بعض مايسئل عنه لما فيه من المصلحة فى استعمال الفكر والتدبر والإستخراج وهذا فى السائل الذى يكون من أهل النظر واستخراج المعانى فأما إن كان مستفتياً قد بلى بحادثة احتاج إلى معرفة حكمها وليس من أهل النظر فعلى العالم بحكمها أن يجيبه عنها بما هو حكم الله عنده قوله تعالى [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن] الآية فيه الدلالة على إعجاز القرآن فمن الناس من يقول إعجازه فى النظم على حياله وفى المعانى وترتيبها على حياله ويستدل على ذلك بتحديه فى هذه الآية العرب والعجم والجن والإنس ومعلوم أن العجم لا يتحدون من طريق النظم فوجب أن يكون التحدى لهم من جهة المعانى وترتيبها على هذا النظام دون نظم الألفاظ ومنهم من يأبى أن يكون إعجازه إلا من جهة نظم الألفاظ والبلاغة فى العبارة فإنه يقول إن إعجاز القرآن من وجوه كثيرة منها حسن النظم وجودة البلاغة فى اللفظ والإختصار وجمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ اليسيرة مع تعريه من أن يكون فيه لفظ مسخوط ومعنى مدخول ولا تناقض ولا اختلاف تضاد وجميعه فى هذه الوجوه جار على منهاج واحد وكلام العباد لا يخلو إذا طال من أن يكون فيه الألفاظ الساقطة والمعانى الفاسدة والتناقض فى المعانى وهذه المعانى التى ذكرنا من عيوب الكلام موجودة فى كلام الناس من أهل سائر اللغات لا تختص باللغة العربية دون غيرها فجائز أن يكون التحدى واقعاً للعجم بمثل هذه المعانى فى الإتيان بها عارية مما يعيبها ويهجنها من الوجوه التى ذكرناها ومن جهة أن الفصاحة لا تختص بها لغة العرب دون سائر اللغات وإن كانت

لغة العرب أفصحها وقد علمنا أن القرآن فی أعلی طبقات البلاغة فجائز أن يكون التحدی للعجم واقعاً بأن يأتوا بكلام فی أعلی طبقات البلاغة بلغتهم التی يتكلمون بها قوله تعالی [وقرآناً فرقناه لتقرأه علی الناس علی مكث] قوله [فرقناه] يعنی فرقناه بالبيان عن الحق من الباطل وقوله تقرأ علی الناس علی مكث يعنی علی تثبت وتوقف ليفهموه بالتأمل ويعلموا ما فيه بالتفكر ويتفقهوا باستخراج ما تضمن من الحكم والعلوم الشريفة وقد قيل إنه كان ينزل منه شیء ويمكثون ما شاء الله ثم ينزل شیء آخر وهو فی معنی قوله [ورتل القرآن ترتيلا] وروی سفيان عن عبيد المكتب قال سئل مجاهد عن رجلين قرأ أحدهما البقرة وآل عمران ورجل قرأ البقرة جلوسهما وسجودهما وركوعهما سواء أيهما أفضل قال الذی قرأ البقرة ثم قرأ [وقرآناً فرقناه لتقرأه علی الناس علی مكث] وروی معاوية بن قرة عن عبد الله بن المغفل قال رأيت النبی ﷺ يوم الفتح وهو علی ناقته وهو يقرأ سورة الفتح أو من سورة الفتح قراءة بينة وروی حماد بن سلمة عن أبی حمزة الضبعی قال قال ابن عباس لأن أقرأ القرآن فأرتلها وأتدبرها أحب إلی من أن أقرأ القرآن هذا وروی الأعمش عن عمارة عن أبی الأحوص عن عبد الله قال لا تقرؤا القرآن فی أقل من ثلاث واقرءوه فی سبع وروی الأعمش عن إبراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد إنه كان يقرأه فی سبع والأسود فی ست وعلقمة فی خمس وروی عن عثمان بن عفان أنه قرأ القرآن فی ليلة وروی ابن أبی ليلی عن صدقة عن ابن عمر قال بنی لرسول الله ﷺ سقف فی المسجد واعتكف فيه فی آخر رمضان وكان يصلی فيه فأخرج رأسه فرأی الناس يصلون فقال إن المصلی إذا صلی يناجی ربه فليعلم أحدكم بما يناجيه وفی ذلك دليل علی أن المستحب الترتيل لأنه به يعلم ما يناجی ربه به ويفهم عن نفسه ما يقرأه .

باب السجود علی الوجه

قال الله تعالی [إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلی عليهم يخرون للأذقان سجداً] روی عن ابن عباس قال الوجوه وروی معمر عن قتادة فی قوله تعالی [يخرون للأذقان سجداً] قال للوجوه وقال معمر وقال الحسن اللحی وسئل ابن سيرين عن السجود علی الأنف فقال [يخرون للأذقان سجداً] وروی طاوس عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم ولا أكف شعراً ولا ثوباً قال طاوس وأشار إلی الجبهة

والأنف هما عظم واحد وروى عامر بن سعد عن العباس بن عبد المطلب أنه سمع النبي ﷺ يقول إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه وروى عن النبي ﷺ أنه قال إذا سجدت فمكن جبهتك وأنفك من الأرض وروى وائل بن حجر قال رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع جبهته وأنفه على الأرض وروى أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي سعيد الخدرى أنه رأى الطين في أنف رسول الله ﷺ وأرنبته من أثر السجود وكانوا مطروا من الليل وروى عاصم الأحول عن عكرمة قال رأى النبي ﷺ رجلا ساجداً فقال النبي ﷺ لا تقبل صلاة إلا بمس الأنف منها ما يمس الجبين وهذه الأخبار تدل على أن موضع السجود هو الأنف والجبهة جميعاً وروى عبد العزيز بن عبد الله قال قلت لوهب بن كيسان يا أبا نعيم مالك لا تمكن جبهتك وأنفك من الأرض قال ذاك لأنى سمعت جابر بن عبد الله يقول رأيت رسول الله ﷺ يسجد على جبهته على قصاص الشعر وروى أبو الشعثاء قال رأيت عمر سجد فلم يضع أنفه على الأرض فقيل له في ذلك فقال إن أنفي من حر وجهي وأنا أكره أن أشين وجهي وروى عن القاسم وسالم أنهما كانا يسجدان على جباههما ولا تمس أنوفهما الأرض وأما حديث جابر فجائز أن يكون رأى النبي ﷺ يسجد على قصاص شعره لعذر كان بأنفه تعذر معه السجود عليه وتأويل من تأوله على الوجوه عنى اللحى يدل على جواز الاقتصار بالسجود على الأنف دون الجبهة وإن كان المستحب فعل السجود عليهما لأنه معلوم أنه لم يرد به السجود على الذقن لأن أحداً من أهل العلم لا يقول ذلك فثبت أن المراد الأنف لقربه من الذقن ومن مذهب أبي حنيفة أنه إن سجد على الأنف دون الجبهة أجزأه وقال أبو يوسف ومحمد لا يجزيه وإن سجد على الجبهة دون الأنف أجزأه عندهم جميعاً وروى المطاف بن خالد عن نافع عن ابن عمر قال إذا وقع أنفك على الأرض فقد سجدت وروى سفيان عن حنظلة عن طاوس قال الجبهة والأنف من السبعة في الصلاة واحد وروى إبراهيم بن ميسرة عن طاوس قال إن الأنف من الجبين وقال هو خيره.

باب ما يقال في السجود

قال الله عز وجل [ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا] فمدحهم بهذا القول عند السجود فدل على أن المسنون في السجود من الذكر هو التسبيح وروى موسى بن

أيوب عن عمه عن عقبة بن عامر قال لما نزل [فسبح باسم ربك العظيم] قال رسول الله ﷺ اجعلوها في ركوعكم فلما نزل [سبح اسم ربك الأعلى] قال رسول الله ﷺ اجعلوها في سجودكم وروى ابن أبي ليلى عن الشعبي عن صلة بن زفر عن حذيفة أن النبي ﷺ كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثاً وروى قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى ابن أبي ذئب عن إسحاق بن يزيد عن عون ابن عبد الله عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال إذا ركع أحدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثاً فإذا فعل ذلك فقد تم ركوعه وذكر في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثاً وروى عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال أما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فأكثروا فيه الدعاء فإنه قمن أن يستجاب لكم وروى عن علي بن أبي طالب أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده اللهم لك سجدت وبك آمنت في كلام كثير وجائز أن يكون ما رواه علي وابن عباس إنما كان يقوله قبل نزول [سبح اسم ربك الأعلى] ثم لما نزل ذلك أمر رسول الله ﷺ أن يجعل في السجود كما رواه عقبة بن عامر وقال أصحابنا والثوري والشافعي يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلاثاً وفي السجود سبحان ربي الأعلى ثلاثاً وقال الثوري يستحب للإمام أن يقولها خمساً في الركوع وفي السجود حتى يدرك الذين خلفه ثلاث تسبيحات وقال ابن القاسم عن مالك في الركوع والسجود إذا أمكن ولم يسبح فهو يجزي عنه وكان لا يوقت تسبيحاً وقال مالك في السجود والركوع قول الناس في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الأعلى لا أعرفه فأنكره ولم يحد فيه دعاء موقتاً قال ولكن يمكن يديه من ركبتيه في الركوع ويمكن جبهته من الأرض في السجود وليس فيه عنده حد .

باب البكاء في الصلاة

قال الله تعالى [ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً] ومثله قوله تعالى [خروا سجداً وبكياً] وفيه الدلالة على أن البكاء في الصلاة من خوف الله لا يقطع الصلاة لأن الله تعالى قد مدحهم بالبكاء في السجود ولم يفرق بين سجود الصلاة وسجود التلاوة وسجدة الشكر وروى سفيان بن عيينة قال حدثنا إسماعيل بن محمد بن سعد قال سمعت

عبد الله بن شداد قال سمعت نشيج عمر رضى الله عنه وإنى لفى آخر الصفوف وقرأ فى صلاة الصبح سورة يوسف حتى إذا بلغ [إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله] نشج ولم ينكر عليه أحد من الصحابة وقد كانوا خلفه فصار إجماعا وروى عن النبي ﷺ أنه كان يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء وقوله تعالى [ويزيدهم خشوعا] يعنى به أن بكاءهم فى حال السجود يزيدهم خشوعا إلى خشوعهم وفيه الدلالة على أن مخافتهم لله تعالى حتى تؤديهم إلى البكاء داعية إلى طاعة الله وإخلاص العبادة على ما يجب من القيام بحقوق نعمه والله الموفق .

باب الجهر بالقراءة فى الصلاة والدعاء

قال الله تعالى [ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا] روى عن ابن عباس رواية وعائشة ومجاهد وعطاء لا تجهر بدعائك ولا تخافت به وروى عن ابن عباس أيضاً وقتادة إن المشركين كانوا يؤذون رسول الله ﷺ إذا جهر ولا يسمع من خلفه إذا خافت وذلك بمكة فأنزل الله تعالى [ولا تجهر بصلاتك] وأراد به القراءة فى الصلاة وقال الحسن لا تجهر بالصلاة بإشاعتها عند من يؤذيك ولا تخافت بها عند من يلتمسها فكان ذلك عند الحسن أنه أريد ترك الجهر فى حال وترك ذلك المخافتة فى أخرى وقيل لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بجميعها وابتغ بين ذلك سبيلا بأن تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار على ما أمرناك به وروى عن عبادة بن نسى عن غضيف بن الحارث قال سألت عائشة أكان رسول الله ﷺ يجهر بالقرآن أو يخافت قالت ربما جهر وربما خافت وروى أبو خالد الوالبي عن أبى هريرة أنه كان إذا قام من الليل يخفض طوراً ويرفع طوراً وقال هكذا كانت قراءة النبي ﷺ وروى عن ابن عمر أن النبي ﷺ رأى الناس فى آخر رمضان فقال إن المصلى إذا صلى يناجى ربه فليعلم أحدكم بما يناجيه ولا يجهر بعضكم على بعض وروى أبو إسحاق عن الحارث عن على قال نهى رسول الله ﷺ أن يرفع الرجل صوته بالقرآن قبل العشاء وبعدها يغلط أصحابه فى الصلاة ورويت أخبار فى الجهر بالقراءة فى صلاة الليل روى كريب عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يقرأ فى بعض حجره فيسمع قراءته من كان خارجا وروى إبراهيم عن علقمة قال صليت مع عبد الله ليلة فكان يرفع صوته بالقراءة فيسمع أهل الدار وروى أن أبا بكر إذا صلى

خفض صوته وإن عمر كان إذا صلى رفع صوته فقال النبي ﷺ لأبي بكر لم تفعل هذا قال أناجي ربي وقد علم حاجتي فقال النبي ﷺ أحسنت وقال لعمر لم تفعل هذا فقال أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان فقال أحسنت فلما نزل [ولا تجهر بصلاتك] الآية قال لأبي بكر ارفع شيئاً وقال لعمر اخفض شيئاً وروى الزهري عن عروة عن عائشة قالت سمع النبي ﷺ صوت أبي موسى فقال لقد أوتي أبو موسى مزماراً من مزامير آل داود فهذا يدل على أن رفع الصوت لم ينكره النبي ﷺ وروى عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء قال قال رسول الله ﷺ زينوا القرآن بأصواتكم وروى حماد عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول حسنوا أصوتكم بالقرآن وروى ابن جريج عن طاوس قال سئل رسول الله ﷺ من أحسن الناس قراءة قال الذي إذا سمعت قراءته رأيت أنه يخشى الله آخر سورة بني إسرائيل .

سورة الكهف

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً] فيه بيان أن ما جعله زينة لها من النبات والحيوان وغير ذلك سيجعله صعيداً جرزاً والصعيد الأرض والصعيد التراب وما ذكره الله تعالى من إحالته ما عليها مما هو زينة لها صعيداً هو مشاهد معلوم من طبع الأرض إذ كل ما يحصل فيها من نبات أو حيوان أو حديد أو رصاص أو نحوه من الجواهر يستحيل تراباً فإذا كان الله جل وعلا قد أخبر أن ما عليها يصيره صعيداً جرزاً وأباح مع ذلك التيمم بالصعيد وجب بعموم ذلك جواز التيمم بالصعيد الذي كان نباتاً أو حيواناً أو حديداً أو رصاصاً أو غير ذلك لإطلاقه تعالى الأمر بالتيمم بالصعيد وفي ذلك دليل على صحة قول أصحابنا في النجاسات إذا استحالت أرضاً أنها طاهرة لأنها في هذه الحال أرض ليست بنجاسة وكذلك قالوا في نجاسة أحرقت فصارت رماداً أنه طاهر لأن الرماد في نفسه طاهر وليس بنجاسة ولا فرق بين رماد النجاسة وبين رماد الخشب الطاهر إذ النجاسة هي التي توجد على ضرب من الاستحالة وقد زال ذلك عنها بالإحراق وصارت إلى ضرب الاستحالة التي لا توجب التنجيس وكذلك الخمر إذا استحالت خلا فهو طاهر لأنه في الحال ليس

بخمر لزوال الإستحالة الموجبة لكونها خمراً قوله تعالى [إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشداً] فيه الدلالة على أن على الإنسان أن يهرب بدينه إذا خاف الفتنة فيه وأن عليه أن لا يتعرض لإظهار كلمة الكفر وإن كان على وجه التقية ويدل على أنه إذا أراد الهرب بدينه خوف الفتنة أن يدعو بالدعاء الذى حكاه الله عنهم لأن الله قد رضي ذلك من فعلهم وأجاب دعاءهم وحكاه لنا على جهة الإستحسان لما كان منهم قوله تعالى [لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً] معناه ليظهر المعلوم فى اختلاف الحزبين فى مدة لبثهم لما فى ذلك من العبرة قوله تعالى [لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً] قيل فيه وجوه أحدها ما ألبسهم الله تعالى من الهيبة لئلا يصل إليهم أحد حتى يبلغ الكتاب أجله فيهم وينتبهوا من رقدتهم وذلك وصفهم فى حال نومهم لا بعد اليقظة والثانى إنهم كانوا فى مكان موحش من الكهف أعينهم مفتوحة يتنفسون ولا يتكلمون والثالث إن أظفارهم وشعورهم طالت فلذلك يأخذ الرعب منهم قوله تعالى [قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم] لما حكى الله ذلك عنهم غير منكر لقولهم علمنا أنهم كانوا مصيبين فى إطلاق ذلك لأن مصدره إلى ما كان عندهم من مقدار اللبث وفى اعتقادهم لا عن حقيقة اللبث فى المغيب وكذلك هذا فى قوله [فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم] ولم ينكر الله ذلك لأنه أخبر عما عنده وفى اعتقاده لا عن مغيب أمره وكذلك قول موسى عليه السلام للخضر [أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً - و - لقد جئت شيئاً إمراً] يعنى عندى كذلك ونحوه قول النبى ﷺ كل ذلك لم يكن حين قال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت قوله تعالى [فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة] الآية يدل على جواز خلط دراهم الجماعة والشرى بها والأكل من الطعام الذى بينهم بالشركة وإن كان بعضهم قد يأكل أكثر مما يأكل غيره وهذا الذى يسميه الناس المناهدة ويفعلونه فى الأسفار وذلك لأنهم قالوا فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فأضاف الورق إلى الجماعة ونحوه قوله تعالى [وإن تخالطوهم فإخوانكم] فأباح لهم بذلك خلط طعام اليتيم بطعامهم وأن تكون يده مع أيديهم مع جواز أن يكون بعضهم أكثر أكلا من غيره وفى هذه الآية دلالة على جواز الوكالة بالشرى لأن الذى بعثوا به كان وكيلا لهم .

باب الإستثناء فى اليمين

قال الله تعالى [ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله] قال أبو بكر هذا الضرب من الإستثناء يدخل لرفع حكم الكلام حتى يكون وجوده وعدمه سواء وذلك لأن الله تعالى ندبه الإستثناء بمشيئة الله تعالى لئلا يصير كاذباً بالحلف فدل على أن حكمه ماوصفنا ويدل عليه أيضاً قوله عز وجل حاكياً عن موسى عليه السلام [ستجدنى إن شاء الله صابراً] فلم يصبر ولم يك كاذباً لوجود الإستثناء فى كلامه فدل على أن معناه ماوصفنا من دخوله فى الكلام لرفع حكمه فوجب أن لا يختلف حكمه فى دخوله على اليمين أو على إيقاع الطلاق أو على العتاق وقد روى أيوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه وفى بعض الألفاظ فقد استثنى قال أبو بكر ولم يفرق بين شيء من الأيمان فهو على جميعها وعن عبد الله بن مسعود من قوله مثله وعطاء وطاوس ومجاهد وإبراهيم قالوا الإستثناء فى كل شيء وقد روى إسماعيل بن عياش عن حميد بن مالك اللخمى عن مكحول عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ إذا قال الرجل لعبده أنت حر إن شاء الله فهو حر وإذا قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله فليست بطالق وهذا حديث شاذ واهي السند غير معمول عليه عند أهل العلم وقد اختلف أهل العلم بعد اتفاقهم على صحة الإستثناء فى الوقت الذى يصح فيه الإستثناء على ثلاثة أنحاء فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وأبو العالية إذا استثنى بعد سنة صح استثناؤه وقال الحسن وطاوس يجوز الإستثناء مادام فى المجلس وقال إبراهيم وعطاء والشعبى لا يصح الإستثناء إلا موصولا بالكلام وروى عن إبراهيم فى الرجل يحلف ويستثنى فى نفسه قال لا حتى يجهر بالإستثناء كما جهر بيمينه وهذا محمول عندنا على أنه لا يصدق فى القضاء إذا ادعى أنه كان استثنى ولم يسمع منه وقد سمع منه اليمين وقال أصحابنا وسائر الفقهاء لا يصح الإستثناء إلا موصولا بالكلام وذلك لأن الإستثناء بمنزلة الشرط والشرط لا يصلح ولا يثبت حكمه إلا موصولا بالكلام من غير فصل مثل قوله أنت طالق إن دخلت الدار فلو قال أنت طالق ثم قال إن دخلت الدار بعد ماسكت لم يوجب ذلك تعلق الطلاق بالدخول ولو جاز هذا لجاز أن يقول لامرأته أنت طالق ثلاثاً ثم يقول بعد سنة إن شاء الله فيبطل الطلاق ولا تحتاج إلى زوج ثان فى إباحتها للأول وفى

تحريم الله تعالى إياها عليه بالطلاق الثلاث إلا بعد زوج دلالة على بطلان الإستثناء بعد السكوت ولما صح ذلك في الإيقاع في أنه لا يصح الإستثناء إلا موصولا بالكلام كان كذلك حكم اليمين وأيضاً قال الله تعالى في شأن أيوب حين حلف على امرأته أنه إن برأ ضربها فأمره الله تعالى أن يأخذ بيده ضغثاً ويضرب به ولا يحنث ولو صح الإستثناء متراخياً عن اليمين لأمره بالإستثناء فيستغني به عن ضربها بالضغث وغيره ويدل عليه قول النبي ﷺ من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو جاز الإستثناء متراخياً عن اليمين لأمره بالإستثناء واستغنى عن الكفارة وقال ﷺ إني إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير وكفرت عن يمني ولم يقل إلا قلت إن شاء الله فإن قيل روى قيس عن سماك عن عكرمة أن النبي ﷺ قال والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً ثم سكت ساعة فقال إن شاء الله فقد استثنى بعد السكوت قيل له رواه شريك عن سماك عن النبي ﷺ أنه قال والله لأغزون قريشاً ثلاثاً ثم قال في آخرهن إن شاء الله فأخبر أنه استثنى في آخرهن وذلك يقتضي اتصاله باليمين وهو أولى لما ذكرنا وفي هذا الخبر دلالة أيضاً على أنه إذا حلف بأيمان كثيرة ثم استثنى في آخرهن كان الإستثناء راجعاً إلى الجميع واحتج ابن عباس ومن تابعه في إجازة الإستثناء متراخياً عن اليمين بقوله تعالى [ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت] فتأولوا قوله [واذكر ربك إذا نسيت] على الإستثناء وهذا غير واجب لأن قوله تعالى [واذكر ربك إذا نسيت] يصح أن يكون كلاما مبتدأ مستقلا بنفسه من غير تضمين له بما قبله وغير جائز فيما كان هذا سبيله تضمينه بغيره وقد روى ثابت عن عكرمة في قوله تعالى [واذكر ربك إذا نسيت] قال إذا غضبت فثبت بذلك أنه إنما أراد الأمر بذكر الله تعالى وأن يفزع إليه عند السهو والغفلة وقد روى في التفسير أن قوله تعالى [ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله] إنما نزل فيما سألت قريش عن قصة أصحاب الكهف وذي القرنين فقال سأخبركم فأبطأ عنه جبريل عليهما السلام أياما ثم أتاه بخبرهم وأمره الله تعالى بعد ذلك بأن لا يطلق القول على فعل يفعله في المستقبل إلا مقروناً بذكر مشيئة الله تعالى وفي نحو ذلك ما روى هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ قال سليمان بن داود والله لأطوفن

الليلة على مائة امرأة فتلد كل امرأة منهن غلاما يضرب بالسيف فى سبيل الله ولم يقل إن شاء الله فلم تلد منهن إلا واحدة ولدت نصف إنسان قوله تعالى [ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً] روى عن قتادة أن هذا حكاية عن قول اليهود لأنه قال [قل الله أعلم بما لبثوا] وقال مجاهد والضحاك وعبيد بن عمير إنه إخبار من الله تعالى بأن هذا كانت مدة لبثهم ثم قال لنبيه ﷺ قل إن حاجك أهل الكتاب الله أعلم بما لبثوا وقيل فيه الله أعلم بما لبثوا إلى الوقت الذى نزل فيه القرآن بها وقيل قل الله أعلم بما لبثوا إلى أن ماتوا فأما قول قتادة فليس بظاهر لأنه لا يجوز صرف إخبار الله إلى أنه حكاية عن غيره إلا بدليل ولأنه يوجب أن يكون بيان مدة لبثهم غير مذكور فى الكتاب مع العلم بأن الله قد أراد منا الاعتبار والاستدلال به على عجيب قدرة الله تعالى ونفاذ مشيئته قوله تعالى [ولولا إذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله لا قوة إلا بالله] قيل فى ماشاء الله وجهان أحدهما ماشاء الله كان فحذف كقوله تعالى [فإن استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أو سلماً فى السماء] فحذف منه فافعل والثانى هو ماشاء الله وقد أفاد أن قول القائل منا ماشاء الله ينتظم رد العين وارتباط النعمة وترك الكبر لأن فيه إخبار أنه لو قال ذلك لم يصبها ما أصاب قوله تعالى [إلا إبليس كان من الجن] فيه بيان أنه ليس من الملائكة لأنه أخبر أنه من الجن وقال الله تعالى [والجان خلقناه من قبل من نار السموم] فهو جنس غير جنس الملائكة كما أن الإنس جنس غير جنس الجن وروى أن الملائكة أصلهم من الريح كما أن أصل بنى آدم من الأرض وأصل الجن من النار قوله تعالى [نسيا حوتهما] والناسى له كان يوشع بن نون فأضاف النسيان إليهما كما يقال نسى القوم زادهم وإنما نسيه أحدهم وكما قال النبى ﷺ لمالك بن الحويرث ولابن عم له إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أحدكما وإنما يؤذن ويقيم أحدهما وقال [يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم] وإنما هم من الإنس قوله تعالى [لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا] يدل على إباحة إظهار مثل هذا القول عند ما يلحق الإنسان نصب أو تعب فى سعى فى قربة وأن ذلك ليس بشكاية مكروهة وما ذكره الله تعالى فى قصة موسى عليه السلام مع الخضر فيه ان أن فعل الحكيم للضرر لا يجوز أن يستنكر إذا كان فيه تجويز فعله على وجه الحكمة المؤدية إلى المصلحة وإن ما يقع من الحكيم من ذلك بخلاف ما يقع من السفيه وهو مثل الصبى الذى

إذا حجم أو سقى الدواء استنكر ظاهره وهو غير عالم بحقيقة معنى النفع والحكمة فيه فكذلك مايفعل الله من الضرر أو ما يأمر به غير جائز استنكاره بعد قيام الدلالة أنه لا يفعل إلا ماهو صواب وحكمة وهذا أصل كبير في هذا الباب والخضر عليه السلام لم يحتمل موسى أكثر من ثلاث مرات فدل على أنه جائز للعالم احتمال من يتعلم منه المرتين والثلاث على مخالفة أمره وأنه جائز له بعد الثلاث ترك احتماله.

في الكنز ماهو

قال الله تعالى [وكان تحته كنز لهما] قال سعيد بن جبير علم وقال عكرمة مال وقال ابن عباس ما كان بذهب ولا فضة وإنما كان علما صحفا وقال مجاهد صحف من علم وقد روى عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ في قوله [وكان تحته كنز لهما] قال ذهب وفضة ولما تأولوه على الصحف وعلى العلم وعلى الذهب وعلى الفضة دل على أن اسم الكنز يقع على الجميع لولاه لم يتأولوه عليه وقال الله تعالى [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] فخص الذهب والفضة بالذكر لأن سائر الأشياء إذا كثرت لا تجب فيها الزكاة وإنما تجب فيها الزكاة إذا كانت مرصدة للنماء والذهب والفضة تجب فيهما وإن كانا مكنوزين غير مرصدين للنماء قوله تعالى [وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما] الآية فيه دلالة على أن الله يحفظ الأولاد لصلاح الآباء وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إن الله ليحفظ المؤمن في أهله وولده وفي الدويرات حوله ونحوه قوله تعالى [ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليما] فأخبر بدفع العذاب عن الكفار لكون المؤمنين فيهم ونحوه قوله تعالى [وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم] آخر سورة الكهف.

ومن سورة مريم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [إذ نادى ربه نداء خفياً] فمدحه بإخفاء الدعاء وفيه الدليل على أن إخفاءه أفضل من الجهر به ونظيره قوله تعالى [ادعوا ربكم تضرعا وخفية] وروى سعد

ابن أبي وقاص عن النبي ﷺ خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن إنه كان يرى أن يدعو الإمام في القنوت ويؤمن من خلفه وكان لا يعجبه رفع الأصوات وروى أبو موسى الأشعري أن النبي ﷺ كان في سفر فرأى قوما قد رفعوا أصواتهم بالدعاء فقال إنكم لا تدعون أصماً ولا غائباً إن الذي تدعونه أقرب إليكم من حبل الوريد قوله تعالى [وإني خفت الموالي من ورائي] روى عن مجاهد وقتادة وأبي صالح والسدي إن الموالي العصبة وهم بنو أعمامه خافهم على الدين لأنهم كانوا شرار بني إسرائيل قوله تعالى [فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب] سأل الله عز وجل أن يرزقه ولداً ذكراً يلي أمور الدين والقيام به بعد موته لخوفه من بني أعمامه على تبديل دينه بعد وفاته وروى قتادة عن الحسن في قوله تعالى [يرثني ويرث من آل يعقوب] قال نبوته وعلمه وروى خصيف عن عكرمة عن ابن عباس قال كان عقيما لا يولد له ولد فسأل ربه الولد فقال يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة وعن أبي صالح مثله فذكر ابن عباس إنه يرث المال ويرث من آل يعقوب النبوة فقد أجاز إطلاق اسم الميراث على النبوة فكذلك يجوز أن يعني بقوله [يرثني] يرث علمي وقال النبي ﷺ العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما وإنما ورثوا العلم وقال النبي ﷺ كونوا على مشاعركم يعني بعرفات فإنكم على إرث من إرث إبراهيم وروى الزهري عن عروة عن عائشة أن أبا بكر الصديق قال سمعت النبي ﷺ يقول لا نورث ما تركنا صدقة وروى الزهري عن مالك بن أوس بن الحدثان قال سمعت عمر ينشد نفراً من أصحاب النبي ﷺ فيهم عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وطلحة أنشدكم بالله الذي به تقوم السموات والأرض أتعلمون أن النبي ﷺ قال لا نورث ما تركنا صدقة قالوا نعم فقد ثبت برواية هذه الجماعة عن النبي ﷺ أن الأنبياء لا يورثون المال ويدل على أن زكريا لم يرد بقوله يرثني المال إن نبي الله لا يجوز أن يأسف على مصير ماله بعد موته إلى مستحقه وإنه إنما خاف أن يستولي بنو أعمامه على علومه وكتبه فيحرفونها ويستأكلون بها فيفسدون دينه ويصدون الناس عنه قوله تعالى [إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا] فيه الدلالة على ترك الكلام واستعمال الصمت قد كان قربة لولا ذلك لما نذرته مريم عليها السلام ولما فعلته بعد النذر وقد روى معمر عن قتادة في قوله [إني نذرت

للرحمن صوما] قال في بعض الحروف صمتاً ويدل على أن مرادها الصمت قولها [فلن أكلم اليوم إنسيا] وهذا منسوخ بما روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن صمت يوم إلى الليل وقال السدى كان من صام في ذلك الزمان لا يكلم الناس فأذن لها في هذا المقدار من الكلام وقد كان الله تعالى حبس زكريا عن الكلام ثلاثاً وجعل ذلك آية له على الوقت الذي يخلق له فيه الولد فكان ممنوعا من الكلام من غير آفة ولا خرس قوله تعالى [فخرج على قومه من المحراب] قال أبو عبيدة المحراب صدر المجلس ومنه محراب المسجد وقيل إن المحراب الغرفة ومنه قوله تعالى [إذ تسوروا المحراب] وقيل المحراب المصلى وقوله تعالى [فأوحى إليهم] قيل فيه إنه أشار إليهم وأومأ بيده فقامت الإشارة في هذا الموضع مقام القول لأنها أفادت ما يفيده القول وهذا يدل على أن إشارة الأخرس معمول عليها قائمة فيما يلزمه مقام القول ولم يختلف الفقهاء أن إشارة الصحيح لا تقوم مقام قوله وإنما كان في الأخرس كذلك لأنه بالعادة والمران والضرورة الداعية إليها قد علم بها ما لا يعلم بالقول وليس للصحيح في ذلك عادة معروفة فيعمل عليها ولذلك قال أصحابنا فيمن اعتقل لسانه فأومأ وأشار بوصية أوغيرها أنه لا يعمل على ذلك لأنه ليس له عادة جارية بذلك حتى يكون في معنى الأخرس قوله تعالى [قالت ياليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً] قال قائلون إنما تمنت الموت للحال التي دفعت إليها من الولادة من غير ذكر وهذا خطأ لأن هذه حال كان الله تعالى قد ابتلاها بها وصيرها إليها وقد كانت هي راضية بقضاء الله تعالى لها بذلك مطيعة لله وتسخط فعل الله وقضائه معصية لأن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو صواب وحكمة فعلمنا أنها لم تتمن الموت لهذا المعنى وإنما تمنته لعلمها بأن الناس سيرمونها بالفاحشة فيأثمون بسببها فتمنت أن تكون قد ماتت قبل أن يعصى الناس الله بسببها قوله تعالى [فناداها من تحتها] قال ابن عباس وقتادة والضحاك والسدى جبريل عليه السلام وقال مجاهد والحسن وسعيد بن جبير ووهب بن منبه الذى ناداها عيسى عليه السلام وقوله تعالى [وجعلني مباركا أينما كنت] قال مجاهد معلماً للخير وقال غيره جعلني نفاعا وقوله تعالى [وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً] قيل إنه على زكاة المال وقيل أراد التطهير من الذنوب قوله تعالى [وبرأ بوالدتي - إلى قوله - والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا] يدل على أنه يجوز للإنسان أن

يصف نفسه بصفات الحمد والخير إذا أراد تعريفها إلى غيره لا على جهة الإفتخار وهو أيضاً مثل قول يوسف عليه السلام [اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم] فوصف نفسه بذلك تعريفاً للملك بحاله قوله تعالى [واهجرني ملياً] روى عن الحسن ومجاهد وسعيد بن جبير والسدي قالوا دهراً طويلا وعن ابن عباس وقتادة والضحاك ملياً سوياً سليما من عقوبتي قال أبو بكر هذا من قولهم فلان ملي بهذا الأمر إذا كان كامل الأمر فيه مضطلعاً به قوله تعالى [أضاعوا الصلاة] قال عمر بن عبد العزيز أضاعوها بتأخيرها عن مواقيتها ويدل على هذا التأويل قول النبي ﷺ ليس التفريط في النوم إنما التفريط أن يدعها حتى يدخل وقت الأخرى وقال محمد بن كعب أضاعوها بتركها قوله تعالى [هل تعلم له سمياً] قال ابن عباس ومجاهد وابن جريج مثلا وشبيهاً وقوله تعالى [لم نجعل له من قبل سمياً] قال ابن عباس لم تلد مثله العواقر وقال مجاهد لم نجعل له من قبل مثلا وقال قتادة وغيره لم يسم أحد قبله باسمه وقيل في معنى قوله [هل تعلم له سمياً] أن أحداً لا يستحق أن يسمى إلهاً غيره قوله تعالى [إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً] فيه الدلالة على أن سامع السجدة وتاليها سواء في حكمها وأنهم جميعاً يسجدون لأنه مدح السامعين لها إذا سجدوا وقد روى عن النبي ﷺ إنه تلا سجدة يوم الجمعة على المنبر فنزل وسجدها وسجد المسلمون معه وروى عطية عن ابن عمر وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب قالوا السجدة على من سمع وروى أبو إسحاق عن سليمان بن حنظلة الشيباني قال قرأت عند ابن مسعود سجدة فقال إنما السجدة على من جلس لها وروى سعيد بن المسيب عن عثمان مثله قال أبو بكر قد أوجبا السجدة على من جلس لها ولا فرق بين أن يجلس للسجدة بعد أن يكون قد سمعها إذ كان السبب الموجب لها هو السماع ثم لا يختلف حكمها في الوجوب بالنية وفي هذه الآية دلالة أيضاً على أن البكاء في الصلاة من خوف الله لا يفسدها قوله تعالى [وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً] فيه الدلالة على أن مالك الوالد لا يبقى على ولده فيكون عبداً له يتصرف فيه كيف شاء وأنه يعتق عليه إذا ملكه وذلك لأنه تعالى فرق بين الولد والعبد فنفى بإثباته العبودية النبوة وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه بالشرى وهو كقوله ﷺ الناس غاديان فبائع

نفسه فوبقها ومشتر نفسه فعتقها ولم يرد بذلك أن يبتدىء لنفسه عتقاً بعد الشرى وإنما معناه معتقها بالشرى فكذلك قوله فيشتريه فيعتقه وهو كقوله فيشتريه فيملكه وليس المراد منه استئناف ملك آخر بعد الشرى بل يملكه ويدل على أنه يعتق عليه بنفس الشرى إن ولد الحر من أمته حر الأصل ولا يحتاج إلى استئناف عتق وكذلك المشترى لابنه لأنه لو احتاج المشترى لابنه إلى استئناف عتق لاحتاج إليه أيضاً الإبن المولود من أمته إذ كانت الأمة مملوكة فإن قيل إن ولد أمته منه حر الأصل فلم يحتج من أجل ذلك إلى استئناف عتق والولد المشترى مملوك فلا يعتق بالشرى حتى يستأنف له عتقاً قيل له اختلافهما من هذا الوجه لا يمنع وجه الاستدلال منه على ما وصفنا فى أن الإنسان لا يبقى له ملك على ولده وأنه واجب أن يعتق عليه إذا ملكه وذلك لأنه لو جاز له أن يبقى له ملك على ولده لوجب أن يكون ولده من أمته رقيقاً إلى أن يعتقه وإنما اختلف الولد والمولود من أمته والولد المشترى فى كون الأول حر الأصل وكون الآخر معتقاً عليه ثابت الولاء منه من قبل أن الولد المشترى قد كان ملكاً لغيره فلابد إذا اشتراه من وقوع العتاق عليه حتى يستقر ملكه إذ غير جائز إيقاع العتق فى ملك بائعه لأنه لو وقع العتاق فى ملكه لبطل البيع لأنه بعد العتق ولا يصح أيضاً وقوعه فى حال البيع لأن حصول العتق ينفى صحة البيع فى الحال التى يقع فيها فوجب أن يعتق فى الثانى من ملكه ولا يصح أيضاً وقوع العتاق فى حال الملك لأنه يكون إيقاع عتق لا فى ملك فلذلك وجب أن يعتق فى الثانى من ملكه وأما الولد المولود فى ملكه من جاريته فإنا لو أثبتنا له ملكاً فيه كان هو المستحق للعتق فى حال الملك فلا جائز أن يثبت ملكه مع وجود ما ينافيه وهو استحقاق العتاق فى تلك الحال فكان حر الأصل ولم يثبت له ملك فيه ولو ثبت ملكه ابتداء فيه لكان مستحقاً بالعتق فى حال ما يريد إثباته لوجود سببه الموجب له وهو ملكه للأم وغير جائز إثبات ملك ينتفى فى حال وجوده واختلافهما من هذا الوجه لا ينفى أن يكون ملكه لولده فى الحالين موجباً لعتقه وحريته قوله تعالى [إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً] قيل فيه وجهان أحدهما فى الآخرة يحب بعضهم بعضاً كمحبة الوالد للولد وقال ابن عباس ومجاهد وداً فى الدنيا آخر سورة مريم .

ومن سورة طه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [الرحمن على العرش استوى] قال الحسن استوى بلطفه وتدبيره وقيل استولى وقوله تعالى [فإنه يعلم السر وأخفى] قال ابن عباس السر ما حدث به العبد غيره في خفى وأخفى منه ما أضمره في نفسه مما لم يحدث به غيره وقال سعيد بن جبير وقتادة السر ما أضمره العبد في نفسه وأخفى منه مالم يكن ولا أضمره أحد قوله تعالى [فاخلع نعليك] قال الحسن وابن جريج أمره بخلع نعليه ليباشر بقدمه بركة الوادى المقدس قال أبو بكر يدل عليه قوله عقيب ذلك [إنك بالواد المقدس طوى] فتقديره اخلع نعليك لأنك بالواد المقدس وقال كعب وعكرمة كانت من جلد حمار ميت فلذلك أمر بخلعها قال أبو بكر ليس في الآية دلالة على كراهة الصلاة والطواف في النعل وذلك لأن التأويل إن كان هو الأول فالمعنى فيه مباشرة الوادى بقدمه تبركا به كاستلام الحجر وتقبيله تبركاً به فيكون الأمر بخلع النعل مقصوراً على تلك الحال في ذلك الوادى المقدس بعينه وإن كان التأويل هو الثانى فجائز أن يكون قد كان محظوراً لبس جلد الحمار الميت وإن كان مدبوغا فإن كان كذلك فهو منسوخ لأن النبي ﷺ قال أيما إهاب دبغ فقد طهر وقد صلى النبي ﷺ في نعليه ثم خلعهما في الصلاة فخلع الناس نعالهم فلما سلم قال مالكم خلعتم نعالكم قالوا خلعت فخلعنا قال فإن جبريل أخبرني أن فيها قذراً فلم يكره النبي ﷺ الصلاة في النعل وأنكر على الخالعين خلعها وأخبرهم أنه إنما خلعها لأن جبريل أخبره أن فيها قذراً وهذا عندنا محمول على أنها كانت نجاسة يسيرة لأنها لو كانت كثيرة لاستأنف الصلاة قوله تعالى [وأقم الصلاة لذكرى] قال الحسن ومجاهد لتذكرني فيها بالتسبيح والتعظيم وقيل فيه لأن أذكرك بالثناء والمدح وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب أن النبي ﷺ نام عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس فصلاها بعد طلوع الشمس وقال إن الله يقول [أقم الصلاة لذكرى] وروى همام بن يحيى عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ قال من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك وتلا [أقم الصلاة لذكرى] وهذا يدل على أن قوله [أقم الصلاة لذكرى] قد أريد به فعل الصلاة المتروكة وكون ذلك مراداً بالآية

لا ينفي أن تكون المعاني التي تأولها عليها الآخرون مرادة أيضاً إذ هي غير متنافية فكأنه قال أقم الصلاة إذا ذكرت الصلاة المنسية لتذكرني فيها بالتسبيح والتعظيم لأن أذكرك بالثناء والمدح فيكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية وهذا الذي ورد به الأثر من إيجاب قضاء الصلاة المنسية عند الذكر لا خلاف بين الفقهاء فيه وقد روى عن بعض السلف فيه قول شاذ ليس العمل عليه فروى إسرائيل عن جابر عن أبي بكر بن أبي موسى عن سعد قال من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها وليصل مثلها من الغد وروى الجريرى عن أبي نضرة عن سمرة بن جندب قال إذا فاتت الرجل الصلاة صلاها من الغد لوقتها فذكرت ذلك لأبي سعيد فقال صلها إذا ذكرتها وهذان القولان شاذان وهما مع ذلك خلاف ماورد به الأثر عن النبي ﷺ من أمره بقضاء الفائتة عند الذكر من غير فعل صلاة أخرى غيرها وتلاوة النبي ﷺ قوله تعالى [أقم الصلاة لذكرى] عقيب ذكر الفائتة وبعد قوله من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها يوجب أن يكون مراد الآية قضاء الفائتة عند الذكر وذلك يقتضي الترتيب في الفوائت لأنه إذا كان مأموراً بفعل الفائتة عند الذكر وكان ذلك في وقت صلاة فهو منهي لا محالة عن فعل صلاة الوقت في تلك الحال فأوجب ذلك فساد صلاة الوقت إن قدمها على الفائتة لأن النهي يقتضي الفساد حتى تقوم الدلالة على غيره وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أصحابنا الترتيب بين الفوائت وبين صلاة الوقت واجب في اليوم والليلة وما دونهما إذا كان في الوقت سعة للفائتة ولصلاة الوقت فإن زاد على اليوم والليلة لم يجب الترتيب والنسيان يسقط الترتيب عندهم أعني نسيان الصلاة الفائتة وقال مالك بن أنس بوجوب الترتيب وإن نسي الفائتة إلا أنه يقول إن كانت الفوائت كثيرة بدأ بصلاة الوقت ثم صلى ما كان نسي وإن كانت الفوائت خمساً ثم ذكرهن قبل صلاة الصبح صلاهن قبل الصبح وإن فات وقت الصبح وإن صلى الصبح ثم ذكر صلوات صلى مانسي فإذا فرغ أعاد الصبح مادام في الوقت فإذا فات الوقت لم يعد وقال الثوري بوجوب الترتيب إلا أنه لم يرو عنه الفرق بين القليل والكثير لأنه سئل عمن صلى ركعة من العصر ثم ذكر أنه صلى الظهر على غير وضوء أنه يشفع بركعة ثم يسلم فيستقبل الظهر ثم العصر وروى عن الأوزاعي روايتان في إحداهما إسقاط الترتيب وفي الأخرى إيجابه وقال الليث إذا ذكرها وهو في صلاة وقد صلى ركعة فإن

كان مع إمام فليصل معه حتى إذا سلم صلى التى نسى ثم أعاد الصلاة التى صلاها معه وقال الحسن بن صالح إذا صلى صلوات بغير وضوء أو نام عنهن قضى الأولى فالأولى فإن جاء وقت صلاة تركها وصلى ما قبلها وإن فاته وقتها حتى يبلغها وقال الشافعى الإختيار أن يبدأ بالفائتة فإن لم يفعل وبدأ بصلاة الوقت أجزأه ولا فرق بين القليل والكثير قال أبو بكر وروى مالك عن نافع عن ابن عمر قال من نسى صلاة وذكرها وهو خلف إمام فليصل مع الإمام فإذا فرغ صلى التى نسى ثم يصلى الأخرى وروى عباد بن العوام عن هشام عن محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح قال أقبلنا حتى دنونا من المدينة وقد غابت الشمس وكان أهل المدينة يؤخرون المغرب فرجوت أن أدرك معهم الصلاة فأتيتهم وهم فى صلاة العشاء فدخلت معهم وأنا أحسبها المغرب فلما صلى الإمام قمت فصليت المغرب ثم صليت العشاء فلما أصبحت سألت عن الذى فعلت فكلهم أخبرونى بالذى صنعت وكان أصحاب النبى ﷺ بها يومئذ متوافرين وقال سعيد بن المسيب والحسن وعطاء بوجوب الترتيب فهؤلاء السلف قد روى عنهم إيجاب الترتيب ولم يرو عن أحد من نظرائهم خلاف فصار ذلك إجماعا من السلف ويدل على وجوب الترتيب فى الفوائت ماروى يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن جابر قال جاء عمر يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش ويقول يارسول الله ماصليت العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فقال رسول الله ﷺ وأنا والله ماصليت بعد فنزل وتوضأ ثم صلى العصر بعد ماغربت الشمس ثم صلى المغرب بعد ماصلى العصر وروى عنه ﷺ أنه فاتته أربع صلوات حتى كان هوى من الليل فصلى الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم العشاء وهذا الخبر يدل من وجهين على وجوب الترتيب أحدهما قوله ﷺ صلوا كما رأيتمونى أصلى فلما صلاهن على الترتيب اقتضى ذلك إيجابه والوجه الآخر أن فرض الصلاة مجمل من الكتاب والترتيب وصف من أوصاف الصلاة وفعل النبى ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب فلما قضى الفوائت على الترتيب كان فعله ذلك بيانا للفرض المجمل فوجب أن يكون على الوجوب ٭ ويدل على وجوبه أيضاً أنهما صلاتان فرضان قد جمعهما وقت واحد فى اليوم والليلة فأشبهتا صلاتى عرفة والمزدلفة فلما لم يجز إسقاط الترتيب فيهما وجب أن يكون ذلك حكم الفوائت فيمادون اليوم والليلة وقال عمر للنبى ﷺ إنى ماصليت العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فلم ينكره النبى ﷺ

ولم يأمر بالإعادة . فيه الدلالة على أن من صلى العصر عند غروب الشمس فلا إعادة عليه قوله تعالى [وألقيت عليك محبة مني] يعني إني جعلت من رآك أحبك حتى أحبك فرعون فسلمت من شره وأحبتك امرأته آسية بنت مزاحم فتبنتك قوله تعالى [ولتصنع على عيني] قال قتادة لتغذى على محبتي وإرادتي قوله تعالى [وفتناك فتوناً] قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس عن قوله تعالى [وفتناك فتوناً] فقال استأنف لها نهاراً يا ابن جبير ثم ذكر في معناه وقوعه في محنة بعد محنة أخلصه الله منها أولها إنها حملته في السنة التي كان فرعون يذبح الأطفال ثم إلقاؤه في اليم ثم منعه الرضاع إلا من ثدي أمه ثم جره لحية فرعون حتى هم بقتله ثم تناوله الجمرة بدل الدرة فدرأ ذلك عنه قتل فرعون ثم مجيء رجل من شيعته يسعى ليخبره عما عزموا عليه من قتله وقال مجاهد في قوله تعالى [وفتناك فتوناً] معناه خلصناك خلاصاً وقوله تعالى [واصطنعتك لنفسي] فإن الإصطناع الإخلاص بالألطاف ومعنى لنفسي لتصرف على إرادتي ومحبتي قوله تعالى [وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها] قيل في وجه سؤال موسى عليه السلام عما في يده أنه على وجه التقرير له على أن الذي في يده عصا ليقع المعجز بها بعد التثبت فيها والتأمل لها فإذا أجاب موسى بأنها عصا يتوكأ عليها عند الإعياء وينفض بها الورق لغنمه وإن له فيها منافع أخرى فيها ومعلوم أنه لم يرد بذلك إعلام الله تعالى ذلك لأن الله تعالى كان أعلم بذلك منه ولكنه لما اقتضى السؤال منه جواباً لم يكن له بد من الإجابة بذكر منافع العصا إقراراً منه بالنعمة فيها واعتداداً بمنافعها والتزاماً لما يجب عليه من الشكر له ومن أهل الجهل من يسأل عن ذلك فيقول إنما قال الله له [وما تلك بيمينك يا موسى] فإنما وقعت المسألة عن ماهيتها ولم تقع عن منافعها وما تصلح له فلم أجاب عما لم يسئل منه ووجه ذلك ما قدمنا وهو أنه أجاب عن المسألة بديا بقوله هي عصاي ثم أخبر عما جعل الله تعالى له من المنافع فيها على وجه الاعتراف بالنعمة وإظهار الشكر على ما منحه الله منها وكذلك سبيل أنبياء الله تعالى المؤمنين عند مثله في الإعتداد بالنعمة ونشرها وإظهار الشكر عليها وقال الله تعالى [وأما بنعمة ربك فحدث]

ومن سورة الأنبياء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما] حدثنا عبدالله بن محمد بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة [نفشت فيه غنم القوم] قال فى حرث قوم وقال معمر قال الزهرى النفش لا يكون إلا بالليل والهمل بالنهار وقال قتادة فقضى أن يأخذوا الغنم ففهمها الله سليمان فلما أخبر بقضاء داود عليه السلام قال لا ولكن خذوا الغنم فلكم ما خرج من رسلها وأولادها وأصوافها إلى الحول وروى أبو إسحاق عن مرة عن مسروق [وداود وسليمان] قال كان الحرث كرما فنفشت فيه ليلا فاجتمعوا إلى داود فقضى بالغنم لأصحاب الحرث فمروا بسليمان فذكروا ذلك له فقال أولا تدفع الغنم إلى هؤلاء فيصيبون منها وقوم هؤلاء حرثهم حتى إذا عاد كما كان ردوا عليهم فنزلت [ففهمناها سليمان] وروى عن على بن زيد عن الحسن عن الأحنف عن النبى ﷺ نحوه فى قصة داود وسليمان قال أبو بكر فمن الناس من يقول إذا نفشت ليلا فى زرع رجل فأفسدته أن على صاحب الغنم ضمان ما أفسدت وإن كان نهاراً لم يضمن شيئاً وأصحابنا لا يرون فى ذلك ضماناً لا ليلا ولا نهاراً إذا لم يكن صاحب الغنم هو الذى أرسلها فيها واحتج الأولون بقضية داود وسليمان عليهما السلام واجتماعهما على إيجاب الضمان وبما روى عن النبى ﷺ وهو ما حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد ابن محمد بن ثابت المروزى قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهرى عن حرام ابن محيصة عن أبيه أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظها بالنهار وعلى أهل المواشى حفظها بالليل وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمود بن خالد قال حدثنا الفريابى عن الأوزاعى عن الزهرى عن حرام بن محيصة الأنصارى عن البراء بن عازب قال كانت له ناقة ضارية فدخلت حائطاً فأفسدت فيه فكلم رسول الله ﷺ فيها فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل قال أبو بكر ذكر فى الحديث الأول حرام بن محيصة عن أبيه أن ناقة للبراء وذكر

فى هذا الحديث حرام بن محيصة عن البراء بن عازب ولم يذكر فى الحديث الأول ضمان ما أصابت الماشية ليلا وإنما ذكر الحفظ فقط وهذا يدل على اضطراب الحديث بمتنه وسنده وذكر سفيان بن حسين عن الزهرى عن حرام بن محيصة فقال ولم يجعل رسول الله ﷺ فيه شيئاً ثم قرأ رسول الله ﷺ [وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث] ولا خلاف بين أهل العلم أن حكم داود وسليمان بما حكما به من ذلك منسوخ وذلك لأن داود عليه السلام حكم بدفع الغنم إلى صاحب الحرث وحكم سليمان له بأولادها وأصوافها ولا خلاف بين المسلمين أن من نفشت غنمه فى حرث رجل أنه لا يجب عليه تسليم الغنم ولا تسليم أولادها وألبانها وأصوافها إليه فثبت أن الحكمين جميعاً منسوخان بشريعة نبينا ﷺ فإن قيل قد تضمنت القصة معانى منها وجوب الضمان على صاحب الغنم ومنها كيفية الضمان وإنما المنسوخ منه كيفية الضمان ولم يثبت أن الضمان نفسه منسوخ قيل له قد ثبت نسخ ذلك أيضاً على لسان النبى ﷺ بخبر قد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه روى أبو هريرة وهزيل بن شرحبيل عن النبى ﷺ قال العجماء جبار وفى بعض الألفاظ جرح العجماء جبار ولا خلاف بين الفقهاء فى استعمال هذا الخبر فى البهيمة المنفلتة إذا أصابت إنساناً أو مالا أنه لا ضمان على صاحبها إذا لم يرسلها هو عليه فلما كان هذا الخبر مستعملا عند الجميع وكان عمومه ينفى ضمان ما تصيبه ليلا أو نهاراً ثبت بذلك نسخ ما ذكر فى قصة داود وسليمان عليهما السلام ونسخ ما ذكر فى قصة البراء أن فيها إيجاب الضمان ليلا وأيضاً سائر الأسباب الموجبة للضمان لا يختلف فيها الحكم بالنهار والليل فى إيجاب الضمان أو نفيه فلما اتفق الجميع على نفى ضمان ما أصابت الماشية نهاراً وجب أن يكون ذلك حكمها ليلا وجائز أن يكون النبى ﷺ إنما أوجب الضمان فى حديث البراء إذا كان صاحبها هو الذى أرسلها فيه ويكون فائدة الخبر أنه معلوم أن السائق لها بالليل بين الزروع والحوائط لا يخلو من نفش بعض غنمه فى زروع الناس وإن لم يعلم بذلك فأبان النبى ﷺ عن حكمها إذا أصابت زرعا ويكون فائدة الخبر إيجاب الضمان بسوقه وإرساله فى الزروع وإن لم يعلم بذلك وبين ما تساوى حكم العلم والجهل فيه وجائز أيضاً أن تكون قضية داود وسليمان كانت على هذا الوجه بأن يكون صاحبها أرسلها ليلا وساقها وهو غير عالم بنفشها فى حرث القوم فأوجبا عليه الضمان وإذا كان ذلك محتملا لم تثبت فيه دلالة على موضع

الخلاف . وقد تنازع الفريقان من المختلفين فى حكم المجتهد فى الحادثة القائلون منهم بأن الحق واحد والقائلون بأن الحق فى جميع أقاويل المختلفين فاستدل كل منهم بالآية على قوله وذلك لأن الذين قالوا بأن الحق فى واحد زعموا أنه لما قال تعالى [ففهمناها سليمان] فخص سليمان بالفهم دل ذلك على أنه كان المصيب للحق عند الله دون داود إذ لو كان الحق فى قوليهما لما كان لتخصيص سليمان بالفهم دون داود معنى وقال القائلون بأن كل مجتهد مصيب لما لم يعنف داود على مقالته ولم يحكم بتخطئته دل على أنهما جميعاً كانا مصيبين وتخصيصه لسليمان بالتفهيم لا يدل على أن داود كان مخطئاً وذلك لأنه جائز أن يكون سليمان أصاب حقيقة المطلوب فلذلك خص بالتفهيم ولم يصب داود عين المطلوب وإن كان مصيباً لما كلف ومن الناس من يقول إن حكم داود وسليمان جميعاً كان من طريق النص لا من جهة الاجتهاد ولكن داود لم يكن قد أبرم الحكم ولا أمضى القضية بما قال أو أن يكون قوله ذلك على وجه الفتيا لا على جهة إنفاذ القضاء بما أفتى به أو كانت قضية معلقة بشريطة لم تفصل بعد فأوحى الله تعالى إلى سليمان بالحكم الذى حكم به ونسخ به الحكم الذى كان داود أراد أن ينفذه قالوا ولا دلالة فى الآية على أنهما قالا ذلك من جهة الرأى قالوا وقوله [ففهمناها سليمان] يعنى به تفهيمه الحكم الناسخ وهذا قول من لا يجيز أن يكون حكم النبى ﷺ من طريق الاجتهاد والرأى وإنما يقوله من طريق النص آخر سورة الأنبياء .

ومن سورة الحج

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر لم يختلف السلف وفقهاء الأمصار فى السجدة الأولى من الحج أنها موضع سجود واختلفوا فى الثانية منها وفى المفصل فقال أصحابنا سجود القرآن أربع عشرة سجدة منها الأولى من الحج وسجود المفصل فى ثلاث مواضع وهو قول الثورى وقال مالك أجمع الناس على أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس فى المفصل منها شىء وقال الليث استحب أن يسجد فى سجود القرآن كله وسجود المفصل وموضع السجود من حم [إن كنتم إياه تعبدون] وقال الشافعى سجود القرآن أربع عشرة سجدة سوى سجدة [ص] فإنها سجدة شكر قال أبو بكر فاعتد بآخر الحج سجوداً وقد روى

عن النبي ﷺ أنه سجد فى [ص] وقال ابن عباس فى سجدة حم أسجد بآخر الآيتين كما قال أصحابنا وروى زيد بن ثابت أن النبي ﷺ لم يسجد فى النجم وقال عبد الله بن مسعود سجد النبي ﷺ فى النجم قال أبو بكر ليس فيما روى زيد بن ثابت من ترك النبي ﷺ السجود فى النجم دلالة على أنه غير واجب فيه ذلك لأنه جائز أن لا يكون سجد لأنه صادف عند تلاوته بعض الأوقات المنهى عن السجود فيها فأخره إلى وقت يجوز فعله فيه وجائز أيضاً أن يكون عند التلاوة على غير طهارة فأخره ليسجد وهو طاهر وروى أبو هريرة قال سجدنا مع رسول الله ﷺ فى [إذا السماء انشقت - و - اقرأ باسم ربك الذى خلق] واختلف السلف فى الثانية من الحج فروى عن عمر وابن عباس وابن عمر وأبي الدرداء وعمار وأبي موسى أنهم قالوا فى الحج سجدتان وقالوا إن هذه السورة فضلت على غيرها من السور بسجدتين وروى خارجة بن مصعب عن أبي حمزة عن ابن عباس قال فى الحج سجدة وروى سفيان بن عيينة عن عبد الأعلى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال الأولى عزمة والآخرة تعليم وروى منصور عن الحسن عن ابن عباس قال فى الحج سجدة واحدة وروى عن الحسن وإبراهيم وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد أن فى الحج سجدة واحدة وقد روينا عن ابن عباس فيما تقدم أن فى الحج سجدتين وبين فى حديث سعيد بن جبير إن الأولى عزمة والثانية تعليم والمعنى فيه والله أعلم إن الأولى هى السجدة التى يجب فعلها عند التلاوة وإن الثانية كان فيها ذكر السجود فإنما هو تعليم للصلاة التى فيها الركوع والسجود وهو مثل ما روى سفيان عن عبد الكريم عن مجاهد قال السجدة التى فى آخر الحج إنما هى موعظة وليست بسجدة قال الله تعالى [اركعوا واسجدوا] فنحن نركع ونسجد فقول ابن عباس هو على معنى قول مجاهد ويشبه أن يكون من روى عنه من السلف أن فى الحج سجدتين إنما أرادوا أن فيه ذكر السجود فى موضعين وأن الواجبة هى الأولى دون الثانية على معنى قول ابن عباس ويدل على أنه ليس بموضع سجود أنه ذكر معه الركوع والجمع بين الركوع والسجود مخصوص به الصلاة فهو إذاً أمر بالصلاة والأمر بالصلاة مع انتظامها للسجود ليس بموضع سجود ألا ترى أن قوله [أقيموا الصلاة] ليس بموضع للسجود وقال تعالى [يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين] وليس ذلك بسجدة وقال [فسبح بحمد ربك

وكن من الساجدين] وليس بموضع سجود لأنه أمر بالصلاة كقوله تعالى [واركعوا مع الراكعين] قوله تعالى [مخلقة وغير مخلقة] قال قتادة تامة الخلق وغير تامة الخلق وقال مجاهد مصورة وغير مصورة وقال ابن مسعود إذا وقعت النطفة فى الرحم أخذها ملك بكفه فقال يارب مخلقة أو غير مخلقة فإن كانت غير مخلقة قذفتها الأرحام دماً وإن كانت مخلقة كتب رزقه وأجله ذكر أو أنثى شقى أو سعيد وقال أبو العالية غير مخلقة السقط قال أبو بكر قوله تعالى [من مضغة مخلقة] ظاهره يقتضى أن لا تكون المضغة إنساناً كما اقتضى ذلك فى العلقة والنطفة والتراب وإنما نبهنا بذلك على تمام قدرته ونفاذ مشيئته حين خلق إنساناً سوياً معدلا بأحسن التعديل من غير إنسان وهى المضغة والعلقة والنطفة التى لا تخطيط فيها ولا تركيب ولا تعديل للأعضاء فاقتضى أن لا تكون المضغة إنساناً كما أن النطفة والعلقة ليستا بإنسان وإذا لم تكن إنساناً لم تكن حملا فلا تنقضى بها العدة إذ لم تظهر فيها الصورة الإنسانية وتكون حينئذ بمنزلة النطفة والعلقة إذ هما ليستا بحمل ولا تنقضى بهما العدة بخروجهما من الرحم وقول ابن مسعود الذى قدمناه يدل على ذلك لأنه قال إذا وقعت النطفة فى الرحم أخذها ملك بكفه فقال يارب مخلقة أو غير مخلقة فإن كانت غير مخلقة قذفتها الأرحام دماً فأخبر أن الدم الذى تقذفه الرحم ليس بحمل ولم يفرق منه بين ما كان مجتمعاً علقة أو سائلا وفى ذلك دليل على أن ما لم يظهر فيه شىء من خلق الإنسان فليس بحمل وإن العدة لا تنقضى به إذ ليس هو بولد كما أن العلقة والنطفة لما لم تكونا ولداً لم تنقض بهما العدة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الأعمش قال حدثنا زيد بن وهب قال حدثنا عبد الله بن مسعود قال حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث إليه ملك فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله ثم يكتب شقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فأخبر ﷺ أنه يكون أربعين يوماً نطفة وأربعين يوماً علقة وأربعين يوماً مضغة ومعلوم أنها لو ألقته علقة لم يعتد به ولم تنقض به العدة وإن كانت العلقة مستحيلة من النطفة إذ لم تكن له صورة الإنسانية وكذلك المضغة إذا لم تكن لها صورة الإنسانية لا اعتبار بها وهى بمنزلة العلقة والنطفة ويدل على ذلك أيضاً أن المعنى الذى به يتبين الإنسان من الحمار

وسائر الحيوان وجوده على هذا الضرب من البنية والشكل والتصوير فمتى لم يكن للسقط شيء من صورة الإنسان فليس ذلك بولد وهو بمنزلة العلقة والنطفة سواء فلا تنقضي به العدة لعدم كونه ولداً وأيضاً فجائز أن يكون ما أسقطته مما لا تتبين له صورة الإنسان دماً مجتمعاً أو داء أو مدة فغير جائز أن نجعله ولداً تنقضي به العدة وأكثر أحواله احتماله لأن يكون مما كان يجوز أن يكون ولداً ويجوز أن لا يكون ولداً فلا نجعلها منقضية العدة به بالشك وعلى أن اعتبار ما يجوز أن يكون منه ولداً ولا يكون منه ولداً ساقط لا معنى له إذا لم يكن ولداً بنفسه في الحال لأن العلقة قد يجوز أن يكون منها ولد وكذلك النطفة وقد تشتمل الرحم عليهما وتضمهما وقد قال ﷺ إن النطفة تمكث أربعين يوماً نطفة ثم أربعين يوماً علقة ومع ذلك لم يعتبر أحد العلقة في انقضاء العدة وزعم إسماعيل بن إسحاق أن قوما ذهبوا إلى أن السقط لا تنقضي به العدة ولا تعتق به أم الولد حتى يتبين شيء من خلقه يداً أو رجلا أو غير ذلك وزعم أن هذا غلط لأن الله أعلمنا أن المضغة التي هي غير مخلقة قد دخلت فيما ذكر من خلق الناس كما ذكر المخلقة فدل ذلك على أن كل شيء يكون من ذلك إلى أن يخرج الولد من بطن أمه فهو حمل وقال تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] والذي ذكره إسماعيل ومعلوم إغفال منه لمقتضى الآية وذلك لأن الله لم يخبر أن العلقة والمضغة ولد ولا حمل وإنما ذكر أنه خلقنا من المضغة والعلقة كما أخبر أنه خلقنا من النطفة ومن التراب ومعلوم أنه حين أخبرنا أنه خلقنا من المضغة والعلقة فقد اقتضى ذلك أن لا يكون الولد نطفة ولا علقة ولا مضغة لأنه لو كانت العلقة والمضغة والنطفة ولداً لما كان الولد مخلوقا منها إذ ما قد حصل ولداً لا يجوز أن يقال قد خلق منه ولد وهو نفسه ذلك الولد فثبت بذلك أن المضغة التي لم يستبن فيها خلق الإنسان ليس بولد وقوله إن الله أعلمنا أن المضغة التي هي غير مخلقة قد دخلت فيما ذكر من خلق الإنسان كما ذكر المخلقة فإنه إن كان هذا استدلالا صحيحاً فإنه يلزمه أن يقول مثله في النطفة لأن الله قد ذكرها فيما ذكر من خلق الناس كما ذكر المضغة فينبغي أن تكون النطفة حملا وولداً لذكر الله لها فيما خلق الناس منه فإن قيل قد ذكر الله أنه خلقنا من مضغة مخلقة وغير مخلقة والمخلقة هي المصورة وغير المخلقة غير المصورة فإذا جاز أن يقول خلقكم من مضغة مصورة مع كون المصورة ولداً لم يمتنع أن يكون غير المصورة

ولداً مع قوله | من مضغة مخلقة وغير مخلقة | قيل له جائز أن يكون معنى المخلقة ما ظهر فيه بعض صورة الإنسان فأدار بقوله خلقكم منها تمام الخلق وتكميله فأما ما ليس بمخلقة فلا فرق بينه وبين النطفة لعدم الصورة فيها فيكون معنى قوله خلقكم منها أنه أنشأ الولد منها وإن لم يكن ولداً قبل ذلك هذا هو حقيقة اللفظ وظاهره وأما قوله | وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن | فإنه معلوم أن مراده وضع الولد فما ليس بولد فليس بمراد وهذا لا يشكل على أحد له أدنى تأمل وقال إسماعيل أيضاً لا تخلوا هذه المضغة وما قبلها من العلقة من أن تكون ولداً أو غير ولد فإن كانت ولداً قبل أن يخلق فحكمها قبل أن يخلق وبعدها واحد وإن كانت ليست بولد إلى أن يخلق فلا ينبغي أن يرث الولد أباه إذا مات حين تحمل به أمه قبل أن يخلق قال أبو بكر وهذا إغفال ثان وكلام منتقض بإجماع الفقهاء وذلك لأنه معلوم أنه إذا مات عن امرأته وجاءت بولد لسنتين على قول من يجعل أكثر مدة الحمل سنتين أو لأربع سنين على قول من يجعل أكثر الحمل أربع سنين أن الولد يرثه ومعلوم أنه إنما كان نطفة وقت وفاة الأب وقد ورثه ومع ذلك فلا خلاف أن النطفة ليست بحمل ولا ولد وأنه لا تنقضي بها العدة ولا تعتق بها أم الولد فبان ذلك فساد اعتلاله وانتقاض قوله وليست علة الميراث كونه ولداً لأن الولد الميت هو ولد تنقضي بها العدة ويثبت به الإستيلاد في الأم وقد لا يكون من مائه فيرثه إذا كان منسوباً إليه بالفراش ألا ترى أنها لو جاءت بولد من الزنا لم يلحق نسبه بالزاني وكان ابناً لصاحب الفراش فالميراث إنما يتعلق حكمه بثبوت النسب منه لا بأنه من مائه ألا ترى أن ولد الزنا لا يرث الزاني لعدم ثبوت النسب وإن كان من مائه فعلمنا بذلك أن ثبوت الميراث ليس بمتعلق بكونه ولداً من مائه دون حصول النسبة إليه من الوجه الذي ذكرنا قال إسماعيل فإن قيل إنما ورث أباه لأنه من ذلك الأصل حين صار حياً يرث ويورث قيل له فلا ينبغي أن تنقضي به العدة وإن تم خلقه حتى يخرج حياً قال أبو بكر وهذا تخليط وكلام في هذه المسألة من غير وجهه وذلك لأن خصمه لم يجعل وجوب الميراث علة لانقضاء العدة وكون الأم به أم ولد وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين لأن الولد الميت عندهم جميعاً تنقضي به العدة ولا يرث وقد يرث الولد ولا تنقضي به العدة إذا كان في بطنها ولدان فوضعت أحدهما ورث هذا الولد من أبيه ولا تنقضي به العدة حتى تضع الولد الآخر وإن وضعته ميتاً

لم يرثه وانقضت العدة به فلما كان الميراث قد يثبت بالولد ولا تنقضي به العدة بوضعه وقد تنقضي به العدة ولا يرث علمنا أن أحدهما ليس بأصل للآخر ولا يصح اعتباره به ثم قال إسماعيل ، فإن قيل إنه حمل ولكنا لا نعلم ذلك قيل له لا يجوز أن يتعبد الله بحكم لا سبيل إلى علمه والنساء يعرفن ذلك ويفرقن بين الحم أو دم سقط من بدنها أو رحمها وبين العلقة التي يكون منها الولد ولا يلتبس على جميع النساء لحم المرأة ودمها من العلقة بل لابد من أن يكون فيهن من يعرف فإذا شهدت امرأتان أنها علقة قبلت شهادتهما وقد قال الشافعي أيضاً أنها إذا أسقطت علقة أو مضغة لم تستبن شيء من خلقه فإنه يرى النساء فإن قلن كان يجيء منها الولد لو بقيت انقضت به العدة ويثبت بها الاستيلاد وإن قلن لا يجيء من مثلها ولد لم تنقض به العدة ولم يثبت به الاستيلاد وعسى أن يكون إسماعيل إنما أخذ ماقال من ذلك عن الشافعي وهو من أظهر الكلام استحالة وفساداً وذلك لأنه لا يعلم أحد الفرق بين العلقة التي يكون منها الولد وبين مالا يكون منها الولد إلا أن يكون قد شاهد علقاً كان منه الولد وعلقاً لم يكن منه الولد فيعرف بالعادة الفرق بين ما كان منه ولد وبين مالم يكن معه ولد بعلامة توجد في أحدهما دون الآخر في مجرى العادة وأكثر الظن كما يعرف كثير من الأعراب السحابة التي يكون منها المطر والسحابة التي لا يكون منها المطر وذلك بما قد عرفوه من العلامات التي لا تكاد تخلف في الأعم الأكثر فأما العلقة التي كان منها الولد فمستحيل أن يشاهدها إنسان قبل كون الولد منها متميزة من العلقة التي لم يكن منها ولد وذلك شيء قد استأثر الله بعلمه إلا من اطلع عليه من ملائكته حين يأمره بكتب رزقه وأجله وعمله شقي أو سعيد قال الله تعالى [الله يعلم ماتحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد] وقال [ويعلم مافي الأرحام] وهو عالم بكل شيء سبحانه وتعالى ولكنه خص نفسه بالعلم بالأرحام في هذا الموضع إعلاماً لنا أن أحداً غيره لا يعلم ذلك وأنه من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ومن ارتضى من رسول قال الله تعالى [عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول] والله أعلم .

باب بيع أراضي مكة وإجارة بيوتها

قال الله تعالى [والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد]

روی إسماعیل بن مهاجر عن أبیه عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ مکة مناخ لا تباع رباعها ولا تؤاجر بیوتها وروی سعید بن جبیر عن ابن عباس قال کانوا یرون الحرم کله مسجداً سواء العاکف فیه والبادی وروی یزید بن أبی زیاد عن عبد الرحمن بن سابط [سواء العاکف فیه والباد] قال من یجیء من الحاج والمعتمرین سواء فی المنازل ینزلون حیث شاءوا غیر أن لا یخرج من بیته ساکنه قال وقال ابن عباس فی قوله [سواء العاکف فیه والباد] قال العاکف فیه أهله والباد من یأتیه من أرض أخری وأهله فی المنزل سواء ولیس ینبغی لهم أن یأخذوا من البادی إجارة المنزل وروی جعفر بن عون عن الأعمش عن إبراهیم قال قال رسول اللہ ﷺ مکة حرمها اللہ لا یحل بیع رباعها ولا إجارة بیوتها وروی أبو معاویة عن الأعمش عن مجاهد عن النبی ﷺ مثله وروی عیسی ابن یونس عن عمر بن سعید بن أبی حسین عن عثمان بن أبی سلیمان عن علقمة بن نضلة قال کانت رباع مکة فی زمان رسول اللہ ﷺ وزمان أبی بکر وعمر وعثمان تسمی السوائب من احتاج سکن ومن استغنی سکن وروی الثوری عن منصور عن مجاهد قال قال عمر یا أهل مکة لا تتخذوا الدورکم أبواباً لینزل البادی حیث شاء وروی عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر أن عمر نهی أهل مکة أن یغلقوا أبواب دورهم دون الحاج وروی ابن أبی نجیح عن عبد اللہ بن عمر قال من أکل کراء بیوت مکة فإنما أکل ناراً فی بطنه وروی عثمان بن الأسود عن عطاء قال یکره بیع بیوت مکة وکراؤها وروی لیث عن القاسم قال من أکل کراء بیوت مکة فإنما یأکل ناراً وروی معمر عن لیث عن عطاء وطاوس ومجاهد کانوا یکرهون أن یبیعوا شیئاً من رباع مکة قال أبو بکر قد روی عن النبی ﷺ فی ذلک ما ذکرنا وروی عن الصحابة والتابعین ما وصفنا من کراهة بیع بیوت مکة وأن الناس کلهم فیها سواء وهذا یدل علی أن تأویلهم لقوله تعالی [والمسجد الحرام] للحرم کله وقد روی عن قوم إباحة بیع بیوت مکة وکراؤها وروی ابن جریج عن هشام بن حجیر کان لی بیت بمکة فکنت أکریه فسألت طاوساً فأمرنی بأکله وروی ابن أبی نجیح عن مجاهد وعطاء [سواء العاکف فیه والباد] قالا سواء فی تعظیم البلد وتحریمه وروی عمرو بن دینار عن عبد الرحمن بن فروخ قال اشتری نافع بن عبد الحارث دار السجن لعمر بن الخطاب من صفوان بن أمیة بأربعة آلاف درهم

فإن رضى عمر فالبيع له وإن لم يرض عمر فلصفوان أربع مائة درهم زاد عبد الرحمن عن معمر فأخذها عمر وقال أبو حنيفة لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها وروى سليمان عن محمد عن أبي حنيفة قال أكره إجارة بيوت مكة في الموسم وفي الرجل يقيم ثم يرجع فأما المقيم والمجاور فلا نرى بأخذ ذلك منهم بأساً وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن بيع دور مكة جائز قال أبو بكر لم يتأول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا ولا اسم شامل له من طريق الشرع إذ غير جائز أن يتأول الآية على معنى لا يحتمله اللفظ وفي ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ويدل عليه قوله تعالى [إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام] والمراد فيما روى الحديبية وهي بعيدة من المسجد قريبة من الحرم وروى أنها على شفير الحرم وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي ﷺ كان مضربه في الحل ومصلاه في الحرم وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله ويدل عليه قوله تعالى [يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله] والمراد إخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم ويدل على أن المراد جميع الحرم كله قوله تعالى [ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم] والمراد به انتهاك حرمة الحرم بالظلم فيه وإذا ثبت ذلك اقتضى قوله [سواء العاكف فيه والباد] تساوى الناس كلهم في سكناه والمقام به فإن قيل يحتمل أن يريد به أنهم متساوون في وجوب اعتقاد تعظيمه وحرمته قيل له هو على الأمرين جميعاً من اعتقاد تعظيمه وحرمته ومن تساويهم في سكناه والمقام به وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يجوز بيعه لأن لغير المشترى سكناه كالمشترى فلا يصح للمشترى تسلمه والانتفاع به حسب الانتفاع بالإملاك وهذا يدل على أنه غير مملوك وأما إجارة البيوت فإنما أجازها أبو حنيفة إذا كان البناء ملكا للمؤاجر فيأخذ أجرة ملكه فأما أجرة الأرض فلا تجوز وهو مثل بناء الرجل في أرض لآخر يكون لصاحب البناء إجارة البناء وقوله [العاكف فيه والباد] روي عن جماعة من السلف أن العاكف أهله والبادى من غير أهله قوله تعالى [ومن يرد فيه بإلحاد بظلم] فإن الإلحاد هو الميل عن الحق إلى الباطل وإنما سمى اللحد في القبر لأنه مائل إلى شق

القبر قال الله تعالى [وذروا الذين يلحدون في أسمائه] وقال [لسان الذي يلحدون إليه
أعجمي] أي لسان الذي يؤمنون إليه والباء في قوله [بإلحاد] زائدة كقوله [تنبت بالدهن]
أي تنبت الدهن وقوله تعالى [فبما رحمة من الله لنت لهم] وروى عن ابن عمر أنه قال
ظلم الخادم فيما فوقه بمكة إلحاد وقال عمر احتكار الطعام بمكة إلحاد وقال غيره الإلحاد
بمكة الذنوب وقال الحسن أراد بالإلحاد الإشراك بالله قال أبو بكر الإلحاد مذموم لأنه
اسم للميل عن الحق ولا يطلق في الميل عن الباطل إلى الحق فالإلحاد اسم مذموم وخص
الله تعالى الحرم بالوعيد في الملحد فيه تعظيما لحرمته ولم يختلف المتأولون للآية أن الوعيد
في الإلحاد مراد به من ألحد في الحرم كله وأنه غير مخصوص به المسجد وفي ذلك دليل
على أن قوله [والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] قد أريد
به الحرم لأن قوله [ومن يرد فيه بإلحاد] هذه الهاء كناية عن الحرم وليس للحرم ذكر
متقدم إلا قوله [والمسجد الحرام] فثبت أن المراد بالمسجد ههنا الحرم كله وقد روى عمارة
ابن ثوبان قال أخبرني موسى بن زياد قال سمعت يعلى بن أمية قال قال رسول الله ﷺ
احتكار الطعام بمكة إلحاد وروى عثمان بن الأسود عن مجاهد قال بيع الطعام بمكة إلحاد
وليس الجالب كالمقيم وليس يمتنع أن يكون جميع الذنوب مرادا بقوله [بإلحاد بظلم] فيكون
الاحتكار من ذلك وكذلك الظلم والشرك وهذا يدل على أن الذنب في الحرم أعظم منه
في غيره ويشبه أن يكون من كره الجوار بمكة ذهب إلى أنه لما كانت الذنوب بها
تتضاعف عقوبتها آثروا السلامة في ترك الجوار بها مخافة موافقة الذنوب التي تتضاعف
عقوبتها وروى عن النبي ﷺ أنه قال يلحد بمكة رجل عليه مثل نصف عذاب أهل الأرض
وروى عن النبي ﷺ أنه قال أعتى الناس على الله رجل قتل في الحرم ورجل قتل غير قاتله
ورجل قتل بذحول الجاهلية * قوله تعالى [وأذن في الناس بالحج] روى معتمر عن ليث
عن مجاهد في قوله تعالى [وأذن في الناس بالحج] قال إبراهيم عليه السلام وكيف أؤذنهم
قال تقول يا أيها الناس أجيبوا يا أيها الناس أجيبوا قال فقال يا أيها الناس أجيبوا فصارت
التلبية لبيك اللهم لبيك وروى عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس لما ابتنى
إبراهيم عليه السلام البيت قال أوحى الله إليه أن أذن في الناس بالحج فقال إبراهيم عليه
السلام إن ربكم قد اتخذ بيتا وأمركم أن تحجوه فاستجاب له ما سمعه من صخر أو شجر أو

أكمة أو تراب أو شيء لبيك اللهم لبيك ه وهذه الآية تدل على أن فرض الحج كان في ذلك الوقت لأن الله تعالى أمر إبراهيم بدعاء الناس إلى الحج وأمره كان على الوجوب وجائز أن يكون وجوب الحج باقياً إلى أن بعث النبي ﷺ وجائز أن يكون نسخ على لسان بعض الأنبياء إلا أنه قد روى أن النبي ﷺ حج قبل الهجرة حجتين وحج بعد الهجرة حجة الوداع وقد كان أهل الجاهلية يحجون على تخاليط وأشياء قد أدخلوها في الحج ويلبون تلبية الشرك فإن كان فرض الحج الذي أمر الله به إبراهيم في زمن إبراهيم باقياً حتى بعث النبي ﷺ فقد حج النبي ﷺ حجتين بعدما بعثه الله وقبل الهجرة والأولى فيهما هي الفرض وإن كان فرض الحج منسوخا على لسان بعض الأنبياء فإن الله تعالى قد فرضه في التنزيل بقوله [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا] وقيل إنها نزلت في سنة تسع وروى أنها نزلت في سنة عشر وهي السنة التي حج فيها النبي ﷺ وهذا أشبه بالصحة لأنا لا نظن بالنبي ﷺ تأخير الحج المفروض عن وقته المأمور فيه إذ كان النبي ﷺ من أشد الناس مسارعة إلى أمر الله وأسبقهم إلى أداء فروضه ووصف الله تعالى الأنبياء السالفين فأثنى عليهم بمسابقتهم إلى الخيرات بقوله تعالى [كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين] فلم يكن النبي ﷺ ليختلف عن منزلة الأنبياء المتقدمين في المسابقة إلى الخيرات بل كان حظه منها أوفى من حظ كل أحد لفضله عليهم وعلو منزلته في درجات النبوة فغير جائز أن يظن به تأخير الحج عن وقت وجوبه لاسيما وقد أمر غيره بتعجيله فيما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال من أراد الحج فليتعجل فلم يكن النبي ﷺ ليأمر غيره بتعجيل الحج ويؤخره عن وقت وجوبه فثبت بذلك أن النبي ﷺ لم يؤخر الحج عن وقت وجوبه فإن كان فرض الحج لزم بقوله تعالى [ولله على الناس حج البيت] لأنه لم يخل تاريخ نزوله من أن يكون في سنة تسع أو سنة عشر فإن كان نزوله في سنة تسع فإن النبي ﷺ إنما أخره لعذر وهو أن وقت الحج اتفق على ما كانت العرب تحجه من إدخال النسيء فيه فلم يكن واقعاً في وقت الحج الذي فرضه الله تعالى فيه فلذلك أخر الحج عن تلك السنة ليكون حجه في الوقت الذي فرض الله فيه الحج ليحضر الناس فيقتدوا به وإن كان نزوله في سنة عشر فهو الوقت الذي حج فيه النبي ﷺ وإن كان فرض الحج باقياً منذ زمن إبراهيم عليه السلام إلى زمن النبي

صلى الله عليه وسلم فإن الحج الذى فعله قبل الهجرة كان هو الفرض وما عداه نفل فلم يثبت فى الوجهين جميعاً أن النبى صلى الله عليه وسلم أخر الحج بعد وجوبه عن أول أحوال الإمكان .

باب الحج ماشياً

روى موسى بن عبيد عن محمد بن كعب عن ابن عباس قال ما أسى على شىء إلا أنى وددت أنى كنت حججت ماشياً لأن الله تعالى يقول [يأتوك رجالا] وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد أن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حجا ماشيين وروى القاسم بن الحكم العرنى عن عبد الله الرصافى عن عبد الله بن عتبة بن عمير قال قال ابن عباس ماندمت على شىء فاتنى فى شبيبتى إلا أنى لم أحج راجلا ولقد حج الحسن بن على خمساً وعشرين حجة ماشياً من المدينة إلى مكة وإن النجائب لتقاد معه ولقد قاسم الله عز وجل ماله ثلاث مرات إنه ليعطى النعل ويمسك النعل ويعطى الخف ويمسك الخف وروى عبد الرزاق عن عمرو بن ذر عن مجاهد قال كانوا يحجون ولا يركبون فأنزل الله تعالى [رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق] وروى ابن جريج قال أخبرنى العلاء قال سمعت محمد بن على يقول كان الحسن بن على يمشى وتقاد دوابه • قال أبو بكر قوله تعالى [يأتوك رجالا وعلى كل ضامر] يقتضى إباحة الحج ماشياً وراكباً ولا دلالة فيه على الأفضل منهما وما رويناه عن السلف فى اختيارهم الحج ماشياً وتأويل الآية عليه يدل على أن الحج ماشياً أفضل وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ما يفصح عن ذلك وهو أن أم عقبة بن عامر نذرت أن تمشى إلى بيت الله تعالى فأمرها النبى صلى الله عليه وسلم أن تركب وتهدى وهذا يدل على أن المشى قربة قد لزمت بالنذر لولا ذلك لما أوجب النبى صلى الله عليه وسلم عليها هدياً عند تركها المشى • قوله تعالى [يأتين من كل فج عميق] روى جويبر عن الضحاك من كل فج عميق قال بلد بعيد وقال قتادة مكان بعيد • قال أبو بكر الفج الطريق فكأنه قال من طريق بعيد وقال بعض أهل اللغة العمق الذاهب على وجه الأرض والعمق الذاهب فى الأرض قال رؤبة :

وقاتم الأعماق خاوى المخترق

فأراد بالعمق هذا الذاهب على وجه الأرض فالعميق البعيد ذهاباً به على وجه الأرض

قال الشاعر : يقطعن تور النازح العميق

يعنى البعيد وقد روت أم حكيم بنت أمية عن أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت سمعت النبي ﷺ يقول من أهل بالمسجد الأقصى بعمرة أو بحجة غفر له ماتقدم من ذنبه وروى أبو إسحاق عن الأسود أن ابن مسعود أحرم من الكوفة بعمرة وعن ابن عباس أنه أحرم من الشام فى الشتاء وأحرم ابن عمر من بيت المقدس وعمران بن حصين أحرم من البصرة وروى عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة قال سئل على عن قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] قال أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقال على وعمر ما أرى أن يعتمر إلا من حيث ابتدأ وروى عن مكحول قال قيل لابن عمر الرجل يحرم من سمرقند أو من خراسان أو البصرة أو الكوفة فقال يا ليتنا نسلم من وقتنا الذى وقت لنا فكأنه كرهه فى هذا الحديث لما يخاف من مواقعة ما يحظره الإحرام لا لبعد المسافة .

باب التجارة فى الحج

قال الله تعالى [ليشهدوا منافع لهم] روى ابن أبى نجيح عن مجاهد قال التجارة وما يرضى الله من أمر الدنيا والآخرة وروى عاصم بن أبى النجود عن أبى رزين عن ابن عباس قال أسواق كانت ماذكر المنافع إلا للدنيا وعن أبى جعفر المغفرة قال أبو بكر ظاهره يوجب أن يكون قد أريد به منافع الدين وإن كانت التجارة جائزة أن تراد وذلك لأنه قال [وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم] فاقتضى ذلك أنهم دعوا وأمروا بالحج ليشهدوا منافع لهم ومحال أن يكون المراد منافع الدنيا خاصة لأنه لو كان كذلك كان الدعاء إلى الحج واقعاً لمنافع الدنيا وإنما الحج الطواف والسعى والوقوف بعرفة والمزدلفة ونحر الهدى وسائر مناسك الحج ويدخل فيها منافع الدنيا على وجه التبع والرخصة فيها دون أن تكون هى المقصودة بالحج وقد قال الله تعالى [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فجعل ذلك رخصة فى التجارة فى الحج وقد ذكرنا ماروى فيه فى سورة البقرة .

باب الأيام المعلومات

قال الله عز وجل [ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على مارزقهم من بهيمة

الأنعام] فروى عن علي وابن عمر أن المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في أيها شئت قال ابن عمر المعلومات أيام النحر والمعدودات أيام التشريق وذكر الطحاوى عن شيخه أحمد بن أبي عمران عن بشر بن الوليد الكندى القاضي قال كتب أبو العباس الطوسى إلى أبي يوسف يسئله عن الأيام المعلومات فأملى على أبو يوسف جواب كتابه اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فيها فروى عن علي وابن عمر أنها أيام النحر وإلى ذلك أذهب لأنه قال [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] وذلك في أيام النحر وعن ابن عباس والحسن وإبراهيم أن المعلومات أيام العشر والمعدودات أيام التشريق وروى معمر عن قتادة مثل ذلك وروى ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس في قوله تعالى [واذكروا الله في أيام معلومات] يوم النحر وثلاثة أيام بعده وذكر أبو الحسن الكرخي أن أحمد القارى روى عن محمد عن أبي حنيفة أن المعلومات العشر وعن محمد أنها أيام النحر الثلاثة يوم الأضحى ويومان بعده وذكر الطحاوى أن من قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق والذى رواه أبو الحسن عنهم أصح وقد قيل إنه إنما قيل لأيام التشريق معدودات لأنها قليلة كما قال تعالى [وشروه بثمن بخس دراهم معدودة] وإنه سماها معدودة لقلتها وقيل لأيام العشر معلومات حثا على علمها وحسابها من أجل أن وقت الحج في آخرها فكأنه أمر نا بمعرفة أول الشهر وطلب الهلال فيه حتى نعد عشرة ويكون آخرهن يوم النحر ويحتج لأبي حنيفة بذلك في أن تكبير التشريق مقصور على أيام العشر مفعول في يوم عرفة ويوم النحر وهما من أيام العشر فإن قيل لما قال [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] دل على أن المراد أيام النحر كما روى عن علي قيل له يحتمل أن يريد لما رزقهم من بهيمة الأنعام كما قال [لتكبروا الله على ما هداكم] ومعناه لما هداكم وكما تقول أشكر الله على نعمه ومعناه لنعمه وأيضا فيحتمل أن يريد به يوم النحر ويكون قوله تعالى [على ما رزقهم] يريد به يوم النحر وبتكرار السنين عليه تصير أياما وهذه الآية تدل على أن ذبح سائر الهدايا في أيام النحر أفضل منه في غيرها وإن كانت من تطوع أو جزاء صيد أو غيره واختلف أهل العلم في أيام النحر فقال أصحابنا والثورى هو يوم النحر ويومان بعده وقال الشافعى ثلاثة أيام بعده وهي أيام التشريق * قال أبو بكر وروى نحو قولنا عن علي وابن عباس وابن عمر وأنس

ابن مالك وأبي هريرة وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وروى مثل قول الشافعي عن الحسن وعطاء وروى عن إبراهيم النخعي أن النحر يومان وقال ابن سيرين النحر يوم واحد وروى يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة وسليمان بن يسار قالا الأضحى إلى هلال المحرم قال أبو بكر قد ثبت عمن ذكرنا من الصحابة أنها ثلاثة واستفاض ذلك عنهم وغير جائز لمن بعدهم خلافهم إذ لم يرو عن أحد من نظرائهم خلافه فثبت حجته وأيضاً فإن سبيل تقدير أيام النحر التوقيف أو الاتفاق إذ لا سبيل إليها من طريق المقاييس فلما قال من ذكرنا قوله من الصحابة بالثلاثة صار ذلك توقيفاً كما قلنا في مقدار مدة الحيض وتقدير المهر ومقدار التشهد في إكمال فرض الصلاة وما جرى مجراها من المقادير التي طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق إذا قال به قائل من الصحابة ثبتت حجته وكان ذلك توقيفاً وأيضاً قد ثبت الفرق بين أيام النحر وأيام التشريق لأنه لو كانت أيام النحر أيام التشريق لما كان بينهما فرق وكان ذكر أحد العددين ينوب عن الآخر فلما وجدنا الرمي في أيام النحر وأيام التشريق ووجدنا النحر في يوم النحر وقال قائلون إلى آخر أيام التشريق وقلنا نحن يومان بعده وجب أن نوجب فرقاً بينهما لإثبات فائدة كل واحد من اللفظين وهو أن يكون من أيام التشريق ما ليس من أيام النحر وهو آخر أيامها واحتج من جعل النحر إلى آخر أيام التشريق بما روى سليمان بن موسى عن ابن أبي حسين عن جبير بن مطعم عن النبي ﷺ قال كل عرفات موقف وارتفعوا عن عرفة وكل مزدلفة موقف وارتفعوا عن محسر وكل فجاج مكة منحر وكل أيام التشريق ذبح وهذا حديث قد ذكر عن أحمد ابن حنبل أنه سئل عن هذا الحديث فقال لم يسمعه ابن أبي حسين من جبير بن مطعم وأكثر روايته عن سهو وقد قيل إن أصله ما رواه مخرمة بن بكير بن عبد الله بن الأشج عن أبيه قال سمعت أسامة بن زيد يقول سمعت عبد الله بن أبي حسين يخبر عن عطاء عن أبي رباح وعطاء يسمع قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله ﷺ كل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة طريق ومنحر فهذا أصل الحديث ولم يذكر فيه وكل أيام التشريق ذبح ويشبه أن يكون الحديث الذي ذكر فيه هذا اللفظ إنما هو من كلام جبير بن مطعم أو من دونه لأنه لم يذكره وأيضاً لما ثبت أن النحر فيما يقع عليه اسم الأيام وكان أقل ما يتناوله اسم الأيام ثلاثة وجب أن يثبت الثلاثة وما زاد لم تقم عليه

الدلالة فلم يثبت .

في التسمية على الذبيحة

قال الله تعالى [ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] فإن كان المراد بهذا الذكر التسمية على الذبيحة فقد دل ذلك على أن ذلك من شرائط الذكاة لأن الآية تقتضي وجوبها وذلك لأنه قال [وأذن في الناس بالحج - إلى قوله - ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات] فكانت المنافع هي أفعال المناسك التي يقتضي الإحرام إيجابها فوجب أن تكون التسمية واجبة إذ كان الدعاء إلى الحج وقع لها كوقوعها لسائر مناسك الحج وإن كان المراد بالتسمية هي المذكور المفعول عند رمي الجمار أو تكبير التشريق فقد دلت الآية على وجوب هذا الذكر وليس يمتنع أن يكون المراد جميع ذلك وهو التسمية على الهدايا الموجبة بالإحرام للقران أو التمتع وما تعلق وجوبها بالإحرام ويراد بها تكبير التشريق والذكر المفعول عند رمي الجمار إذ لم تكن إرادة جميع ذلك ممتنعة بالآية وروى معمر عن أيوب عن نافع قال كان ابن عمر يقول حين ينحر لا إله إلا الله والله أكبر وروى الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال قلت كيف تقول إذا نحرت قال أقول الله أكبر لا إله إلا الله وروى سفيان عن أبي بكر الزبيدي عن عاصم بن شريف أن علياً ضحى يوم النحر بكبش فقال بسم الله والله أكبر اللهم منك ولك ومن على لك .

باب في أكل لحوم الهدايا

قال الله عز وجل [ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها] قال أبو بكر ظاهره يقتضي إيجاب الأكل إلا أن السلف متفقون على أن الأكل منها ليس على الوجوب وذلك لأن قوله [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] لا يخلو من أن يكون المراد به الأضاحي وهدي المتعة والقران والتطوع أو الهدايا التي تجب من جنايات تقع من المحرم في الإحرام نحو جزاء الصيد وما يجب على اللابس والمتطيب وفدية الأذى وهدي الإحصار ونحوها فأما دماء الجنايات فمحظور عليه الأكل منها وأما دم القران والمتعة والتطوع فلا خلاف أيضاً أن الأكل منها ليس بواجب

لأن الناس في دم القران والمتعة على قولين منهم من لا يجيز الأكل منه ومنهم من يبيح الأكل منه ولا يوجبه ولا خلاف بين السلف ومن بعدهم من الفقهاء أن قوله [فكلوا منها] ليس على الوجوب وقد روي عن عطاء والحسن وإبراهيم ومجاهد قالوا إن شاء أكل وإن شاء لم يأكل قال مجاهد إنما هو بمنزلة قوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] وقال إبراهيم كان المشركون لا يأكلون من البدن حتى نزلت [فكلوا منها] فإن شاء أكل وإن شاء لم يأكل وروى يونس بن بكير عن أبي بكر الهذلي عن الحسن قال كان الناس في الجاهلية إذا ذبحوا لطخوا بالدم وجه الكعبة وشرحوا اللحم ووضعوه على الحجارة وقالوا لا يحل لنا أن نأكل شيئاً جعلناه لله حتى تأكله السباع والطير فلما جاء الإسلام جاء الناس إلى رسول الله ﷺ فقالوا شيئاً كنا نصنعه في الجاهلية ألا نصنعه الآن فإنما هو لله فأنزل الله تعالى [فكلوا منها وأطعموا] فقال رسول الله ﷺ لا تفعلوا فإن ذلك ليس لله وقال الحسن فلم يعزم عليهم الأكل فإن شئت فكل وإن شئت فدع وقد روى عن النبي ﷺ أنه أكل من لحم الأضحية . قال أبو بكر وظاهر الآية يقتضي أن يكون المذكور في هذه الآية من بهيمة الأنعام التي أمرنا بالتسمية عليها هي دم القران والمتعة وأقل أحوالها أن تكون شاملة لدم القران والمتعة وسائر الدماء وإن كان الذي يقتضيه ظاهره دم المتعة والقران والدليل على ذلك قوله تعالى في نسق التلاوة [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] ولا دم تترتب عليه هذه الأفعال إلا دم المتعة والقران إذ كان سائر الدماء جائزاً له فعلها قبل هذه الأفعال وبعدها فثبت أن المراد بها دم القران والمتعة وزعم الشافعي أن دم المتعة والقران لا يؤكل منهما وظاهر الآية يقتضي بطلان قوله وقد روى جابر وأنس وغيرهما أن النبي ﷺ كان قارناً في حجة الوداع وروى جابر أيضاً وابن عباس أن النبي ﷺ أهدى في حجة الوداع مائة بدنة نحر بيده منها ستين وأمر ببقيتها فنحرت وأخذ من كل بدنة بضعة فجمعت في قدر وطبخت وأكل منها وتحسى من المرقة فأكل ﷺ من دم القران وأيضاً لما ثبت أن النبي ﷺ كان قارناً وإنه لم يكن ليختار من الأعمال إلا أفضلها فثبت أن القران أفضل من الإفراد وأن الدم الواجب به إنما هو نسك وليس بجبران لنقص أدخله في الإحرام ولما كان نسكا جاز الأكل منه كما يأكل من الأضاحي

والتطوع ویدل علی أنه کان قارناً أن حفصة قالت یارسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك فقال إنی سقت الهدی فلا أحل إلا یوم النحر ولو استقبلت من أمری ما استدبرته ما سقت الهدی ولجعلتها عمرة فلو كان هديه تطوعا لما منعه الإحلال لأن هدی التطوع لا يمنع الإحلال فإن قيل إن كان النبي ﷺ قارناً فقد كان إحرام الحج يمنعه الإحلال فلا تأثير للهدی فی ذلك قيل له لم يكن إحرام الحج مانعاً فی ذلك الوقت من الإحلال قبل يوم النحر لأن فسخ الحج كان جائزاً وقد كان النبي ﷺ أمر أصحابه الذين أحرموا بالحج أن يحلوا بعمل عمرة فكانوا فی ذلك الوقت بمنزلة المتمتع الذی يحرم بالعمرة مفرداً بها فلم يكن يمتنع الإحلال فيما بينها وبين إحرام الحج إلا أن يسوق الهدی فيمنعه ذلك من الإحلال وهذه كانت حال النبي ﷺ فی قرانه وكان المانع له من الإحلال سوق الهدی دون إحرام الحج وفی ذلك دليل علی صحة ما ذكرنا من أن هدی النبي ﷺ كان هدی القران لا التطوع إذ لا تأثير لهدی التطوع فی المنع من الإحلال بحال ويدل علی أنه كان قارناً قوله ﷺ أتانی آت من ربی فی هذا الوادی المبارك وقال قل حجة وعمرة ويمتنع أن يخالف ما أمره به ربه ورواية ابن عمر أن النبي ﷺ أفرد الحج لا يعارض رواية من روی القران وذلك لأن راوی القران قد علم زيادة إحرام لم يعلمه الآخر فهو أولی وجائز أن يكون راوی الإفراد سمع النبي ﷺ يقول لبيك اللهم لبيك ولم يسمعه يذكر العمرة أو سمعه ذكر الحج دون العمرة وظن أنه مفرد إذ جائز للقارن أن يقول لبيك بحجة دون العمرة وجائز أن يقول لبيك بعمرة وجائز أن يلبی بهما معاً فلما كان ذلك سائغاً وسمعه بعضهم يلبی بالحج وبعضهم سمعه يلبی بحج وعمرة كانت رواية من روی الزيادة أولی وأيضاً فإنه يحتمل أن يريد بقوله أفرد الحج أفعال الحج وأفاد أنه أفرد أفعال الحج وأفرد أفعال العمرة ولم يقتصر للإحرامين علی فعل الحج دون العمرة وأبطل بذلك قول من يجيز لهما طوافاً واحداً وسعياً واحداً وقد روی عن جماعة من الصحابة والتابعين الأكل من هدی القران والمتعة وروی عطاء عن ابن عباس قال من كل الهدی يؤكل إلا ما كان من فداء أو جزاء أو نذر وروی عبيد الله بن عمر قال لا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ويؤكل مما سوی ذلك وروی هشام عن الحسن وعطاء قالا لا يؤكل من الهدی كله إلا الجزاء فهؤلاء الصحابة والتابعون قد أجازوا

الأكل من دم القران والتمتع ولا أعلم أحداً من السلف حظره * قوله تعالى [وأطعموا البائس الفقير] روى طلحة بن عمرو عن عطاء وأطعموا البائس الفقير قال من سألك وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد قال البائس الذي يسأل بيده إذا سأل وإنما سمى من كانت هذه حاله بائساً لظهور أثر البؤس عليه بمد يده للمسئلة وهذا على جهة المبالغة في الوصف له بالفقر وهو في معنى المسكين لأن المسكين من هو في نهاية الحاجة والفقر وهو الذي قد ظهر عليه السكون للحاجة وسوء الحال وهو الذي لا يجد شيئاً وقيل هو الذي يسئل وهذه الآية قد انتظمت سائر الهدايا والأضاحي وهي مقتضية لإباحة الأكل منها والندب إلى الصدقة ببعضها وقدر أصحابنا فيه الصدقة بالثلث وذلك لقوله تعالى [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير] قال النبي ﷺ في لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا فجعلوا الثلث للأكل والثلث للإدخار والثلث للبائس الفقير وفي قوله تعالى [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير] دلالة على حظر بيعها ويدل عليه قوله ﷺ فكلوا وادخروا وفي ذلك منع البيع ويدل عليه ما روى سفيان عن عبد الكريم الجزرى عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي قال أمرني النبي ﷺ أن أقوم على بدنة وقال أقسم جلودها وجلالها ولا تعط الجازر منها شيئاً فإنا نعطيه من عندنا فمنع النبي ﷺ أن يعطى منها أجرة الجازر وفي ذلك منع من البيع لأن إعطاء الجازر ذلك من أجرته هو على وجه البيع ولما جاز الأكل منها دل على جواز الإنتفاع بجلودها من غير جهة البيع ولذلك قال أصحابنا يجوز الإنتفاع بجلد الأضحية وروى ذلك عن عمر وابن عباس وعائشة وقال الشعبي كان مسروق يتخذ مسك أضحيته مصلى فيصلى عليه وعن إبراهيم وعطاء وطاوس والشعبي أنه ينتفع به قال أبو بكر ولما منع النبي ﷺ أن يعطى الجازر من الهدى شيئاً في جزارتها وقال إنا نعطيه من عندنا دل ذلك على معنيين أحدهما أن المحظور من ذلك أن يعطيه منها على وجه الأجرة لأن في بعض ألفاظ حديث علي وأمرني أن لا أعطي أجر الجزار منها وفي بعضها أن لا أعطيه في جزارتها منها شيئاً فدل على أنه جائز أن يعطي الجازر من غير أجرته كما يعطي سائر الناس وفيه دليل على جواز الإجارة على نحر البدن لأن النبي ﷺ قال نحن نعطيه من عندنا وهو أصل في جواز الإجارة على كل عمل معلوم وأجاز أصحابنا الإجارة على ذبح شاة ومنع أبو حنيفة الإجارة على قتل رجل بقصاص والفرق بينهما

أن الذبح عمل معلوم والقتل مبهم غير معلوم ولا يدرى أيقتله بضربة أوضربتين أو أو أكثر ، قوله تعالى [ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم] روى عبد الملك عن عطاء عن ابن عباس قال التفث الذبح والحلق والتقصير وقص الأظفار والشارب ونتف الإبط وروى عثمان بن الأسود عن مجاهد مثله وكذلك عن الحسن وأبي عبيدة وقال ابن عمر وسعيد بن جبير في قوله [تفثهم] قال المناسك وروى أشعث عن الحسن قال نسكهم وروى حماد بن سلمة عن قيس عن عطاء ثم ليقضوا تفثهم قال الشعر والأظفار وقيل التفث قشف الإحرام وقضاؤه بحلق الرأس والإغتسال ونحوه قال أبو بكر لما تأول السلف قضاء التفث على ما ذكرنا دل ذلك على أن من قضائه حلق الرأس لأنهم تأولوه عليه ولولا أن ذلك اسم له لما تأولوه عليه إذ لا يسوغ التأويل على ماليس اللفظ عبارة عنه وذلك دليل على وجوب الحلق لأن الأمر على الوجوب فيبطل قول من قال إن الحلق ليس بنسك في الإحرام ومن الناس من يزعم أنه إطلاق من حظر إذكانت هذه الأشياء محظورة قبل الإحلال ولقوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] وقوله [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض] والأول أصح لأن أمره بقضاء التفث قد انتظم سائر المناسك على ما روى عن ابن عمر ومن ذكرنا قوله من السلف ومعلوم أن فعل سائر المناسك ليس على وجه الإباحة بل على وجه الإيجاب فكذلك الحلق لأنه قد ثبت أنه قد أريد بالأمر بقضاء التفث الإيجاب في غير الحلق فكذلك الحلق وقوله [وليوفوا نذورهم] قال ابن عباس نحر ما نذروا من البدن وقال مجاهد كل ما نذر في الحج قال أبو بكر إن كان التأويل نحر البدن المنذورة فإن قوله تعالى [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها] لم يرد به ما نذر نحره من البدن والهدايا لأنه لو كان مراداً لما ذكره بعد ذكره الذبح بهيمة الأنعام وأمره إيانا بالأكل منها فيكون قوله [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها] في غير المنذور به وهو دم التطوع والتمتع والقران يدل على أنه لم يرد الهدي المنذور أن دم النذر لا يؤكل منه وقد أمر الله تعالى بالأكل من بهيمة الأنعام المذكور في الآية فدل على أنه لم يرد النذر واستأنف ذكر النذر وأفاد به معاني أحدها أنه لا يؤكل منه والثاني أن ذبح النذر في هذه الأيام أفضل منه في غيرها والثالث إيجاب الوفاء بنفس المنذور دون كفارة يمين وجائز أن يكون المراد سائر النذور في الحج من صدقة أو طواف ونحوه

وقد روى عن ابن عباس أيضاً أنه قال هو كل نذر إلى أجل قال أبو بكر وفيه الدلالة على لزوم الوفاء بالنذر لقوله تعالى [وليوفوا نذورهم] والأمر على الوجوب وهو يدل على بطلان قول الشافعي فيمن نذر حجاً أو عمرة أو بدنة أو نحوها أن عليه كفارة يمين لأن الله أمرنا بالوفاء بنفس المنذور .

باب طواف الزيارة

قال الله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] فروى عن الحسن أنه قال [وليطوفوا] طواف الزيارة وقال مجاهد الطواف الواجب . قال أبو بكر ظاهره يقتضي الوجوب لأنه أمر والأوامر على الوجوب ويدل عليه أنه أمر به معطوفاً على الأمر بقضاء التفث ولا طواف مفعول في ذلك الوقت وهو يوم النحر بعد الذبح إلا طواف الزيارة فدل على أنه أراد طواف الزيارة . فإن قيل يحتمل أن يريد به طواف القدوم الذي فعله رسول الله ﷺ وأصحابه حين قدموا مكة وحلوا به من إحرام الحج وجعلوه عمرة إلا رسول الله ﷺ فإنه قد كان ساق الهدى فمنعه ذلك من الإحلال ومضى على حجته . قيل له لا يجوز أن يكون المراد به طواف القدوم من وجوه أحدها أنه مأمور به عقيب الذبح وذبح الهدى إنما يكون يوم النحر لأنه قال [ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] وحقيقة ثم للترتيب والتراخي والقدوم مفعول قبل يوم النحر فثبت أنه لم يرد به طواف القدوم والوجه الثاني أن قوله [وليطوفوا بالبيت العتيق] هو أمر والأمر على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وطواف القدوم غير واجب وفي صرف المعنى إليه صرف للكلام عن حقيقته والثالث أنه لو كان المراد الطواف الذي أمر به أصحاب رسول الله ﷺ حين قدموا مكة لكان منسوخاً لأن ذلك الطواف إنما أمروا به لفسخ الحج وذلك منسوخ بقوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] وبما روى ربيعة عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني عن أبيه قال قلت يا رسول الله أرأيت فسخ حجتنا لنا خاصة أم للناس عامة قال بل لكم خاصة وروى عن عمر وعثمان وأبي ذر وغيرهم مثل ذلك وقال ابن عباس لا يطوف الحاج للقدوم وإنه إن طاف قبل عرفة صارت حجته عمرة وكان يحتج بقوله [ثم محلها إلى البيت العتيق] فذهب إلى أنه

يحل بالطواف فعله قبل عرفة أو بعده فكان ابن عباس يذهب إلى أن هذا الحكم باق لم ينسخ وإن فسخ الحج قبل تمامه جائز بأن يطوف قبل الوقوف بعرفة فيصير حجه عمرة وقد ثبت بظاهر قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] نسخه وهذا معنى ما أراده عمر ابن الخطاب بقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وذهب فيه إلى ظاهر هذه الآية وإلى ما علمه من توقيف رسول الله ﷺ إياهم على أن فسخ الحج كان لهم خاصة وإذا ثبت أن ذلك منسوخ لم يجز تأويل قوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] عليه فثبت بما وصفنا أن المراد طواف الزيارة ه وفيه الدلالة على وجوب تقديمه قبل مضى أيام النحر إذ كان الأمر على الفور حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير ولا خلاف فى إباحة تأخيره إلى آخر أيام النحر وقد روى سفيان الثورى وغيره عن أفلح بن حميد عن أبيه أنه حج مع ناس من أصحاب رسول الله ﷺ فيهم أبو أيوب فلما كان يوم النحر لم يزر أحد منهم البيت إلى يوم النفر إلا رجالا كانت معهم نساء فتعجلوا وإنما أراد بذلك عندنا النفر الأول وهو اليوم الثالث من يوم النحر فلو خلينا وظاهر الآية لما جاز تأخير الطواف عن يوم النحر إلا أنه لما اتفق السلف وفقهاء الأمصار على إباحة تأخيره إلى اليوم الثالث من أيام النحر أخرناه ولم يجز تأخيره إلى آخر أيام التشريق ولذلك قال أبو حنيفة من أخره إلى أيام التشريق فعليه دم وقال أبو يوسف ومحمد لا شىء عليه ه فإن قيل لما كانت ثم تقتضى التراخى وجب جواز تأخيره إلى أى وقت شاء الطائف ه قيل له لا خلاف أنه ليس بواجب عليه التأخير وظاهر اللفظ يقتضى إيجاب تأخيره إذا حمل على حقيقته فلما لم يكن التأخير واجباً وكان فعله واجباً لا محالة اقتضى ذلك لزوم فعله يوم النحر من غير تأخير وهو الوقت الذى أمر فيه بقضاء التفث فاستدلالك بظاهر اللفظ على جواز تأخيره أبداً غير صحيح مع كون ثم فى هذا الموضع غير مراد بها حقيقة معناها من وجوب فعله على التراخى ولهذا قال أبو حنيفة فيمن أخر الحلق إلى آخر أيام التشريق أن عليه دماً لأن قوله تعالى [ثم ليقضوا تفثهم] قد اقتضى فعل الحلق على الفور فى يوم النحر وأباح تأخيره إلى آخر أيام النحر بالإتفاق ولم يبحه أكثر من ذلك ه ومما يحتج به لأبى حنيفة فى ذلك أن الله تعالى قد أباح النفر فى اليوم الثانى من أيام التشريق وهو الثالث من النحر بقوله تعالى [واذكروا الله فى أيام

معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه] ويمتنع إباحة النفر قبل تقديم طواف الزيارة فثبت أنه مأمور به قبل النفر الأول وهو اليوم الثالث من النحر فإذا تضمن ذلك فقد تم الطواف فهو لا محالة منهى عن تأخيره فإذا أخره لزمه جبرانه بدم ه وقوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] لما كان لفظاً ظاهر المعنى بين المراد اقتضى جواز الطواف على أى وجه أوقعه من حدث أو جنابة أو عريان أو منكوساً أو زحفاً إذ ليس فيه دلالة على كون الطهارة وما ذكرنا شرطاً فيه ولو شرطنا فيه الطهارة وما ذكرنا كنا زائدين فى النص ما ليس فيه والزيادة فى النص غير جائزة إلا بمثل ما يجوز به النسخ فقد دلت الآية على وقوع الطواف موقع الجواز وإن فعله على هذه الوجوه المنهى عنها ه وقوله [ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] يقتضى جواز أى ذلك فعله من غير ترتيب إذ ليس فى اللفظ دلالة على الترتيب فإن فعل الطواف قبل قضاء التفث أو قضى التفث ثم طاف فإن مقتضى الآية أن يجزى جميع ذلك إذ الواو لا توجب الترتيب ولم يختلف الفقهاء فى إباحة الحلق واللبس قبل طواف الزيارة ولم يختلفوا أيضاً فى حظر الجماع قبله ه واختلفوا فى الطيب والصيد فقال قائلون هما مباحان قبل الطواف وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وهو قول عائشة فى آخرين من السلف وقال عمر بن الخطاب وابن عمر لا تحل له النساء والطيب والصيد حتى يطوف الزيارة وقال قوم لا تحل له النساء والطيب والصيد حتى يطوف وروى سفيان بن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم عن عائشة قالت طيبت رسول الله لحرمه حين أحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت ويدل عليه من طريق النظر اتفاق الجميع على إباحة اللبس والحلق قبل الطواف وليس لهما تأثير فى إفساد الإحرام فوجب أن يكون الطيب والصيد مثلهما وقوله تعالى [بالبيت العتيق] قال معمر عن الزهرى قال قال ابن الزبير إنما سمى البيت العتيق لأن الله أعتقه من الجبابرة وقال مجاهد أعتق من أن يملكه الجبابرة وقيل إنه أول بيت وضع للناس بناه آدم عليه السلام ثم جدده إبراهيم عليه السلام فهو أقدم بيت فسمى لذلك عتيقاً قوله تعالى [ذلك ومن يعظم حرمات الله] يعنى به والله أعلم اجتناب ما حرم الله عليه فى وقت الإحرام تعظيماً لله عز وجل واستعظاما للمواقعة ما نهى الله عنه فى إحرامه صيانة لحجه وإحرامه فهو خير له عند ربه من ترك استعظامه والتهاون به قوله تعالى

[وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم] قيل فيه وجهان أحدهما إلا ما يتلى عليكم في كتاب الله من الميتة والدم ولحم الخنزير والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب والثاني وأحلت لكم بهيمة الأنعام من الإبل والبقر والغنم في حال إحرامكم إلا ما يتلى عليكم من الصيد فإنه يحرم على المحرم قوله تعالى [فاجتنبوا الرجس من الأوثان] يعني اجتنبوا تعظيم الأوثان فلا تعظموها واجتنبوا الذبائح لها على ما كان يفعله المشركون وسماها رجساً استقذاراً لها واستخفافاً بها وإنما أمرهم باستقذارها لأن المشركين كانوا ينحرون عليها هداياهم ويصبون عليها الدماء وكانوا مع هذه النجاسات يعظمونها فنهى الله المسلمين عن تعظيمها وعبادتها وسماها رجساً لقذارتها ونجاستها من الوجوه التي ذكرنا ويحتمل أن يكون سماها رجساً للزوم اجتنابها كاجتناب الأقذار والأنجاس.

باب شهادة الزور

قال الله عز وجل [واجتنبوا قول الزور] والزور الكذب وذلك عام في سائر وجوه الكذب وأعظمها الكفر بالله والكذب على الله عز وجل وقد دخل فيه شهادة الزور حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة قال حدثنا محمد ويعلى ابنا عبيد عن سفيان العصفري عن أبيه عن حبيب بن النعمان عن خريم بن فاتك قال صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح ثم قال عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ثم تلا هذه الآية [فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به] وروى وائل بن ربيعة عن عبد الله بن مسعود قال عدلت شهادة الزور بالشرك بالله ثم قرأ [فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور] وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا محمد بن الفرات التيمي قال سمعت محارب بن دثار يقول أخبرني عبد الله بن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول شاهد الزور لا تزول قدماه حتى توجب له النار وقد اختلف في حكم شاهد الزور فقال أبو حنيفة لا يعزر وهذا عندنا على أنه إن جاء تائباً فأما إن كان مصراً فإنه لا خلاف عندي بينهم في أنه يعزر وقال أبو يوسف ومحمد يضرب ويسخم وجهه ويشهر ويحبس وقد روى عبد الله بن عامر عن أبيه قال أتي عمر بن الخطاب بشاهد زور فجرده وأوقفه للناس يوما وقال هذا فلان بن فلان فاعرفوه ثم حبسه

وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا العباس بن الوليدالبزاز قال حدثنا خلف بن هشام قال حدثنا حماد بن زيد عن الحجاج عن مكحول أن عمر بن الخطاب قال في شاهد الزور يضرب ظهره ويحلق رأسه ويسخم وجهه ويطال حبسه ه قوله تعالى [ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب] قال أهل اللغة الشعائر جمع شعيرة هي العلامة التي تشعر بما جعلت له وإشعار البدن هو أن تعلمها بما يشعر أنها هدى فقيل على هذا إن الشعائر علامات مناسك الحج كلها منها رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة وروى حبيب المعلم عن عطاء أنه سئل عن شعائر الله فقال حرمات الله اتباع طاعته واجتناب معصيته فذلك شعائر الله وروى شريك عن جابر عن عطاء [ومن يعظم شعائر الله] قال استسمانها واستعظامها وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس [ومن يعظم شعائر الله] قال في الإستحسان والاستسمان والإستعظام وعن عكرمة مثله وكذلك قول مجاهد وقال الحسن شعائر الله دين الله قال أبو بكر يجوز أن تكون هذه الوجوه كلها مرادة بالآية لاحتمالها لها .

باب في ركوب البدنة

قال الله عز وجل [لكم فيها منافع إلى أجل مسمى] قال ابن عباس وابن عمر ومجاهد وقتادة لكم فيها منافع في ألبانها وظهورها وأصوافها إلى أن تسمى بدناً ثم محلها إلى البيت العتيق وعن محمد بن كعب القرظي مثله وقال عطاء إنه ينتفع بها إلى أن تنحر وهو قول عروة بن الزبير قال أبو بكر فاتفق ابن عباس ومن تابعه على أن قوله [إلى أجل مسمى] أريد به إلى أن تصير بدناً فذلك هو الأجل المسمى وكرهوا بعد ذلك أن تركب وقال عطاء ومن وافقه يركبها بعد أن تصير بدنة وقال عروة بن الزبير يركبها غير قادح لها ويحلبها عن فضل ولدها وقد روي عن النبي ﷺ في ذلك أخبار يحتج بها من أباح ركوبها فروى أبو هريرة أن النبي ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له ويحك اركبها فقال إنها بدنة فقال ويحك اركبها وروى شعبة عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ نحو ذلك وهذا عندنا إنما أباحه لضرورة علمه من حاجة الرجل إليها وقد بين ذلك في أخبار أخر منها ما روى إسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس قال مر النبي ﷺ برجل يسوق بدنة وهو يمشي وقد بلغ منه فقال اركبها قال إنها بدنة قال اركبها وسئل جابر عن ركوب الهدي

فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً وقد روى ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر قال سمعت رسول الله ﷺ في ركوب الهدى قال اركب بالمعروف إذا احتجت إليها حتى تجد ظهراً فبين في هذه الأخبار أن إباحة ركوبها معقودة بشريطة الضرورة إليها ويدل على أنه لا يملك منافعها أنه لا يجوز له أن يؤاجرها للركوب فلو كان مالكا لمنافعها لملك عقد الإجارة عليها كمنافع سائر المملوكات .

باب محل الهدى

قال الله تعالى [وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم - إلى قوله - لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق] ومعلوم أن مراده تعالى فيما جعل هديا أو بدنة فيما وجب أن تجعل هديا من واجب في ذمته فأخبر تعالى أن محل ما كان هذا وصفه إلى البيت العتيق والمراد بالبيت ههنا الحرم كله إذ معلوم أنها لا تذبح عند البيت ولا في المسجد فدل على أنه الحرم كله فعبر عنه بذكر البيت إذ كانت حرمة الحرم كله متعلقة بالبيت وهو كقوله تعالى في جزاء الصيد [هدياً بالغ الكعبة] ولا خلاف أن المراد الحرم كله وقد روى أسامة بن زيد عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ عرفة كلها موقف ومنى كلها منحر وكل فجاج مكة طريق ومنحر وعموم الآية يقتضي أن يكون محل سائر الهدايا الحرم ولا يجزى في غيره إذ لم تفرق بين شيء منها وقد اختلف في هدى الإحصار فقال أصحابنا محله ذبحه في الحرم وذلك لأنه قال [ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله] وكان المحل مجملا في هذه الآية فلما قال [ثم محلها إلى البيت العتيق] بين فيه ما أجمل ذكره في الآية الأولى فوجب أن يكون محل هدى الإحصار الحرم ولم يختلفوا في سائر الهدايا التي يتعلق وجوبها بالإحرام مثل جزاء الصيد وفدية الأذى ودم التمتع أن محلها الحرم فكذلك هدى الإحصار لتعلق وجوبه بالإحرام وجب أن يكون في الحرم قوله [والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير] قيل إن البدن الإبل المبدنة بالسمن يقال بدنت الناقة إذا سمنتها ويقال بدن الرجل إذا سمن وإنما قيل لها بدنة من هذه الجهة ثم سميت الإبل بدنا مهزولة كانت أو سمينة فالبدنة اسم يختص بالبعير في اللغة إلا أن البقرة لما صارت في حكم البدنة قامت مقامها وذلك لأن النبي ﷺ جعل البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة فصار البقر في حكم البدن ولذلك كان تقليد البقرة كتقليد البدنة في باب وقوع

الإحرام بها السائقها ولا يقلد غيرهما فهذان المعنيان اللذان يختص بهما البدن دون سائر الهدايا وروى عن جابر بن عبد الله قال البقرة من البدن واختلف أصحابنا فيمن قال لله على بدنة هل يجوز له نحرها بغير مكة فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز له ذلك وقال أبو يوسف لا يجوز له نحره إلا بمكة ولم يختلفوا فيمن نذر هديا أن عليه ذبحه بمكة وأن من قال لله على جزور أنه يذبحه حيث شاء وروى عن ابن عمر أنه قال من نذر جزورا أنحرها حيث شاء وإذا نذر بدنة نحرها بمكة وكذا روى عن الحسن وعطاء وكذا روى عن عبد الله بن محمد ابن على وسالم وسعيد بن المسيب قالا إذا جعل على نفسه هديا فبمكة وإذا قال بدنة فحيث نوى وقال مجاهد ليست البدن إلا بمكة وذهب أبو حنيفة أن البدنة بمنزلة الجزور ولا يقتضى إهداءها إلى موضع فكان بمنزلة ناذر الجزور والشاة ونحوها وأما الهدى فإنه يقتضى إهداءه إلى موضع وقال الله تعالى [هديا بالغ الكعبة] فجعل بلوغ الكعبة من صفة الهدى ويحتج لأبي يوسف بقوله تعالى [والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير] فكان اسم البدنة مفيدا لكونها قربة كالهدى إذ كان اسم الهدى يقتضى كونه قربة ثم ولا لله فلما لم يجز الهدى إلا بمكة كان كذلك حكم البدنة قال أبو بكر وهذا لا يلزم من قبل أنه ليس كل ما كان ذبحه قربة فهو مختص بالحرم لأن الأضحية قربة وهي جائزة في سائر الأماكن فوصفه للبدن بأنها من شعائر الله لا يوجب تخصيصها بالحرم قوله تعالى [فاذكروا اسم الله عليها صواف] روى يونس عن زياد قال رأيت ابن عمر أتى على رجل قد أناخ راحلته فنحرها وهي باركة فقال انحرها قياما مقيدة سنة أبي القاسم ﷺ وروى أيمن بن نابل عن طاوس في قوله تعالى [فاذكروا اسم الله عليها صواف] قياما وروى سفيان عن منصور عن مجاهد قال من قرأ صواف فهي قائمة مضمومة يداها ومن قرأ صوافن قيام معقولة وروى الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال قرأها صوافن قال معقولة يقول بسم الله والله أكبر وروى الأعمش عن أبي الضحى قال سمعت ابن عباس وسئل عن هذه الآية صواف قال قياما معقولة وروى جويبر عن الضحاك قال كان ابن مسعود يقرأها صوافن وصوافن أن يعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث وروى قتادة عن الحسن أنه قرأها صوافي قال خالصة من الشرك وعن ابن عمر وعروة بن الزبير أنها تنحر مستقبلة القبلة قال أبو بكر حصلت قراءة السلف لذلك على ثلاثة أنحاء أحدها صواف بمعنى مصطفة قياما وصوافى

يعني خالصة لله تعالى وصوافن بمعنى معقلة في قيامها قوله تعالى [فإذا وجبت جنوبها]
روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وغيرهم إذا سقطت وقال أهل اللغة الوجوب
هو السقوط ومنه وجبت الشمس إذا سقطت للمغيب قال قيس بن الخطيم :

أطاعت بنو عوف أميراً نهاهم عن السلم حتى كان أول واجب

يعني أول مقتول سقط على الأرض وكذلك البدن إذا نحرت قياما سقطت لجنوبها
وهذا يدل على أنه قد أراد بقوله صواف قياما لأنها إذا كانت باركة لا يقال إنها تسقط
إلا بالإضافة فيقال سقطت لجنوبها وإذا كانت قائمة ثم نحرت فلا محالة يطلق عليها اسم
السقوط وقد يقال للباركة إذا ماتت فانقلبت على الجنب أنها سقطت لجنبها فاللفظ محتمل
للأمرين إلا أن أظهرهما أن تكون قائمة فتسقط لجنبها عند النحر وقوله تعالى [فإذا
وجبت جنوبها فكلوا منها] يدل على أنه قد أريد بوجوبها لجنوبها موتها فهذا يدل على
أنه ليس المراد سقوطها فحسب وأنه إنما أراد سقوطها الموت فجعل وجوبها عبارة عن
الموت وهذا يدل على أنه لا يجوز الأكل منها إلا بعد موتها ويدل عليه قوله ﷺ ما بان من
البهيمة وهي حية فهو ميتة وقوله تعالى [فكلوا منها] يقتضي إيجاب الأكل منها إلا أن أهل
العلم متفقون على أن الأكل منها غير واجب وجائز أن يكون مستحسناً مندوباً إليه وقد
روى عن النبي ﷺ أنه أكل من البدن التي ساقها في حجة الوداع وكان لا يأكل يوم
الأضحى حتى يصلي صلاة العيد ثم يأكل من لحم أضحيته وقال ﷺ كنت نهيتكم عن لحوم
الأضاحي فوق ثلث فكلوا وادخروا وروى أبو بكر بن عياش عن أبي إسحاق عن علقمة
قال بعث معي عبد الله بهدية فقلت له ماذا تأمرني أن أصنع به قال إذا كان يوم عرفة
فعرف به وإذا كان يوم النحر فانحره صواف فإذا وجب لجنبه فكل ثلثا وتصدق بثلث
وابعث إلى أهل أخي ثلثاً وروى نافع عن ابن عمر كان يفتي في النسك والأضحية ثلث
لك ولأهلك وثلث في جيرانك وثلث للمساكين وقال عبد الملك عن عطاء مثله قال وكل
شيء من البدن واجباً كان أو تطوعا فهو بهذه المنزلة إلا ما كان من جزاء صيد أو فدية
من صيام أو صدقة أو نسك أو نذر مسمى للمساكين وقد روى طلحة ابن عمرو عن
عطاء عن ابن مسعود قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق بثلثها ونأكل ثلثها ونعطى
الجازر ثلثها والجازر غلط لأن النبي ﷺ قال نعلى لا تعطى الجازر منها شيئاً وجائز أن

يكون الجازر صحيحاً وإنما أمرنا بإعطائه من غير أجرة الجزارة وإنما نهى أن يعطى الجازر منها من أجرته ولما ثبت جواز الأكل منها دل ذلك على جواز إعطائه الأغنياء لأن كل ما يجوز له أكله يجوز أن يعطي منه الغني كسائر أمواله وإنما قدروا الثلث للصدقة على وجه الإستحباب لأنه لما جاز له أن يأكل بعضه ويتصدق ببعضه ويهدي بعضه على غير وجه الصدقة كان الذي حصل للصدقة الثلث وقد قدمنا قبل ذلك أنه لما قال ﷺ في لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا وقال الله تعالى [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير] حصل الثلث للصدقة وقوله تعالى [فكلوا منها] عطفاً على البدن يقتضي عمومه جواز الأكل من بدن القران والتمتع لشمول اللفظ لها قوله تعالى [وأطعموا القانع والمعتر] قال أبو بكر القانع قد يكون الراضي بما رزق والقانع السائل أخبرنا أبو عمر غلام ثعلب قال أخبرنا ثعلب عن ابن الأعرابي قال القناعة الرضا بما رزقه الله تعالى ويقال من القناعة رجل قانع وقنع ومن القنوع رجل قانع لا غير قال أبو بكر وقال الشماخ في القنوع:

لمال المرء يصلحه فيغني مفاقره أعف من القنوع

واختلف السلف في المراد بالآية فروى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة قالوا القانع الذي لا يسئل والمعتر الذي يسئل وروى عن الحسن وسعيد بن جبير قالا القانع الذي يسئل وروى عن الحسن قال المعتر يتعرض ولا يسئل وقال مجاهد القانع جارك الغني والمعتر الذي يعتريك من الناس قال أبو بكر إن كان القانع هو الغني فقد اقتضت الآية أن يكون المستحب الصدقة بالثلث لأن فيها الأمر بالأكل وإعطاء الغني وإعطاء الفقير الذي يسئل قوله تعالى [لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم] قيل في معناه لن يتقبل الله اللحوم ولا الدماء ولكن يتقبل التقوى منها وقيل لن يبلغ رضا الله لحومها ولا دماءها ولكن يبلغه التقوى منكم وإنما قال ذلك بياناً أنهم إنما يستحقون الثواب بأعمالهم إذ كانت اللحوم والدماء فعل الله فلا يجوز أن يستحقوا بها الثواب وإنما يستحقونه بفعلهم الذي هو التقوى ومجرى موافقة أمر الله تعالى بذبحها قوله تعالى [كذلك سخرها لكم] يعني ذللها لتصريف العباد فيما يريدون منها خلاف السباع الممتنعة بما أعطيت من القوة والآلة قوله تعالى [ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد] قال مجاهد صوامع الرهبان والبيع كنائس اليهود وقال الضحاك

صلوات كنائس اليهود ويسمونها صلوتا وقيل إن الصلوات مواضع صلوات المسلمين عما في منازلهم وقال بعضهم لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع في أيام شريعة عيسى عليه السلام وبيع في أيام شريعة موسى عليه السلام ومساجد في أيام شريعة محمد ﷺ وقال الحسن يدفع عن هدم مصليات أهل الذمة بالمؤمنين قال أبو بكر في الآية دليل على أن هذه المواضع المذكورة لا يجوز أن تهدم على من كان له ذمة أو عهد من الكفار وأما في دار الحرب فجائز لهم أن يهدموها كما يهدمون سائر دورهم وقال محمد بن الحسن في أرض الصلح إذا صارت مصراً للمسلمين لم يهدم ما كان فيها من بيعة أو كنيسة أو بيت نار وأما ما فتح عنوة وأقر أهلها عليها بالجزية فإنه ما صار منها مصراً للمسلمين فإنهم يمنعون من فيها الصلاة في بيعهم وكنائسهم ولا تهدم عليهم ويؤمرون بأن يجعلوها إن شاؤا بيوتاً مسكونة قوله تعالى [الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة] قال أبو بكر هذه صفة الذين أذن لهم في القتال بقوله تعالى [أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا - إلى قوله - الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق - إلى قوله - الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر] وهذه صفة المهاجرين لأنهم الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق فأخبر تعالى أنه إن مكنهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وهو صفة الخلفاء الراشدين الذين مكنهم الله في الأرض وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وفيه الدلالة الواضحة على صحة إمامتهم لإخبار الله تعالى بأنهم إذا مكنوا في الأرض قاموا بفروض الله عليهم وقد مكنوا في الأرض فوجب أن يكونوا أئمة القائمين بأوامر الله منتهين عن زواجره ونواهيه ولا يدخل معاوية في هؤلاء لأن الله إنما وصف بذلك المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وليس معاوية من المهاجرين بل هو من الطلقاء قوله تعالى [وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته] الآية روى عن ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ومحمد بن كعب ومحمد بن قيس أن السبب في نزول هذه الآية إنه لما تلا النبي ﷺ [أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى] ألقى الشيطان في تلاوته :

تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى

وقد اختلف فى معنى ألقى الشيطان فقال قائلون لما تلا النبى ﷺ هذه السورة وذكر فيها الأصنام علم الكفار أنه يذكرها بالذم والعيب فقال قائل منهم حين بلغ النبى ﷺ إلى قوله تعالى [أفرأيتم اللات والعزى] تلك الغرانيق العلى وذلك بحضرة الجمع الكثير من قريش فى المسجد الحرام فقال سائر الكفار الذين كانوا بالبعد منه إن محمداً قد مدح آلهتنا وظنوا أن ذلك كان فى تلاوته فأبطل الله ذلك من قولهم وبين أن النبى ﷺ لم يتله وإنما تلاه بعض المشركين وسمى الذى ألقى ذلك فى حال تلاوة النبى ﷺ شيطاناً لأنه كان من شياطين الإنس كما قال تعالى [شياطين الإنس والجن] والشيطان اسم لكل متمرد عات من الجن والإنس وقيل إنه جائز أن يكون شيطاناً من شياطين الجن وقال ذلك عند تلاوة النبى ﷺ ومثل ذلك جائز فى أزمان الأنبياء عليهم السلام كما حكى الله تعالى عنه بقوله [وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإنى جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إنى برىء منكم إنى أرى مالا ترون] وإنما قال ذلك إبليس حين تصور فى صورة سراقة بن مالك لقريش وهم يريدون الخروج إلى بدر وكما تصور فى صورة الشيخ النجدى حين تشاورت قريش فى دار الندوة فى أمر النبى ﷺ وكان مثل ذلك جائزاً فى زمن النبى ﷺ لضرب من التدبير فجائز أن يكون الذى قال ذلك شيطاناً فظن القوم أن النبى ﷺ قاله وقال بعضهم جائز أن يكون النبى ﷺ قد تكلم بذلك على سبيل السهو الذى لا يعرى منه بشر فلا يلبث أن ينبهه الله عليه وأنكر بعض العلماء ذلك وذهب إلى أن المعنى إن الشيطان كان يلقى وساوسه فى صدر النبى ﷺ مايشغله عن بعض مايقول فيقرأ غلطاً فى القصص المتشابهة نحو قصة موسى عليه السلام وفرعون فى مواضع من القرآن مختلفة الألفاظ فكان المنافقون والمشركون ربما قالوا قد رجع عن بعض ما قرأ وكان ذلك يكون منه على طريق السهو فنبهه الله تعالى عليه فأما الغلط فى قراءة تلك الغرانيق فإنه غير جائز وقوعه من النبى ﷺ كما لا يجوز وقوع الغلط على بعض القرآن بإنشاد شعر فى أضعاف التلاوة على أنه من القرآن وروى عن الحسن أنه لما تلا مافيه ذكر الأصنام قال لهم النبى ﷺ إنما هى عندكم كالغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى فى قولكم على جهة النكير عليهم قوله تعالى [لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر] قيل إن المنسك الموضع المعتاد لعمل خير أو شر وهو المألف

لذلك ومناسك الحج مواضع العبادات فيه فهي متعبدات الحج وقال ابن عباس منسكا عيداً وقال مجاهد وقتادة متعبداً في إراقة الدم بمنى وغيره وقال عطاء ومجاهد أيضاً وعكرمة ذبائح هم ذابحوه وقيل إن المنسك جميع العبادات التي أمر الله بها قال أبو بكر قال النبي ﷺ في حديث البراء بن عازب أن النبي ﷺ خرج يوم الأضحى فقال إن أول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فجعل الصلاة والذبح جميعاً نسكا وهذا يدل على أن اسم النسك يقع على جميع العبادات إلا أن الأظهر الأغلب في العادة عند الإطلاق الذبح على وجه القربة قال الله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] وليس يمتنع أن يكون المراد جميع العبادات ويكون الذبح أحد ما أريد بالآية فيوجب ذلك أن يكونوا مأمورين بالذبح لقوله تعالى [فلا ينازعنك في الأمر] وإذ كنا مأمورين بالذبح ساغ الاحتجاج به في إيجاب الأضحية لوقوعها عامة في الموسرين كالزكاة ولو جعلناه على الذبح الواجب في الحج كان خاصاً في دم القران والمتعة إذ كانا نسكين في الحج دون غيرهما من الدماء إذ كانت سائر الدماء في الحج إنما يجب على جهة جبران نقص وجناية فلا يكون إيجابه على وجه ابتداء العبادة به وقوله تعالى [جعلنا منسكا هم ناسكوه] يقتضي ظاهره ابتداء إيجاب العبادة به واختلف السلف وفقهاء الأمصار في وجوب الأضحية فروى الشعبي عن أبي سريحة قال رأيت أبا بكر وعمر وما يضحيان وقال عكرمة كان ابن عباس يبعثني يوم الأضحى بدرهمين اشتري له لحماً ويقول من لقيت فقل هذه أضحية ابن عباس وقال ابن عمر ليست بحتم ولكن سنة ومعروف وقال أبو مسعود الأنصاري إني لأدع الأضحى وأنا موسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي وقال إبراهيم النخعي الأضحية واجبة إلا على مسافر وروى عنه أنه قال كانوا إذا شهدوا ضحوا وإذا سافروا لم يضحوا وروى يحيى بن يمان عن سعيد بن عبد العزيز عن مكحول قال الأضحية واجبة وقال أبو حنيفة ومحمد وزفر الأضحية واجبة على أهل اليسار من أهل الأمصار والقرى المقيمين دون المسافرين ولا أضحية على المسافر وإن كان موسراً وحد اليسار في ذلك ما تجب فيه صدقة الفطر وروى عن أبي يوسف مثل ذلك وروى عنه أنها ليست بواجبة وهي سنة وقال مالك بن أنس على الناس كلهم أضحية المسافر والمقيم ومن تركها من غير عذر فبئس ما صنع وقال الثوري والشافعي ليست بواجبة وقال الثوري لا بأس بتركها وقال عبد الله بن

الحسن يؤثرها أباه أحب إلى من أن يضحى قال أبو بكر ومن يوجبها يحتج له بهذه الآية ويحتج له بقوله [قل إن صلاتى ونسكي ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت] قد اقتضى الأمر بالأضحية لأن النسك فى هذا الموضع المراد به الأضحية ويدل عليه ما روى سعيد بن جبير عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال يا فاطمة اشهدى أضحيتك فإنه يغفر لك بأول قطرة من دمها كل ذنب عملتيه وقولى [إن صلاتى ونسكي ومحياى ومماتى لله رب العالمين] وروى أن عليا رضى الله عنه كان يقول عند ذبح الأضحية [إن صلاتى ونسكي ومحياى ومماتى لله] الآية وقال أبو بردة بن نيار يوم الأضحى يا رسول الله إنى عجلت بنسكى وقال ﷺ إن أول نسكنا فى يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فدل ذلك على أن هذا النسك قد أريد به الأضحية وأخبر أنه مأمور به بقوله [وبذلك أمرت] والأمر يقتضى الوجوب ويحتج فيه بقوله [فصل لربك وانحر] قد روى أنه أراد صلاة العيد وبالنحر الأضحية والأمر يقتضى الإيجاب وإذا وجب على النبي ﷺ فهو واجب علينا لقوله تعالى [فاتبعوه] وقوله [لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة] ويحتج للقائلين بإيجابها من جهة الأثر بما رواه زيد بن الحباب عن عبد الله بن عياش قال حدثنى الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ من كان له يسار فلم يضح فلا يقربن مصلانا وقد رواه غير زيد بن الحباب مرفوعا جماعة منهم يحيى بن سعيد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عباس بن الوليد بن المبارك قال حدثنا الهيثم بن خارجة قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عياش عن الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ من قدر على سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا ورواه يحيى بن يعلى أيضا مرفوعا حدثنا عبد الباقى قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا أحمد بن النعمان الفراء قال حدثنا يحيى بن يعلى عن عبد الله بن عياش أو عباس عن الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مسجدنا ورواه عبيد الله بن أبى جعفر عن الأعرج عن أبى هريرة قال من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا ويقال إن عبيد الله بن أبى جعفر فوق ابن عياش فى الضبط والجلالة فوقفه على أبى هريرة ولم يرفعه ويقال إن الصحيح أنه موقوف عليه غير مرفوع ويحتج لإيجابها أيضا بحديث أبى رملة الحنفى عن مخنف بن سليم عن النبي ﷺ أنه قال على كل أهل بيت فى عام أضحية وعتيرة قال أبو بكر والعتيرة

منسوخة بالاتفاق وهي أنهم كانوا يصومون رجب ثم يعترون وهي الرجبية وقد كان ابن سيرين وابن عون يفعلانه ولم تقم الدلالة على نسخ الأضحية فهي واجبة بمقتضى الخبر إلا أنه ذكر في هذا الحديث على كل أهل بيت أضحية ومعلوم أن الواجب من الأضحية لا يجزى عن أهل البيت وإنما يجزى عن واحد فيدل ذلك على أنه لم يرد الإيجاب ومما يحتج لوجوبها ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن أبي عون البزوري قال حدثنا أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم قال حدثنا أبو إسماعيل المؤدب عن مجاهد عن الشعبي عن جابر والبراء بن عازب قالا قام النبي ﷺ على منبره يوم الأضحى فقال من صلى معنا هذه الصلاة فليذبح بعد الصلاة فقام أبو بردة بن نيار فقال يا رسول الله إني ذبحت ليأكل معنا أصحابنا إذا رجعنا قال ليس بنسك قال عندي جذعة من المعز قال تجزى عنك ولا تجزى عن غيرك فيستدل من هذا الخبر بوجوه على الوجوب أحدها قوله ﷺ من صلى معنا هذه الصلاة وشهد معنا فليذبح بعد الصلاة وهو أمر بالذبح يقتضى ظاهره الوجوب والوجه الثاني قوله ﷺ تجزى عنك ولا تجزى عن غيرك ومعناه تقضى عنك لأنه يقال جزى عنى كذا بمعنى قضى عنى والقضاء لا يكون إلا عن واجب فقد اقتضى ذلك الوجوب ومن جهة أخرى أن في بعض ألفاظ هذا الحديث فمن ذبح قبل الصلاة فليعد أضحيته وفي بعضها أنه قال لأبي بردة أعد أضحيتك ومن يأبى ذلك يقول إن قوله ﷺ من صلى معنا هذه الصلاة وشهد معنا فليذبح يدل على أنه لم يرد الإيجاب لأن وجوبها لا يتعلق بشهود الصلاة عند الجميع ولما عم الجميع ولم يخصص به الأغنياء دل على أنه أراد الندب وأما قوله تجزى عنك فإنما أراد به جواز قربة والجواز والقضاء على ضربين أحدهما جواز قربة والآخر جواز فرض فليس في ظاهر إطلاق لفظ الجواز والقضاء دلالة على الوجوب وأيضاً يحتمل أن يكون أبو بردة قد كان أوجب الأضحية نذراً فأمره بالإعادة فإذاً ليس فيما خاطب به أبو بردة دلالة على الوجوب لأنه حكم في شخص معين ليس بعموم لفظ في إيجابها على كل أحد فإن قيل لو أراد القضاء عن واجب لسأله عن قيمته ليوجب عليه مثله قيل له قد قال أبو بردة إن عندي جذعة خير من شاتي لحم فكانت الجذعة خيراً من الأولى ومما يحتج به على الوجوب من طريق النظر اتفاق الجميع على لزومها بالنذر فلولا أن لها أصلاً في الوجوب لما لزمت بالنذر كسائر الأشياء التي ليس لها أصل في الوجوب فلا تلزم بالنذر ومما يحتج به للوجوب

ماروى جابر الجعفي عن أبي جعفر قال نسخت الأضحية كل ذبح كان قبلها ونسخت الزكاة كل زكاة كانت قبلها ونسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله ونسخ غسل الجنابة كل غسل كان قبله قالوا فهذا يدل على وجوب الأضحى لأنه نسخ به ما كان قبله ولا يكون المنسوخ به إلا واجباً ألا ترى أن كل ما ذكره أنه ناسخ لما قبله فهو فرض أو واجب قال أبو بكر وهذا عندي لايدل على الوجوب لأن نسخ الواجب هو بيان مدة الوجوب فإذا بين بالنسخ أن مدة الإيجاب كانت إلى هذا الوقت لم يكن في ذلك ما يقتضي إيجاب شيء آخر ألا ترى أنه لو قال قد نسخت عنكم العتيرة والعقيقة وسائر الذبائح التي كانت تفعل لم تكن فيه دلالة على وجوب ذبيحة أخرى فليس إذاً في قوله نسخت الأضحية كل ذبيحة كانت قبلها دلالة على وجوب الأضحية وإنما فائدة ذكر النسخ في هذا الموضع بالأضحية أنه بعد ما تدينا إلى الأضحية لم تكن هناك ذبيحة أخرى واجبة ومما يحتج به من نفى وجوبها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا عبد العزيز بن الخطاب قال حدثنا مندل بن علي عن أبي حباب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الأضحى على فريضة وهو عليكم سنة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا سعيد بن محمد أبو عثمان الأنجداني قال حدثنا الحسن بن حماد قال حدثنا عبد الرحيم بن سليم عن عبد الله بن محرز عن قتادة عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ أمرت بالأضحى والوتر ولم تعزم علي وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن علي بن العباس الفقيه قال حدثنا عبد الله بن عمر قال حدثنا محمد بن عبد الوارث قال حدثنا أبان عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال ثلاث هن علي فريضة ولكم تطوع الأضحى والوتر والضحى ففي هذه الأخبار أنها ليست بواجبة علينا إلا أن الأخبار لو تعارضت لكانت الأخبار المقتضية للإيجاب أولى بالاستعمال من وجهين أحدهما أن الإيجاب طارىء على إباحة الترك والثاني أن فيه حظر الترك وفي نفيه إباحة الترك والحظر أولى من الإباحة ومما يحتج به في نفي الوجوب ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله قال حدثنا عبد الله بن يزيد قال حدثني سعيد بن أيوب قال حدثني عياش القتباني عن عيسى بن هلال الصدفي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال أمرت بيوم الأضحى عيداً جعله الله لهذه الأمة فقال رجل أرأيت إن لم أجد إلا منيحة إنثى أفأضحي بها قال لا

ولكن تأخذ من شعرك وأظفارك وتقص شاربك وتحلق عانتك فتلك تمام أضحيتك عند الله عز وجل فلما جعل هذه الأشياء بمنزلة الأضحية دل على أن الأضحية غير واجبة إذ كان فعل هذه الأشياء غير واجب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثني إبراهيم بن موسى الرازي قال حدثنا محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي عياش عن جابر بن عبد الله قال ذبح النبي ﷺ يوم النحر كبشين أقرنين أملحين موجئين فلما وجههما قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض على ملة إبراهيم حنيفاً وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين اللهم منك ولك عن محمد وأمته باسم الله والله أكبر ثم ذبح قالوا ففي ذبحه عن الأمة دلالة على أنها غير واجبة لأنها لو كانت واجبة لم تجز شاة عن جميع الأمة قال أبو بكر وهذا لا ينفي الوجوب لأنه تطوع بذلك وجائز أن يتطوع عمن قد وجب عليه كما يتطوع الرجل عن نفسه ولا يسقط ذلك عنه وجوب ما يلزمه ومما يحتج من نفي الوجوب ما قدمنا روايته عن السلف من نفي إيجابه وفيه الدلالة من وجهين على ذلك أحدهما أنه لم يظهر من أحد من نظرائهم من السلف خلافه وقد استفاض عمن ذكرنا قولهم من السلف نفي إيجابه والثاني أنه لو كان واجباً مع عموم الحاجة إليه لوجب أن يكون من النبي ﷺ توقيف لأصحابه على وجوبه ولو كان كذلك لورد النقل به مستفيضاً متواتراً وكان لا أقل من أن يكون وروده في وزن ورود إيجاب صدقة الفطر لعموم الحاجة إليه وفي عدم النقل المستفيض فيه دلالة على نفي الوجوب ويحتج فيه بأنه لو كان واجباً وهو حق في مال لما اختلف حكم المقيم والمسافر فيه كصدقة الفطر فلما لم يوجبه أبو حنيفة على المسافر دل على أنه غير واجب ويحتج فيه أيضاً بأنه لو كان واجباً وهو حق في مال لما أسقطه مضي الوقت فلما اتفق الجميع على أنه يسقط بمضي أيام النحر دل على أنه غير واجب إذ كانت سائر الحقوق الواجبة في الأموال نحو الزكاة وصدقة الفطر والعشر ونحوها لا يسقطها مضي الأوقات قوله تعالى [وجاهدوا في الله حق جهاده -إلى قوله- ملة أبيكم إبراهيم] قيل معناه جاهدوا في الله حق جهاده واتبعوا ملة أبيكم إبراهيم ولذلك نصب وقال بعضهم نصب لأنه أراد كملة أبيكم إلا أنه لما حذف الجار اتصل الاسم بالفعل فنصب قال أبو بكر وفي هذه الآية دلالة على أن علينا اتباع شريعة إبراهيم إلا ما ثبت

نسخه على لسان نبينا ﷺ وقيل إنه إنما قال ملة أبيكم إبراهيم لأنها داخلة فى ملة نبينا ﷺ وإن كان المعنى أنه كملة أبيكم إبراهيم فإنه يعنى أن الجهاد فى الله حق جهاده كملة أبيكم إبراهيم عليه السلام لأنه جاهد فى الله حق جهاده وقال ابن عباس [وجاهدوا فى الله حق جهاده] جاهدوا المشركين وروى عن ابن عباس أيضاً لا تخافوا فى الله لومة لائم وهو الجهاد فى الله حق جهاده وقال الضحاك يعنى اعملوا بالحق لله عز وجل قوله تعالى [وما جعل عليكم فى الدين من حرج] قال ابن عباس من ضيق وكذلك قال مجاهد ويحتج به فى كل ما اختلف فيه من الحوادث أن ما أدى إلى الضيق فهو منفى وما أوجب التوسعة فهو أولى وقد قيل [وما جعل عليكم فى الدين من حرج] إنه من ضيق لا مخرج منه وذلك لأن منه ما يتخلص منه بالتوبة ومنه ما ترد به المظالمة فليس فى دين الإسلام ما لا سبيل إلى الخلاص من عقوبته وقوله [ملة أبيكم إبراهيم] الخطاب لجميع المسلمين وليس كلهم راجعا بنسبة إلى أولاد إبراهيم فروى عن الحسن أنه أراد أن حرمة إبراهيم على المسلمين كحرمة الوالد على الولد كما قال تعالى [وأزواجه أمهاتهم] وفى بعض القراءات وهو أب لهم قوله تعالى [هو سماكم المسلمين من قبل] قال ابن عباس ومجاهد يعنى إن الله سماكم المسلمين وقيل إن إبراهيم سماكم المسلمين لقوله تعالى حاكياً عن إبراهيم [ومن ذريتنا أمة مسلمة لك] وقوله تعالى [من قبل وفى هذا] قال مجاهد من قبل القرآن وفى القرآن وقوله تعالى [هو اجتباكم] يدل على أنهم عدول مرضيون وفى ذلك بطلان طعن الطاعنين عليهم إذ كان الله لا يجتبى إلا أهل طاعته واتباع مرضاته وفى ذلك مدح للصحابة المخاطبين بذلك ودليل على طهارتهم قوله تعالى [ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس] فيه الدلالة على صحة إجماعهم لأن معناه ليكون الرسول شهيداً عليكم بطاعة من أطاع فى تبليغه وعصيان من عصى وتكونوا شهداء على الناس بأعمالهم فيما بلغتموهم من كتاب ربهم وسنة نبيهم وهذه الآية نظير قوله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً] فبدأ بمدحهم ووصفهم بالعدالة ثم أخبر أنهم شهداء وحجة على من بعدهم كما قال هنا [هو اجتباكم - إلى قوله - وتكونوا شهداء على الناس] قوله تعالى [وافعلوا الخير] ربما يحتج به المحتج فى إيجاب قربة مختلف فى وجوبها وهذا عندنا لا يصح الاحتجاج به فى إيجاب شىء ولا يصح اعتقاد العموم

فيه . آخر سورة الحج .

ومن سورة المؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون] روى ابن عوف عن محمد بن سيرين قال كان النبى ﷺ إذا صلى رفع رأسه إلى السماء فلما نزلت [الذين هم فى صلاتهم خاشعون] نكس رأسه وروى هشام عن محمد قال لما نزلت [الذين هم فى صلاتهم خاشعون] خفضوا أبصارهم فكان الرجل يحب أن لا يجاوز بصره موضع سجوده وروى عن جماعة الخشوع فى الصلاة أن لا يجاوز بصره موضع سجوده وروى عن إبراهيم ومجاهد والزهرى الخشوع السكون وروى المسعودى عن أبى سنان عن رجل منهم قال سئل على عن قوله [الذين هم فى صلاتهم خاشعون] قال الخشوع فى القلب وأن تلين كنفك للمرء المسلم ولا تلتفت فى صلاتك وقال الحسن خاشعون خائفون قال أبو بكر الخشوع ينتظم هذه المعانى كلها من السكون فى الصلاة والتذلل وترك الالتفات والحركة والخوف من الله تعالى وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال أسكنوا فى الصلاة وكفوا أيديكم فى الصلاة وقال أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء وأن لا أكف شعراً ولا ثوباً وأنه نهى عن مس الحصى فى الصلاة وقال إذا قام الرجل يصلى فإن الرحمة تواجهه فإذا التفت انصرفت عنه وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ كان يلمح فى الصلاة ولا يلتفت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو توبة قال حدثنا معاوية بن سلام عن زيد بن سلام أنه سمع أبا سلام قال حدثنى السلولى أنه حدثه سهل بن الحنظلية أنهم ساروا مع رسول الله ﷺ يوم حنين وذكر الحديث إلى قوله من يحرسنا الليلة قال أنس بن أبى مرثد الغنوى أنا يا رسول الله قال فاركب فركب فرساً له فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ استقبل هذا الشعب حتى تكون فى أعلاه ولا يغرن من قبلك الليلة فلما أصبحنا خرج رسول الله ﷺ إلى مصلاه فركع ركعتين ثم قال هل أحسستم فارسكم قالوا يا رسول الله ما أحسسناه فثوب بالصلاة فجعل رسول الله ﷺ يصلى وهو يلتفت إلى الشعب حتى إذا قضى صلاته وسلم قال أبشروا فقد جاءكم فارسكم فأخبر فى هذا الحديث أنه كان يلتفت إلى الشعب وهو فى

الصلاة وهذا عندنا كان عذراً من وجهين أحدهما أنه لم يأمن من مجيء العدو من تلك الناحية والثاني اشتغال قلبه بالفارس إلى أن طلع وروى عن إبراهيم النخعي أنه كان يلحظ في الصلاة يميناً وشمالا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن معاوية بن قرة قال قيل لابن عمر إن كان الزبير إذا صلى لم يقل هكذا ولا هكذا قال لكنا نقول هكذا وهكذا ونكون مثل الناس وروى عن ابن عمر أنه كان لا يلتفت في الصلاة فعلمنا أن الإلتفات المنهي عنه أن يولي وجهه يمنة ويسرة فأما أن يلحظ يمنة ويسرة فإنه غير منهي عنه وروى سفيان عن الأعمش قال كان ابن مسعود إذا قام إلى الصلاة كأنه ثوب ملق وروى أبو مجلز عن أبي عبيدة قال كان ابن مسعود إذا قام إلى الصلاة خفض فيها صوته وبدنه وبصره وروى علي بن صالح عن زبير اليامي قال كان أراد أن يصلي كأنه خشبة قوله تعالى [والذين هم عن اللغو معرضون] واللغو هو الفعل الذي لا فائدة فيه وما كان هذا وصفه من القول والفعل فهو محظور وقال ابن عباس اللغو الباطل والقول الذي لا فائدة فيه هو الباطل وإن كان الباطل قد يبتغى به فوائد عاجلة قوله تعالى [والذين هم لفروجهم حافظون] يجوز أن يكون المراد عاما في الرجال والنساء لأن المذكر والمؤنث إذا اجتمعا غلب المذكر كقوله [قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون] قد أريد به الرجال والنساء ومن الناس من يقول إن قوله [والذين هم لفروجهم حافظون] خاص في الرجال بدلالة قوله تعالى [إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] وذلك لا محالة أريد به الرجال قال أبو بكر وليس يمتنع أن يكون اللفظ الأول عاما في الجميع والإستثناء خاص في الرجال كقوله [ووصينا الإنسان بوالديه حسناً] ثم قال [وإن جاهداك لتشرك بي] فالأول عموم في الجميع والعطف في بعض ما انتظمه اللفظ وقوله [والذين هم لفروجهم حافظون] عام لدلالة الحال عليه وهو حفظها من مواقعة المحظور بها قوله تعالى [فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون] يقتضي تحريم نكاح المتعة إذ ليست بزوجة ولا مملوكة يمين وقد بيناذلك في سورة النساء في قوله [وراء ذلك] معناه غير ذلك وقوله [العادون] يعني من يتعدى الحلال إلى الحرام فأما قوله [إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] استثناء من الجملة المذكورة لحفظ الفروج وإخبار عن إباحة وطء الزوجة وملك اليمين فاقتضت الآية حظر ما عدا هذين الصنفين في الزوجات وملك الأيمان ودل بذلك على إباحة وطء الزوجات

وملك اليمين لعموم اللفظ فيهن فإن قيل لو كان ذلك عموما فى إباحة وطئهن لوجب أن يجوز وطؤهن فى حال الحيض ووطء الأمة ذات الزوجة والمعتدة من وطء بشبهة ونحو ذلك قيل له قد اقتضى عموم اللفظ إباحة وطئهن فى سائر الأحوال إلا أن الدلالة قد قامت على تخصيص من ذكرت كسائر العموم إذا خص منه شيء لم يمنع ذلك بقاء حكم العموم فيما لم يخص وملك اليمين متى أطلق عقل به الأمة والعبد المملوكان ولا يكاد يطلق ملك اليمين فى غير بنى آدم لا يقال الدار والدابة ملك اليمين وذلك لأن ملك العبد والأمة أخص من ملك غيرهما ألا ترى أنه يملك التصرف فى الدار بالنقض والبناء ولا يملك ذلك فى بنى آدم ويجوز عارية الدار وغيرها من العروض ولا يجوز عارية الفروج قوله تعالى [والذين هم على صلواتهم يحافظون] روى عن جماعة من السلف فى قوله تعالى [يحافظون] قالوا فعلها فى الوقت وروى عن النبي ﷺ أنه قال ليس التفريط فى النوم إنما التفريط أن يترك الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى وقال مسروق الحفاظ على الصلاة فعلها لوقتها وقال إبراهيم النخعى يحافظون دائمون وقال قتادة يحافظون على وضوئها ومواقيتها وركوعها وسجودها قال أبو بكر المحافظة عليها مراعاتها للتأدية فى وقتها على استكمال شرائطها وجميع المعانى التى تأول عليها السلف المحافظة هى مرادة بالآية وأعاد ذكر الصلاة لأنه مأمور بالمحافظة عليها كما هو بالخشوع فيها قوله تعالى [والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة] الآية روى وكيع عن مالك بن مغول عن عبد الرحمن بن سعيد ابن وهب عن عائشة قالت قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أهو الرجل يشرب الخمر ويسرق قال لا يا عائشة ولكنه الرجل يصوم ويصلى ويتصدق ويخاف أن لا يقبل منه وروى جرير عن ليث عمن حدثه عن عائشة وعن ابن عمر يؤتون ما آتوا قال الزكاة ويروى عن الحسن قال لقد أدركت أقواما كانوا من حسناتهم أن ترد عليهم أشفق منكم على سيآتكم أن تعذبوا عليها قوله تعالى [أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون] الخيرات هنا الطاعات يسارع إليها أهل الإيمان بالله ويجتهدون فى السبق إليها رغبة فيها وعلما بما لهم بها من حسن الجزاء وقوله [وهم لها سابقون] قال ابن عباس سبقت لهم السعادة وقال غيره وهم من أهل الخيرات سابقون إلى الجنة وقال آخرون وهم إلى الخيرات سابقون قوله تعالى [ولهم أعمال من دون ذلك] قال

قتادة وأبو العالية خطايا من دون الحق وعن الحسن ومجاهد أعمال لهم من دون ما هم عليه لا بد من أن يعملوها وقوله تعالى [مستكبرين به سامراً تهجرون] قرىء بفتح التاء وضم الجيم وقرىء بضم التاء وكسر الجيم فقيل في تهجرون قولان أحدهما قول ابن عباس تهجرون الحق بالإعراض عنه وقال مجاهد وسعيد بن جبير تقولون الهجر وهو السيء من القول ومن قرأ تهجرون فليس إلا من الهجر عن ابن عباس وغيره يقال اهجر المريض إذا هذأ ووحد سامراً وإن كان المراد السمار لأنه في موضع المصدر كما يقال قوموا قياماً وقيل إنما وحد لأنه في موضع الوقت بتقدير ليلا تهجرون وكانوا يسمرون بالليل حول الكعبة وقد اختلف في السمر فروى شعبة عن أبي المنهال عن أبي برزة الأسلمي عن النبي ﷺ أنه كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها وروى شعبة عن منصور عن خيثمة عن عبد الله عن النبي ﷺ قال لا سمر إلا لرجلين مصل أو مسافر وعن ابن عمر أنه كان ينهى عن السمر بعد العشاء وأما الرخصة فيه فما روى الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال قال عمر كان النبي ﷺ لا يزال يسمر الليلة عند أبي بكر في الأمر من أمور المسلمين وكان ابن عباس يسمر بعد العشاء وكذلك عمرو بن دينار وأيوب السختياني إلى نصف الليل . آخر سورة المؤمنين .

ومن سورة النور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] قال أبو بكر لم يختلف السلف في أن حد الزانيين في أول الإسلام ما قال الله تعالى [واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ـ إلى قوله ـ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما] فكان حد المرأة الحبس والأذى بالتعيير وكان حد الرجل التعيير ثم نسخ ذلك عن غير المحصن بقوله تعالى [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] ونسخ عن المحصن بالرجم وذلك لأن في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم فكان ذلك عقيب الحبس والأذى المذكورين في قوله [واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم ـ إلى قوله ـ أو يجعل الله لهن سبيلا] وذلك لتنبيه النبي ﷺ إيانا على أن ما ذكره

من ذلك هو السبيل المراد بالآية ومعلوم أنه لم تكن بينهما واسطة حكم آخر لأنه لو كان كذلك لكان السبيل المجعول لهن متقدما لقوله ﷺ بحديث عبادة إن المراد بالسبيل هو ما ذكره دون غيره وإذا كان كذلك كان الأذى والحبس منسوخين عن غير المحصن بالآية وعن المحصن بالسنة وهو الرجم واختلف أهل العلم فى حد المحصن وغير المحصن فى الزنا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد يرجم المحصن ولا يجلد ويجلد غير المحصن وليس نفيه بحد وإنما هو موكول إلى رأى الإمام إن رأى نفيه للدعارة فعل كما يجوز حبسه حتى يحدث توبة وقال ابن أبى ليلى ومالك والأوزاعى والثورى والحسن بن صالح لا يجتمع الجلد والرجم مثل قول أصحابنا واختلفوا فى النفى بعد الجلد فقال ابن أبى ليلى ينفى البكر بعد الجلد وقال مالك ينفى الرجل ولا تنفى المرأة ولا العبد ومن نفى حبس فى الموضع الذى ينفى إليه وقال الثورى والأوزاعى والحسن بن صالح والشافعى ينفى الزانى وقال الأوزاعى ولا تنفى المرأة وقال الشافعى ينفى العبد نصف سنة والدليل على أن نفى البكر الزانى ليس بحد أن قوله تعالى [الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] يوجب أن يكون هذا هو الحد المستحق بالزنا وأنه كمال الحد فلو جعلنا النفى حداً معه لكان الجلد بعض الحد وفى ذلك إيجاب نسخ الآية فثبت أن النفى إنما هو تعزير وليس بحد ومن جهة أخرى أن الزيادة فى النص غير جائزة إلا بمثل ما يجوز به النسخ وأيضاً لو كان النفى حداً مع الجلد لكان من النبى ﷺ عند تلاوته توقيف للصحابة عليه لئلا يعتقدوا عند سماع التلاوة أن الجلد هو جميع حده ولو كان كذلك لكان وروده فى وزن ورود نقل الآية فلما لم يكن خبر النفى بهذه المنزلة بل كان وروده من طريق الآحاد ثبت أنه ليس بحد وقد روى عن عمر أنه غرب ربيعة بن أمية بن خلف فى الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل فقال عمر لا أغرب بعدها أحداً ولم يستثن الزنا وروى عن على أنه قال فى البكرين إذا زنيا يجلدان ولا ينفيان وإن نفيهما من الفتنة وروى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن أمة له زنت فجلدها ولم ينفها وقال إبراهيم النخعى كفى بالنفى فتنة فلو كان النفى ثابتاً مع الجلد على أنهما حد الزانى لما خفى على كبراء الصحابة ويدل على ذلك ما روى أبو هريرة وشبل وزيد بن خالد عن النبى ﷺ أنه قال فى الأمة إذا زنت فليجلدها فإن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير وقد حوى هذا الخبر الدلالة من وجهين على صحة قولنا أحدهما

إنه لو كان النفي ثابتاً لذكره مع الجلد والثاني أن الله تعالى قال [فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] فإذا كان جلد الأمة نصف حد الحرة وأخبر ﷺ في حدها بالجلد دون النفي دل ذلك على أن حد الحرة هو الجلد ولا نفي فيه فإن قيل إنما أراد بذلك التأديب دون الحد وقد روي عن ابن عباس أن الأمة إذا زنت قبل أن تحصن أنه لا حد عليها لقوله تعالى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] قيل له قد روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها الحد ولا يثرب عليها قال ذلك ثلاث مرات ثم قال في الثالثة أو الرابعة ثم ليبعها ولو بضفير وقوله ﷺ بعها ولو بضفير يدل على أنها لا تنفي لأنه لو وجب نفيها لما جاز بيعها إذ لا يمكن المشتري تسلمها لأن حكمها أن تنفى فإن قيل في حديث شعبة عن قتادة عن الحسن عن حطان بن عبد الله عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر يجلد وينفى والثيب يجلد ويرجم وروى الحسن عن قبيصة بن ذؤيب عن سلمة بن المحبق عن النبي ﷺ مثله وحديث الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة وزيد بن خالد أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته فافتديته منه بوليدة ومائة شاة ثم أخبرني أهل العلم أن على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم فاقض بيننا بكتاب الله تعالى فقال النبي ﷺ والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله أما الغنم والوليدة فرد عليك وأما ابنك فإن عليه جلد مائة وتغريب عام ثم قال لرجل من أسلم اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها قيل له غير جائز أن تزيد في حكم الآية بأخبار الآحاد لأنه يوجب النسخ لا سيما مع إمكان استعمالها على وجه لا يوجب النسخ فالواجب إذا كان هكذا حمله على وجه التعزير لا أنه حد مع الجلد فرأى النبي ﷺ في ذلك الوقت نفي البكر لأنهم كانوا حديثي عهد بالجاهلية فرأى ردعهم بالنفي بعد الجلد كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأواني لأنه أبلغ في الزجر وأحرى بقطع العادة وأيضاً فإن حديث عبادة وارد لا محالة قبل آية الجلد وذلك لأنه قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا فلو كانت الآية قد نزلت قبل ذلك لكان السبيل مجعولا قبل ذلك ولما كان الحكم مأخوذاً عنه بل عن الآية فثبت بذلك أن آية الجلد

إنما نزلت بعد ذلك وليس فيها ذكر النفي فوجب أن يكون ناسخاً لما في حديث عبادة من النفي إن كان النفي حداً ومما يدل على أن النفي على وجه التعزير وليس بحد أن الحدود معلومة المقادير والنهايات ولذلك سميت حدوداً لا تجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها فلما لم يذكر النبي ﷺ للنفي مكاناً معلوماً ولا مقداراً من المسافة والبعد علمنا أنه ليس بحد وأنه موكول إلى اجتهاد الإمام كالتعزير لما لم يكن له مقدار معلوم كان تقديره موكولا إلى رأي الإمام ولو كان ذلك حداً لذكر النبي ﷺ مسافة الموضع الذي ينفي إليه كما ذكر توقيت السنة لمدة النفي وأما الجمع بين الجلد والرجم للمحصن فإن فقهاء الأمصار متفقون على أن المحصن يرجم ولا يجلد والدليل على صحة ذلك حديث أبي هريرة وزيد بن خالد في قصة العسيف وإن أبا الزاني قال سألت رجالا من أهل العلم فقالوا على امرأة هذا الرجم فلم يقل النبي ﷺ بل عليها الرجم والجلد وقال لأنيس اغد على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها ولم يذكر جلداً ولو وجب الجلد مع الرجم لذكره له كما ذكر الرجم وقد وردت قصة ماعز من جهات مختلفة ولم يذكر في شيء منها مع الرجم جلد ولو كان الجلد حداً مع الرجم لجلده النبي ﷺ ولو جلده لنقل كما نقل الرجم إذ ليس أحدهما بأولى بالنقل من الآخر وكذلك في قصة الغامدية حين أقرت بالزنا فرجمها رسول الله ﷺ بعد أن وضعت ولم يذكر جلداً ولو كانت جلدت لنقل وفي حديث الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال قال عمر قد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله وقد قرأنا الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخبر أن الذي فرضه الله هو الرجم وأن النبي ﷺ رجم ولو كان الجلد واجباً مع الرجم لذكره واحتج من جمع بينهما بحديث عبادة الذي قدمناه وقوله الثيب بالثيب الجلد والرجم وبما روى ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر أن رجلا زنى بامرأة فأمر به النبي ﷺ فجلد ثم أخبر أنه قد كان أحصن فأمر به فرجم وبما روي أن علياً جلد شراحة الهمدانية ثم رجمها وقال جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ فأما حديث عبادة فإنا قد علمنا أنه وارد عقيب كون حد الزانيين الحبس والأذى ناسخاً له واسطة بينهما بقوله ﷺ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ثم كان رجم ماعز والغامدية وقوله واغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها

بعد حديث عبادة فلو كان ماذكر فى حديث عبادة من الجمع بين الجلد والرجم ثابتاً لا يستعمله النبي ﷺ فى هذه الوجوه وأما حديث جابر فجائز أن يكون جلده بعض الحد لأنه لم يعلم بإحصانه ثم لما ثبت إحصانه رجمه وكذلك قول أصحابنا ويحتمل حديث على رضى الله عنه فى جلده شراحة ثم رجمها أن يكون على هذا الوجه واختلف الفقهاء فى الذميين هل يحدان إذا زنيا فقال أصحابنا والشافعى يحدان إلا أنهما لا يرجمان عندنا وعند الشافعى يرجمان إذا كانا محصنين وقد بينا ذلك فيما سلف وقال مالك لا يحد الذميان إذا زنيا قال أبو بكر وظاهر قوله تعالى [الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] يوجب الحد على الذميين ويدل عليه حديث زيد بن خالد وأبى هريرة عن النبي ﷺ إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها وقوله ﷺ أقيموا الحدود على ماملكت أيمانكم ولم يفرق بين الذمى والمسلم وأيضاً فإن النبي ﷺ رجم اليهوديين فلا يخلو ذلك من أن يكون بحكم التوراة أو حكماً مبتدأً من النبي ﷺ فإن كان رجمهما بحكم التوراة فقد صار شريعة للنبي ﷺ لأن ما كان من شرائع الأنبياء المتقدمين مبقى إلى وقت النبي ﷺ فهو شريعة لنبينا ﷺ مالم ينسخ وإن كان رجمهما على أنه حكم مبتدأ من النبي ﷺ فهو ثابت إذ لم يرد ما يوجب نسخه والصحيح عندنا أنه رجمهما على أنه شريعة مبتدأة من النبي ﷺ لا على تبقية حكم التوراة والدليل عليه أن حد الزانيين فى أول الإسلام كان الحبس والأذى المحصن وغير المحصن فيه سواء فدل ذلك على أن الرجم الذى أوجبه الله فى التوراة قد كان منسوخاً فإن قيل فإن النبي ﷺ رجم اليهوديين وأنت لا ترجمهما فقد خالفت الخبر الذى احتججت له فى إثبات حد الزنا على الذميين قيل له استدلالنا من خبر رجم اليهوديين على ما ذكرنا صحيح وذلك لأنه لما ثبت أنه رجمهما صح أنهما فى حكم المسلمين فى إيجاب الحدود عليهما وإنما رجمهما النبي ﷺ لأنه لم يكن من شرط الرجم الإحصان فلما شرط الإحصان فيه وقال النبي ﷺ من أشرك بالله فليس بمحصن صار حدهما الجلد فإن قيل إنما رجم النبي ﷺ اليهوديين من قبل أنه لم تكن لليهوديين ذمة وتحاكموا إليه قيل له لو لم يكن الحد واجباً عليهم لما أقامه النبي ﷺ عليهما ومع ذلك فدلالته قائمة على ما ذكرنا لأنه إذا كان من لا ذمة له قد حده النبي ﷺ فى الزنا فمن له ذمة وتجرى عليه أحكام المسلمين أحرى بذلك ويدل عليه أنهم لا يختلفون أن الذمى يقطع فى السرقة فكذلك فى الزنا إذ كان فعلا

لا يقر عليه فوجب أن يزجر عنه بالحد كما وجب زجر المسلم به وليس هو كالمسلم في شرب الخمر لأنهم مقرون على التخلية بينهم وبين شربها وليسوا مقرين على السرقة ولا على الزنا واختلف فيمن أكره على الزنا فقال أبو حنيفة إن أكرهه غير سلطان حد وإن أكرهه سلطان لم يحد وقال أبو يوسف ومحمد لا يحد في الوجهين جميعاً وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وقال زفر إن أكرهه سلطان حد أيضاً وأما المكرهة فلا تحد في قولهم جميعاً فأما إيجاب الحد عليه في حال الإكراه فإن أبا حنيفة قال القياس أن يحد سواء أكرهه سلطان أو غيره ولكنه ترك القياس في إكراه السلطان ويحتمل قوله في إكراه السلطان معنيين أحدهما أن يريد به الخليفة فإن كان قد أراد هذا فإنما أسقط الحد لأنه قد فسق وانعزل عن الخلافة بإكراهه إياه على الزنا فلم يبق هناك من يقيم الحد عليه والحد إنما يقيمه السلطان فإذا لم يكن هناك سلطان لم يقم الحد كمن زنى في دار الحرب ويحتمل أن يريد به من دون الخليفة فإن كان أراد ذلك فوجهه أن السلطان مأمور بالتوصل إلى درء الحد فإذا أكرهه على الزنا فإنما أراد التوصل إلى إيجابه فلا تجوز له إقامته إذاً لأنه بإكراهه أراد التوصل إلى إيجابه فلا يجوز له ذلك ويسقط الحد وأما إذا أكرهه غير سلطان فإن الحد واجب وذلك لأنه معلوم أن الإكراه ينافي الرضا وما وقع عن طوع ورضا فغير مكره عليه فلما كانت الحال شاهدة بوجود الرضا منه بالفعل دل ذلك على أنه لم يفعله مكرهاً ودلالة الحال على ما وصفنا أنه معلوم أن حال الإكراه هي حال خوف وتلف النفس والإنتشار والشهوة ينافيهما الخوف والوجل فلما وجد منه الإنتشار والشهوة في هذه الحال علم أنه فعله غير مكره لأنه لو كان مكرهاً خائفاً لما كان منه انتشار ولا غلبته الشهوة وفي ذلك دليل على أن فعله ذلك لم يقع على وجه الإكراه فوجب الحد فإن قيل إن وجود الإنتشار لا ينافي ترك الفعل فعلمنا حين فعل مع ظهور الإكراه أنه فعله مكرهاً كشرب الخمر والقذف ونحوه قيل له هذا لعمري هكذا ولكنه لما كان في العادة أن الخوف على النفس ينافي الإنتشار دل ذلك على أنه فعله طائعاً ألا ترى أن من أكره على الكفر فأقر أنه فعله طائعاً كان كافراً مع وجود الإكراه في الظاهر كذلك الحال الشاهدة بالتطوع هي بمنزلة الإقرار منه بذلك فيحد .

باب صفة الضرب في الزنا

قال الله تعالى: [ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله] روى عن الحسن وعطاء ومجاهد وأبي مجلز قالوا في تعطيل الحدود لا في شدة الضرب وروى ابن أبي مليكة عن عبيد الله ابن عمر أن جارية لابن عمر زنت فضرب رجليها وأحسبه قال وظهرها قال فقلت لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله قال يا بني ورأيتني أخذتني بها رأفة إن الله تعالى لم يأمرني أن أقتلها ولا أن أجعل جلدها في رأسها وقد أوجعت حيث ضربت وروى عن سعيد بن جبير وإبراهيم والشعبي قالوا في الضرب. واختلف الفقهاء في شدة الضرب في الحدود فقال أصحابنا أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر التعزير أشد الضرب وضرب الزنا أشد من ضرب الشارب وضرب الشارب أشد من ضرب القاذف وقال مالك والليث الضرب في الحدود كلها سواء غير مبرح بين الضربين وقال الثوري ضرب الزنا أشد من ضرب القذف وضرب القذف أشد من ضرب الشرب وقال الحسن بن صالح ضرب الزنا أشد من ضرب الشرب والقذف وروى عن عطاء قال حد الزانية أشد من حد الفرية وحد الفرية والخمر واحد وعن الحسن قال ضرب الزنا أشد من القذف والقذف أشد من الشرب وضرب الشرب أشد من ضرب التعزير وروى عن علي أنه ضرب رجلا قاعداً وعليه كساء قسطلاني قال أبو بكر قوله تعالى [ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله] لما كان محتملا لما تأوله السلف عليه من تعطيل الحد ومن تخفيف الضرب اقتضى ظاهره أن يكون عليهما جميعاً في أن لا يعطل الحد تشديد في الضرب وذلك يقتضي أن يكون أشد من ضرب القاذف والشارب وإنما قالوا إن التعزير أشد الضرب وأرادوا بذلك أنه جائز للإمام أن يزيد في شدة الضرب للإيلام على جهة الزجر والردع إذ لا يمكنه فيه بلوغ الحد ولم يعنوا بذلك أنه لا محالة أشد الضرب لأنه موكول إلى رأي الإمام واجتهاده ولو رأى أن يقتصر من الضرب في التعزير على الحبس إذا كان ذا مروءة وكان ذلك الفعل منه ذلة جاز له أن يتجافى عنه ولا يعزره فعلمت أن مرادهم بقولهم التعزير أشد الضرب إنما هو إذا رأى الإمام ذلك للزجر والردع فعل وقد روى شريك عن جامع بن أبي راشد عن أبي وائل قال كان لرجل على ابن أخ لأم سلمة رضي الله عنها دين فمات فقضت عنه فكتب إليها يحرج عليها فيه فرفعت ذلك إلى عمر فكتب عمر إلى عامله اضربه ثلاثين

ضربة كلها تبضع اللحم وتحدر الدم فهذا من ضرب التعزير وروى شعبة عن واصل عن المعرور بن سويد قال أتى عمر بن الخطاب بامرأة زنت فقال أفسدت حسبها أضربوها ولا تخرقوا عليها جلدها فهذا يدل على أنه كان يرى ضرب الزانى أخف من التعزير ه قال أبو بكر قد دل قوله [ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله] على شدة ضرب الزانى على ما بينا وإنه أشد من ضرب الشارب والقاذف لدلالة الآية على شدة الضرب فيه ولأن ضرب الشارب كان من النبى ﷺ بالجريد والنعال وضرب الزانى إنما يكون بالسوط وهذا يوجب أن يكون ضرب الزانى أشد من ضرب الشارب وإنما جعلوا ضرب القاذف أخف الضرب لأن القاذف جائز أن يكون صادقا فى قذفه وإن له شهوداً على ذلك والشهود مندوبون إلى الستر على الزانى فإنما وجب عليه الحد لقعود الشهود عن الشهادة وذلك يوجب تخفيف الضرب . ومن جهة أخرى أن القاذف قد غلظت عليه العقوبة فى إبطال شهادته فغير جائز التغليظ عليه من جهة شدة الضرب . فإن قيل روى سفيان بن عيينة قال سمعت سعد بن إبراهيم يقول للزهرى إن أهل العراق يقولون إن القاذف لا يضرب ضرباً شديداً ولقد حدثنى أبى أن أمه أم كلثوم أمرت بشاة فسلخت حين جلد أبو بكرة فألبسته مسكها فهل كان ذلك إلا من ضرب شديد . قيل له هذا لا يدل على شدة الضرب لأنه جائز أن يؤثر فى البدن الضرب الخفيف على حسب ما يصادف من رقة البشرة ففعلت ذلك إشفاقا عليه .

باب ما يضرب من أعضاء المحدود

قال الله سبحانه وتعالى [فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] ولم يذكر ما يضرب منه ظاهره يقتضى جواز ضرب جميع الأعضاء وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار فيه فروى ابن أبى ليلى عن عدى بن ثابت عن المهاجر بن عميرة عن على رضى الله عنه أنه أتى برجل سكران أو فى حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير وروى سفيان بن عيينة عن أبى عامر عن عدى بن ثابت عن مهاجر بن عميرة عن على رضى الله عنه أنه قال اجتنب رأسه ومذاكيره واعط كل عضو حقه فذكر فى هذا الحديث الرأس وفى الحديث الأول الوجه وجائز أن يكون قد استثناهما جميعاً وروى عن عمر أنه أمر بالضرب فى حد فقال أعط كل عضو حقه ولم يستثن شيئاً وروى المسعودى عن

القاسم قال أتى أبو بكر برجل انتفى من ابنه فقال أبو بكر اضرب الرأس فإن الشيطان في الرأس وقد روى عن عمر أنه ضرب صبيغ بن عسيل على رأسه حين سأل عن الذاريات ذروا على وجه التعنت وروى عن ابن عمر أنه لا يصيب الرأس وقال أبو حنيفة ومحمد يضرب في الحدود الأعضاء كلها إلا الفرج والرأس والوجه وقال أبو يوسف يضرب الرأس أيضاً وذكر الطحاوى عن أحمد بن أبي عمران عن أصحاب أبي يوسف أن الذى يضرب به الرأس من الحد سوط واحد وقال مالك لا يضرب إلا في الظهر وذكر ابن سماعة عن محمد في التعزير أنه يضرب الظهر بغير خلاف وفي الحدود يضرب الأعضاء إلا ما ذكرنا وقال الحسن بن صالح يضرب في الحد والتعزير الأعضاء كلها ولا يضرب الوجه ولا المذاكير وقال الشافعي يتقى الوجه والفرج قال أبو بكر اتفق الجميع على ترك ضرب الوجه والفرج وروى عن على استثناء الرأس أيضاً وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إذا ضرب أحدكم فليتق الوجه وإذا لم يضرب الوجه فالرأس مثله لأن الشين الذى يلحق الرأس بتأثير الضرب كالذى يلحق الوجه وإنما أمر باجتناب الوجه لهذه العلة ولئلا يلحقه أثر يشينه أكثر مما هو مستحق بالفعل الموجب للحد والدليل على أن ما يلحق الرأس من ذلك هو كما يلحق الوجه أن الموضحة وسائر الشجاج حكمها في الرأس والوجه سواء وفارقا سائر البدن من هذا الوجه لأن الموضحة فيما سوى الرأس والوجه إنما تجب فيه حكومة ولا تجب فيها أرش الموضحة الواقعة في الرأس والوجه فوجب من أجل ذلك استواء حكم الرأس والوجه في اجتناب ضربهما ووجه آخر وهو أنه ممنوع من ضرب الوجه لما يخاف فيه من الجناية على البصر وذلك موجود في الرأس لأن ضرب الرأس يظلم منه البصر وربما حدث الماء في العين وربما حدث منه أيضاً اختلاط في العقل فهذه الوجوه كلها تمنع ضرب الرأس وأما اجتناب الفرج فمتفق عليه وهو أيضاً مقتل فلا يؤمن أن يحدث أكثر مما هو مستحق بالفعل وقال أبو حنيفة وأصحابه والليث والشافعي الضرب في الحدود كلها وفي التعزير مجرداً قائماً غير ممدود إلا حد القذف فإنه يضرب وعليه ثيابه وينزع عنه الحشو والفرو وقال بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة يضرب التعزير في إزار ولا يفرق في التعزير خاصة في الأعضاء وقال أبو يوسف ضرب ابن أبي ليلى المرأة القاذفة قائمة فخطأه أبو حنيفة وقال الثوري لا يجرد الرجل ولا

يحد و تضرب المرأة قاعدة والرجل قائماً قال أبو بكر فى حديث رجم النبى ﷺ اليهوديين قال رأيت الرجل يحنى على المرأة يقيها الحجارة وهذا يدل على أن الرجل كان قائماً والمرأة قاعدة وروى عاصم الأحول عن أبى عثمان النهدى قال أتى عمر بسوط فيه شدة فقال أريد ألين من هذا فأتى بسوط فيه لين فقال أريد أشد من هذا فأتى بسوط بين السوطين فقال اضرب ولا يرى أبطك واعط كل عضو حقه وعن ابن مسعود أنه ضرب رجلا حداً فدعا بسوط فأمر فدق بين حجرين حتى لان ثم قال اضرب ولا تخرج أبطك واعط كل عضو حقه وعن على أنه قال للجلاد اعط كل عضو حقه وروى حنظلة السدوسى عن أنس بن مالك قال كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرته ثم يدق بين حجرين ثم يضرب به وذلك فى زمن عمر بن الخطاب وروى عن أبى هريرة أنه جلد رجلا قائماً فى القذف قال أبو بكر هذه الأخبار تدل على معان منها اتفاقهم على أن ضرب الحدود بالسوط ومنها أنه يضرب قائماً إذ لا يمكن إعطاء كل عضو حقه إلا وهو قائم ومنها أنه يضرب بسوط بين سوطين وإنما قالوا أنه يضرب مجرداً ليصل الألم إليه ويضرب القاذف وعليه ثيابه لأن ضربه أخف وإنما قالوا لا يمد لأن فيه زيادة فى الإيلام غير مستحق بالفعل ولا هو من الحد وروى يزيد بن هارون عن الحجاج عن الوليد بن مالك أن أبا عبيدة بن الجراح أتى برجل فى حد فذهب الرجل ينزع قميصه وقال ما ينبغى لجسدى هذا المذنب أن يضرب وعليه قميص فقال أبو عبيدة لا تدعوه ينزع قميصه فضربه عليه وروى ليث عن مجاهد ومغيرة عن إبراهيم قالا يجلد القاذف وعليه ثيابه وعن الحسن قال إذا قذف الرجل فى الشتاء لم يلبس ثياب الصيف ولكن يضرب فى ثيابه التى قذف فيها إلا أن يكون عليه فرو أو حشو يمنعه من أن يجد وجع الضرب فينزع ذلك عنه وقال مطرف عن الشعبى مثل ذلك وروى شعبة عن عدى بن ثابت عمن شهد علياً رضى الله عنه أنه أقام على رجل الحد فضربه على قبا أو قرطق ومذهب أصحابنا موافق لما روى عن السلف فى هذه الأخبار ويدل على صحته أن من عليه حشو أو فرو فلم يصل الألم أن الفاعل لذلك غير ضارب فى العادة ألا ترى أنه لو حلف أن يضرب فلانا فضربه وعليه حشو أو فرو فلم يصل إليه الألم إنه لا يكون ضارباً ولم يبر فى يمينه ولو وصل إليه الألم كان ضارباً .

في إقامة الحدود في المسجد

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والشافعي لا تقام الحدود في المساجد وهو قول الحسن بن صالح قال أبو يوسف وأقام ابن أبي ليلى حداً في المسجد فخطأه أبو حنيفة وقال مالك لا بأس بالتأديب في المسجد خمسة أسواط ونحوها وأما الضرب الموجع والحد فلا يقام في المسجد قال أبو بكر روى إسماعيل بن مسلم المكي عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل بالولد الوالد وروى عن النبي ﷺ أنه قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وشراءكم وبيعكم وإقامة حدودكم وجمروها في جمعكم وضعوا على أبوابها المطاهر ومن جهة النظر أنه لا يؤمن أن يكون من المحدود بالمسجد من خروج النجاسة ما سبيله أن ينزه المسجد عنه .

في الذي يعمل عمل قوم لوط

قال أبو حنيفة يعزر ولا يحد وقال مالك والليث يرجمان أحصنا أو لم يحصنا وقال عثمان البتي والحسن بن صالح وأبو يوسف ومحمد والشافعي هو بمنزلة الزنا وهو قول الحسن وإبراهيم وعطاء قال أبو بكر قال النبي ﷺ لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس فحصر ﷺ قتل المسلم إلا بإحدى هذه الثلاث وفاعل ذلك خارج عن ذلك لأنه لا يسمى زنا فإن احتجوا بما روى عاصم بن عمرو عن سهيل بن صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال الذي يعمل عمل قوم لوط فارجموا الأعلى والأسفل وارجموهما جميعاً وبما روى الدراوردي عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به قيل له عاصم بن عمرو وعمرو بن أبي عمرو ضعيفان لا تقوم بروايتهما حجة ولا يجوز بهما إثبات حد وجائز أن يكون لو ثبت إذا فعلاه مستحلين له وكذلك نقول فيمن استحل ذلك أنه يستحق القتل وقوله فاقتلوا الفاعل والمفعول به يدل على أنه ليس بحد وأنه بمنزلة قوله من بدل دينه فاقتلوه لأن حد فاعل ذلك ليس هو قتلا على الإطلاق وإنما هو الرجم عند من جعله كالزنا إذا كان محصناً

وعند من لا يجعله بمنزلة الزنا من يوجب قتله فإنما يقتله رجماً فقتله على الإطلاق ليس هو قولا لأحد ولو كان بمنزلة الزنا لفرق فيه بين المحصن وغير المحصن وفي تركه ﷺ الفرق بينهما دليل على أنه لم يوجبه على وجه الحد .

في الذي يأتي البهيمة

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك وعثمان البتي لا حد عليه ويعزر وروى مثله عن ابن عمر وقال الأوزاعي عليه الحد قال أبو بكر قوله ﷺ لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس ينفي قتل فاعل ذلك إذ ليس ذلك بزنا في اللغة ولا يجوز إثبات الحدود إلا من طريق التوقيف أو الاتفاق وذلك معدوم في مسئلتنا ولا يجوز إثباته من طريق المقاييس وقد روى عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة وعمرو هذا ضعيف لا تثبت به حجة ومع ذلك فقد روى شعبة وسفيان وأبو عوانه عن عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس فيمن أتى بهيمة إنه لا حد عليه وكذلك رواه إسرائيل وأبو بكر بن عياش وأبو الأحوص وشريك وكلهم عن عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس مثله ولو كان حديث عمرو بن أبي عمرو ثابتاً لما خالفه ابن عباس وهو روايه إلى غيره وإن صح الخبر كان محمولا على من استحله .

(فصل) قال أبو بكر وقد أنكرت طائفة شاذة لا تعد خلافاً الرجم وهم الخوارج وقد ثبت الرجم عن النبي ﷺ بفعل النبي ﷺ وبنقل الكافة والخبر الشائع المستفيض الذي لا مساغ للشك فيه وأجمعت الأمة عليه فروى الرجم أبو بكر وعمر وعلي وجابر ابن عبد الله وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وبريدة الأسلمي وزيد بن خالد في آخرين من الصحابة وخطب عمر فقال لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لأثبته في بعض المصحف وبعض هؤلاء الرواة يروى خبر رجم ماعز وبعضهم خبر الجهينية والغامدية وخبر ماعز يشتمل على أحكام منها إنه ردده ثلاث مرات ثم لما أقر الرابعة سأل عن صحة عقله فقال هل به جنة فقالوا لا وإنه استنكه ثم قال له لعلك لمست لعلك قبلت فلما أبى إلا التصميم على الإقرار بصريح الزنا سأل عن إحصانه ثم لما هرب حين أدركته الحجارة قال هلا تركتموه وفي ترديده ثلاث مرات ثم المسألة عن عقله بعد

الرابعة دلالة على أن الحد لا يجب إلا بعد إقراره أربعاً لأن النبي ﷺ قال تدافعوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب فلو كان الحد واجباً بإقراره مرة واحدة لسأل عنه في أول إقراره ومسئلته جيرانه وأهله عن عقله يدل على أن على الإمام الاستثبات والإحتياطيات في الحد ومسئلته عن الزنا كيف هو وما هو وقوله لعلك لمست لعلك قبلت يفيد حكمين أحدهما أنه لا يقتصر على إقراره بالزنا دون استثباته في معنى الزنا حتى يبينه بصفة لا يختلف فيه أنه زنا وقوله لعلك لمست لعلك قبلت تلقين له الرجوع عن الزنا وأنه إنما أراد اللمس كما روى أنه للسارق ما أخاله سرق ونظيره ما روى عن عمر أنه جيء بامرأة حبلى بالموسم وهي تبكي فقالوا زنت فقال عمر ما يبكيك فإن المرأة ربما استكرهت على نفسها يلقنها ذلك فأخبرت أن رجلا ركبها وهي نائمة فقال عمر لو قتلت هذه لخشيت أن تدخل ما بين هذين الأخشبين النار فخلى سبيلها وروى أن علياً قال لشراحة حين أقرت عنده بالزنا لعلك عصيت نفسك قالت أتيت طائعة غير مكرهة فرجمها وقوله ﷺ هلا تركتموه يدل على جواز رجوعه عن إقراره لأنه لما امتنع مما بذل نفسه له بدياً قال هلا تركتموه ولما لم يجلده دل على أن الرجم والجلد لا يجتمعان قوله تعالى [وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين] وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد قال الطائفة الرجل إلى الألف وقرأ [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا] وقال عطاء رجلان فصاعدا وقال الحسن وأبو بريدة الطائفة عشرة وقال محمد بن كعب القرظي في قوله [إن نعف عن طائفة منكم] قال كان رجلا وقال الزهري [وليشهد عذابهما طائفة] ثلاثة فصاعداً وقال قتادة ليكون عظة وعبرة لهم وحكى عن مالك والليث أربعة لأن الشهود أربعة قال أبو بكر يشبه أن المعنى في حضور الطائفة ما قاله قتادة أنه عظة وعبرة لهم فيكون زجراً له عن العود إلى مثله وردعا لغيره عن إتيان مثله والأولى أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع فيرتدع الناس عن مثله لأن الحدود موضوعة للزجر والردع وبالله التوفيق .

باب تزويج الزانية

قال الله تعالى [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين] قال أبو بكر روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن

جده قال كان رجل يقال له مرثد بن أبي مرثد وكان يحمل الأسرى من مكة حتى يأتي بهم المدينة وكان بمكة بغي يقال لها عناق وكانت صديقة له وكان وعد رجلا أن يحمله من أسرى مكة وإن عناقا رأته فقالت له أقم الليلة عندي قال يا عناق قد حرم الله الزنا فقالت يا أهل الخباء هذا الذي يحمل أسراكم فلما قدمت المدينة أتيت رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله أتزوج عناق فلم يرد علي حتى نزلت هذه الآية [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة] فقال رسول الله ﷺ لا تنكحها فبين عمرو بن شعيب في هذا الحديث أن الآية نزلت في الزانية المشركة أنها لا ينكحها إلا زان أو مشرك وإن تزوج المسلم المشركة زنا إذ كانت لا تحل له وقد اختلف السلف في تأويل الآية وحكمها فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد ويزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة] قد نسختها الآية التي بعدها [وأنكحوا الأيامى منكم] قال كان يقال هي من أيامى المسلمين فأخبر سعيد بن المسيب أن الآية منسوخة قال أبو عبيد وحدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد في قوله [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة] قال كان رجال يريدون الزنا بنساء زوان بغايا معلمات كن كذلك في الجاهلية فقيل لهم هذا حرام فأرادوا نكاحهن فذكر مجاهد أن ذلك كان في نساء مخصوصات على الوصف الذي ذكرنا وروى عن عبد الله بن عمر في قوله [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة] إنه نزل في رجل تزوج امرأة بغية على أن تنفق عليه فأخبر عبد الله بن عمر أن النهي خرج على هذا الوجه وهو أن يزوجها على أن يخليها والزنا وروى حبيب بن أبي عمرة عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال يعني بالنكاح جماعها وروى ابن شبرمة عن عكرمة [الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة] قال لا يزني حين يزني إلا بزانية مثله وقال شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس بغايا كن في الجاهلية يجعلن على أبوابهن رايات كرايات البياطرة يأتيهن ناس يعرفن بذلك وروى مغيرة عن إبراهيم النخعي [الزاني لا ينكح إلا زانية] يعني به الجماع حين يزني وعن عروة بن الزبير مثله قال أبو بكر فذهب هؤلاء إلى أن معنى الآية الإخبار باشتراكهما في الزنا وأن المرأة كالرجل في ذلك فإذا كان الرجل زانيا فالمرأة مثله إذا طاوعته وإذا زنت المرأة فالرجل مثلها فحكم تعالى في ذلك بمساواتهما في

الزنا ويفيد ذلك مساواتهما في استحقاق الحد وعقاب الآخرة وقطع الموالاة وما جرى
مجرى ذلك وروى فيه قول آخر وهو ماروى عاصم الأحول عن الحسن في هذه الآية
قال المحدود لا يتزوج إلا محدودة واختلف السلف في تزويج الزانية فروى عن أبي بكر
وعمر وابن عباس وابن مسعود وابن عمر ومجاهد وسليمان بن يسار وسعيد بن جبير في
آخرين من التابعين أن من زنى بامرأة أو زنى بها غيره فجائز له أن يتزوجها وروى عن
على وعائشة والبراء وإحدى الروايتين عن ابن مسعود أنهما لا يزالان زانيين ما اجتمعا
وعن على إذا زنى الرجل فرق بينه وبين امرأته وكذلك هي إذا زنت قال أبو بكر فمن
حظر نكاح الزانية تأول فيه هذه الآية وفقهاء الأمصار متفقون على جواز النكاح وأن
الزنا لا يوجب تحريمها على الزوج ولا يوجب الفرقة بينهما ولا يخلو قوله تعالى [الزاني
لا ينكح إلا زانية] من أحد وجهين إما أن يكون خبراً وذلك حقيقته أو نهياً وتحريماً
ثم لا يخلو من أن يكون المراد بذكر النكاح هنا الوطء أو العقد ويمتنع أن يحمل على معنى
الخبر وإن كان ذلك حقيقة اللفظ لأنا وجدنا زانيا يتزوج غير زانية وزانية تتزوج غير
الزاني فعلمنا أنه لم يرد مورد الخبر فثبت أنه أراد الحكم والنهى فإذا كان كذلك فليس
يخلو من أن يكون المراد الوطء والعقد وحقيقة النكاح هو الوطء في اللغة لما قد بيناه في
مواضع فوجب أن يكون محمولا عليه على ماروى عن ابن عباس ومن تابعه في أن المراد
الجماع ولا يصرف إلى العقد إلا بدلالة لأنه مجاز ولأنه إذا ثبت أنه قد أريد به الحقيقة
انتفى دخول المجاز فيه وأيضاً فلو كان المراد العقد لم يكن زنا المرأة أو الرجل موجباً
للفرقة إذ كانا جميعاً موصوفين بأنهما زانيان لأن الآية قد اقتضت إباحة نكاح الزاني
للزانية فكان يجب أن يجوز للمرأة أن تتزوج الذي زنى بها قبل أن يتوبا وأن لا يكون
زناهما حال في الزوجية يوجب الفرقة ولا نعلم أحداً يقول ذلك وكان يجب أن يجوز
الزاني أن يتزوج مشركة وللمرأة الزانية أن تتزوج مشركا ولا خلاف في أن ذلك غير
جائز وأن نكاح المشركات وتزويج المشركين محرم منسوخ فدل ذلك على أحد المعنيين
إما أن يكون المراد الجماع على ماروى عن ابن عباس ومن تابعه أو أن يكون حكم الآية
منسوخا على ماروى عن سعيد بن المسيب ومن الناس من يحتج في أن الزنا لا يبطل النكاح
بما روى هارون بن رئاب عن عبيد الله بن عبيد ويرويه عبد الكريم الجزري عن أبي

الزبير وكلاهما يرسله أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتي لاتمنع يدلامس فأمر النبي ﷺ بالاستمتاع منها فيحمل ذلك على أنها لا تمنع أحد ممن يريدها على الزنا وقد أنكر أهل العلم هذا التأويل قالوا والصحيح هذا الحديث كان معناه أن الرجل وصف امرأته بالخرق وضعف الرأي وتضييع ماله فهي لاتمنعه من طالب ولا تحفظه من سارق قالوا وهذا أولى لأنه حقيقة اللفظ وحمله على الوطء كناية ومجاز وحمله على ماذكرنا أولى وأشبه بالنبي ﷺ كما قال علي وعبد الله إذا جاءكم الحديث عن رسول الله ﷺ فظنوا به الذي هو أهدى والذي هو أهنأ والذي هو أتقى فإن قيل قال الله تعالى [أو لامستم النساء] فحمل الجماع لما قيل له إن الرجل لم يقل للنبي ﷺ إنها لاتمنع لامساً وإنما قال يد لامس ولم يقل فرج لامس وقال الله تعالى [ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم] ومعلوم أن المراد حقيقة اللمس باليد وقال جرير الخطفي يعاتب قوما :

ألستم لئاما إذ ترومون جارهم ولولا هم لم تمنعوا كف لامس

ومعلوم أنه لم يرد به الوطء وإنما أراد إنكم لا تدفعون عن أنفسكم الضيم ومنع أموالكم هؤلاء القوم فكيف ترومون جارهم بالظلم ومن الناس من يقول إن تزويج الزانية وإمساكها على النكاح محظور منهى عنه مادامت مقيمة على الزنا وإن لم يؤثر ذلك في إفساد النكاح لأن الله تعالى إنما أباح نكاح المحصنات من المؤمنات ومن أهل الكتاب بقوله [والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] يعني العفائف منهن ولأنها إذا كانت كذلك لا يؤمن أن تأتي بولد من الزنا فتلحقه به وتورثه ماله وإنما يحمل قول من رخص في ذلك على أنها تائبة غير مقيمة على الزنا ومن الدليل على أن زناها لا يوجب الفرقة أن الله تعالى حكم في القاذف لزوجته باللعان ثم بالتفريق بينهما فلو كان وجود الزنا منها يوجب الفرقة لوجب إيقاع الفرقة بقذفه إياها لاعترافه بما يوجب الفرقة ألا ترى أنه لو أقر أنها أخته من الرضاعة أو أن أباه قد كان وطئها لوقعت الفرقة بهذا القول فإن قيل لما حكم الله تعالى بإيقاع الفرقة بعد اللعان دل ذلك على أن الزنا يوجب التحريم لولا ذلك لما وجبت الفرقة باللعان قيل له لو كان كما ذكرت لوجبت الفرقة بنفس القذف دون اللعان فلما لم تقع بالقذف دل على فساد ماذكرت فإن قيل إنما وقعت الفرقة باللعان لأنه صار بمنزلة الشهادة عليها بالزنا فلما حكم عليها بذلك حكم بوقوع الفرقة لأجل

الزنا قيل له وهذا غلط أيضاً لأن شهادة الزوج وحده عليها بالزنا لا توجب كونها زانية كما أن شهادتها عليه بالإكذاب لا توجب عليه الحكم بالكذب فى قذفه إياها إذ ليست إحدى الشهادتين بأولى من الأخرى ولو كان الزوج محكوما له بقبول شهادته عليها بالزنا لوجب أن تحد حد الزنا فلما لم تحد بذلك دل على أنه غير محكوم عليها بالزنا بقول الزوج والله أعلم بالصواب .

باب حد القذف

قال الله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] قال أبو بكر الإحصان على ضربين أحدهما ما يتعلق به وجوب الرجم على الزانى وهو أن يكون حراً بالغاً عاقلا مسلماً قد تزوج امرأة نكاحا صحيحاً ودخل بها وهما كذلك والآخر الإحصان الذى يوجب الحد على قاذفه وهو أن يكون حراً بالغاً عاقلا مسلماً عفيفاً ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء فى هذا المعنى قال أبو بكر قد خص الله تعالى المحصنات بالذكر ولا خلاف بين المسلمين أن المحصنين مرادون بالآية وأن الحد واجب على قاذف الرجل المحصن كوجوبه على قاذف المحصنة واتفق الفقهاء على أن قوله [والذين يرمون المحصنات] قد أريد به الرمى بالزنا وإن كان فى فحوى اللفظ دلالة عليه من غير نص وذلك لأنه لما ذكر المحصنات وهن العفائف دل على أن المراد بالرمى رميها بضد العفاف وهو الزنا ووجه آخر من دلالة فحوى اللفظ وهو قوله تعالى [ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] يعنى على صحة ما رموه به ومعلوم أن هذا العدد من الشهود إنما هو مشروط فى الزنا فدل على أن قوله [والذين يرمون المحصنات] معناه يرمونهن بالزنا ويدل ذلك على معنى آخر وهو أن القذف الذى يجب به الحد إنما هو القذف بصريح الزنا وهو الذى إذا جاء بالشهود عليه حد المشهود عليه ولولا ما فى فحوى اللفظ من الدلالة عليه لم يكن ذكر الرمى مخصوصاً بالزنا دون غيره من الأمور التى يقع الرمى بها إذ قد يرميها بسرقة وشرب خمر وكفر وسائر الأفعال المحظورة ولم يكن اللفظ حينئذ مكتفيا بنفسه فى إيجاب حكمه بل كان يكون مجملا موقوف الحكم على البيان إلا أنه كيفما تصرفت الحال فقد حصل الإتفاق على أن الرمى بالزنا مراد ولما كان كذلك صار بمنزلة قوله والذين يرمون المحصنات بالزنا إذ حصول الإجماع على أن الزنا مراد بمنزلة ذكره فى اللفظ فوجب بذلك أن يكون وجوب حد القذف مقصوراً

بالزنا دون غيره وقد اختلف السلف والفقهاء في التعريض بالزنا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد بن شبرمة والثوري والحسن بن صالح والشافعي لا حد في التعريض بالقذف وقال مالك عليه فيه الحد وروى الأوزاعي عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض وروى ابن وهب عن مالك عن أبي الرجال عن أمه عمرة أن رجلين استبا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال أحدهما للآخر والله ما أبي بزان ولا أمي بزانية فاستشار في ذلك عمر الناس فقال قائل مدح أباه وأمه وقال آخرون قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا نرى أن يجلد الحد فجلده عمر الحد ثمانين ومعلوم أن عمر لم يشاور في ذلك إلا الصحابة الذين إذا خالفوا قبل خلافهم فثبت بذلك حصول الخلاف بين السلف ثم لما ثبت أن المراد بقوله [والذين يرمون المحصنات] هو الرمي بالزنا لم يجز لنا إيجاب الحد على غيره إذ لا سبيل إلى إثبات الحدود من طريق المقاييس وإنما طريقها الاتفاق أو التوقيف وذلك معدوم في التعريض مشاورة عمر الصحابة في حكم التعريض دلالة على أنه لم يكن عندهم فيه توقيف وأنه قال اجتهاداً ورأياً وأيضاً فإن التعريض بمنزلة الكناية المحتملة للمعاني وغير جائز إيجاب الحد بالاحتمال لوجهين أحدهما أن الأصل أن القائل بريء الظهر من الجلد فلا نجلده بالشك والمحتمل مشكوك فيه ألا ترى أن يزيد بن ركانة لما طلق امرأته البتة استحلفه النبي ﷺ ما أردت إلا واحدة فلم يلزمه الثلاث بالاحتمال ولذلك قال الفقهاء في كنايات الطلاق أنها لا تجعل طلاقاً إلا بدلالة والوجه الآخر ما روي عن النبي ﷺ أنه قال أدرؤا الحدود بالشبهات وأقل أحوال التعريض حين كان محتملاً للقذف وغيره أن يكون شبهة في سقوطه وأيضاً قد فرق الله تعالى بين التعريض بالنكاح في العدة وبين التصريح فقال [ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سراً] يعني نكاحاً فجعل التعريض بمنزلة الإضمار في النفس فوجب أن يكون كذلك حكم التعريض بالقذف والمعنى الجامع بينهما أن التعريض لما كان فيه احتمال كان في حكم الضمير لوجود الاحتمال فيه واختلف الفقهاء في حد العبد في القذف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك وعثمان البتي والثوري والشافعي إذا قذف العبد حراً فعليه أربعون جلدة وقال الأوزاعي يجلد ثمانين وروى الثوري عن جعفر بن محمد

عن أبيه أن علياً قال يجلد العبد فى الفرية أربعين وروى الثورى عن ابن ذكوان عن عبدالله بن عامر بن ربيعة قال أدركت أبا بكر وعمر وعثمان ومن بعدهم من الخلفاء فلم أرهم يضربون المملوك فى القذف الأربعين قال أبو بكر وهو مذهب ابن عباس وسالم وسعيد بن المسيب وعطاء وروى ليث بن أبى سليم عن القاسم بن عبد الرحمن أن عبد الله بن مسعود قال فى عبد قذف حراً أنه يجلد ثمانين وقال أبو الزناد جلد عمر بن عبدالعزيز عبداً فى الفرية ثمانين ولم يختلفوا فى أن حد العبد فى الزنا خمسون على النصف من حد الحر لأجل الرق وقال الله تعالى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] فنص على حد الأمة وأنه نصف حد الحرة واتفق الجميع على أن العبد بمنزلتها لوجود الرق فيه كذلك يجب أن يكون حده فى القذف على النصف من حد الحر لوجود الرق فيه واختلفوا فى قاذف المجنون والصبى فقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح والشافعى لا حد على قاذف المجنون والصبى وقال مالك لا يحد قاذف الصبى وإن كان مثله يجامع إذا لم يبلغ ويحد قاذف الصبية إذا كان مثلها تجامع وإن لم تحصن ويحد قاذف المجنون وقال الليث يحد قاذف المجنون قال أبو بكر المجنون والصبى والصبية لا يقع من واحد منهم زنا لأن الوطء منهم لا يكون زنا إذ كان الزنا فعلا مذموما يستحق عليه العقاب وهؤلاء لا يستحقون العقاب على أفعالهم فقاذفهم بمنزلة قاذف المجنون لوقوع العلم بكذب القاذف ولأنهم لا يلحقهم شين بذلك الفعل لو وقع منهم فكذلك لا يشينهم قذف القاذف لهم بذلك ومن جهة أخرى أن المطالبة بالحد إلى المقذوف لا تجوز ولا يجوز أن يقوم غيره مقامه فيه ألا ترى أن الوكالة غير مقبولة فيه وإذا كان كذلك لم تجب المطالبة لا حد وقت القذف فلم يجب الحد لأن الحد إذا وجب فإنما يجب بالقذف لا غير فإن قيل فللرجل أن يأخذ بحد أبيه إذا قذف وهو ميت فقد جاز أن يطالب عن الغير بحد القذف قيل له إنما يطالب عن نفسه لما حصل به من القدح فى نسبه ولا يطالب عن الأب وأيضاً لما اتفقوا على أن قاذف الصبى لا يحد كان كذلك قاذف الصبية لأنهما جميعاً من غير أهل التكليف ولا يصح وقوع الزنا منهما فكذلك المجنون لهذه العلة واختلفوا فيمن قذف جماعة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والثورى والليث إذا قذفهم بقول واحد فعليه حد واحد وقال ابن أبى ليلى إذا قال لهم يازناة فعليه حد واحد وإن قال لكل

إنسان يازاني فلكل إنسان حد وهو قول الشعبي وقال عثمان البتي إذا قذف جماعة فعليه لكل واحد حد وإن قال لرجل زنيت بفلانة فعليه حد واحد لأن عمر ضرب أبا بكرة وأصحابه حداً واحداً ولم يحدهم للمرأة وقال الأوزاعي إذا قال يازاني ابن زان فعليه حدان وإن قال لجماعة إنكم زناة فحد واحد وقال الحسن بن صالح إذا قال من كان داخل هذه الدار فهو زان ضرب لمن كان داخلها إذا عرفوا وقال الشافعي فيما حكاه المزني عنه إذا قذف جماعة بكلمة واحدة فلكل واحد حد وإن قال لرجل واحد يا ابن الزانيين فعليه حدان وقال في أحكام القرآن إذا قذف امرأته برجل لاعن ولم يحد الرجل قال أبو بكر قال الله تعالى: [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] ومعلوم أن مراده جلد كل واحد من القاذفين ثمانين جلدة فكان تقدير الآية ومن رمى محصناً فعليه ثمانون جلدة وهذا يقتضي أن قاذف جماعة من المحصنات لا يجلد أكثر من ثمانين ومن أوجب على قاذف جماعة المحصنات أكثر من حد واحد فهو مخالف لحكم الآية ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد ابن بشار قال حدثنا ابن أبي عدي قال أنبأنا هشام بن حسان قال حدثني عكرمة عن هلال ابن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء فقال النبي ﷺ البينة أو حد في ظهرك فقال يا رسول الله إذا رأى أحدنا رجلا على امرأته يلتمس البينة فجعل النبي ﷺ يقول البينة وإلا فحد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله في أمري ما يبرىء ظهري من الحد ونزلت [والذين يرمون أزواجهم] وذكر الحديث وروى محمد بن كثير قال حدثنا مخلد بن الحسين عن هشام عن ابن سيرين عن أنس أن هلال بن أمية قذف شريك بن سمحاء بامرأته فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فقال ائت بأربعة شهداء وإلا فحد في ظهرك قال ذلك مراراً فنزلت آية اللعان قال أبو بكر قد ثبت بهذا الخبر أن قوله تعالى: [والذين يرمون المحصنات] الآية كان حكماً عاماً في الزوجات كهو في الأجنبيات لقوله ﷺ لهلال بن أمية ائت بأربعة شهداء وإلا فحد في ظهرك ولأن عموم الآية قد اقتضى ذلك ثم لم يوجب النبي ﷺ على هلال إلا حداً واحداً مع قذفه لامرأته ولشريك بن سمحاء إلى أن نزلت آية اللعان فأقيم اللعان في الزوجات مقام الحد في الأجنبيات ولم ينسخ موجب الخبر من وجوب الاقتصار على حد واحد إذا قذف

جماعة فثبت بذلك أنه لا يجب على قاذف الجماعة إلا حد واحد ويدل عليه من جهة النظر أن سائر ما يوجب الحد إذا وجد منه مراراً لا يوجب إلا حداً واحداً كمن زنى مراراً أو سرق مراراً أو شرب مراراً لم يحد إلا حداً واحداً فكان اجتماع هذه الحدود التي هي من جنس واحد موجبا لسقوط بعضها والاقتصار على واحد منها والمعنى الجامع بينهما أنها حد وإن شئت قلت إنما يسقط بالشبهة فإن قيل حد القذف حق لآدمي فإذا قذف جماعة وجب أن يكون لكل واحد منهم استيفاء حده على حياله والدليل على أنه حق لآدمي أنه لا يحد إلا بمطالبة المقذوف قيل له الحد هو حق لله تعالى كسائر الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر وإنما المطالبة به حق لآدمي لا الحد نفسه وليس كونه موقوفا على مطالبة الآدمي مما يوجب أن يكون الحد نفسه حقاً لآدمي ألا ترى أن حد السرقة لا يثبت إلا بمطالبة الآدمي ولم يوجب ذلك أن يكون القطع حقاً للآدمي فكذلك حد القذف ولذلك لا يجيز أصحابنا العفو عنه ولا يورث ويدل على أنه حق لله تعالى اتفاق الجميع على أن العبد يجلد في القذف أربعين ولو كان حقاً لآدمي لما اختلف الحر والعبد فيه إذ كان الجلد مما يتنصف ألا ترى أن العبد والحر يستويان فيما يثبت عليهما من الجنايات على الآدميين فإذا قتل العبد ثبت الدم في عنقه فإذا كان عمداً قتل وإن كان خطأ كانت الدية في رقبته كما لو قتله حر وجبت الدية فلو كان حد القذف حقاً لآدمي لما اختلف مع إمكان تنصيفه الحر والعبد وكذلك العبد والحر لا يختلفان في استهلاك الأموال إذ ما يثبت على الحر فمثله يثبت على العبد وقد اختلف في إقامة حد القذف من غير مطالبة المقذوف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والأوزاعي والشافعي لا يحد إلا بمطالبة المقذوف وقال ابن أبي ليلى يحده الإمام وإن لم يطالب المقذوف وقال مالك لا يحده الإمام حتى يطالب المقذوف إلا أن يكون الإمام سمعه يقذف فيحده إذا كان مع الإمام شهود عدول قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن داود المهري قال أخبرنا ابن وهب قال سمعت ابن جريج يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب فثبت بذلك أن ما بلغ النبي ﷺ من حد لم يكن يهمله ولا يقيمه فلما قال لهلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سمحاء ائتني بأربعة يشهدون وإلا

لحد فى ظهرك ولم يحضر شهوداً ولم يحده حين لم يطالب المقذوف بالحد دل ذلك على أن حد القذف لا يقام إلا بمطالبة المقذوف ويدل عليه أيضاً ما روى فى حديث زيد بن خالد وأبى هريرة فى قصة العسيف وإن أبا الزانى قال إن ابنى زنى بامرأة هذا فلم يحده النبى ﷺ بقذفها وقال اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها ولما كان حد القذف واجباً لما انتهك من عرضه بقذفه مع إحصانه وجب أن تكون المطالبة به حقاً له دون الإمام كما أن حد السرقة لما كان واجباً لما انتهك من حرز المسروق وأخذ ماله لم يثبت إلا بمطالبة المسروق منه وأما فرق مالك بين أن يسمعه الإمام أو يشهد به الشهود فلا معنى له لأن هذا إن كان ما للإمام إقامته من غير مطالبة المقذوف فواجب أن لا يختلف فيه حكم سماع الإمام وشهادة الشهود من غير سماعه .

باب شهادة القذف

قال الله عز وجل [ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون] قال أبو بكر حكم الله تعالى فى القاذف إذا لم يأت بأربعة شهداء على ما قذفه بثلاثة أحكام أحدها جلد ثمانين والثانى بطلان الشهادة والثالث الحكم بتفسيقه إلى أن يتوب واختلف أهل العلم فى لزوم هذه الأحكام له وثبوتها عليه بالقذف بعد اتفاقهم على وجوب الحد عليه بنفس القذف عند عجزه عن إقامة البينة على الزنا فقال قائلون قد بطلت شهادته ولزمته سمة الفسق قبل إقامة الحد عليه وهو قول الليث بن سعد والشافعى وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك شهادته مقبولة ما لم يحد وهذا يقتضى من قولهم إنه غير موسوم بسمة الفسق ما لم يقع به الحد لأنه لو لزمته سمة الفسق لما جازت شهادته إذ كانت سمة الفسق مبطلة لشهادة من وسم بها إذا كان فسقه من طريق الفعل لا من جهة التدين والاعتقاد والدليل على صحة ذلك قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] فأوجب بطلان شهادته عند عجزه عن إقامة البينة على صحة قذفه وفى ذلك ضربان من الدلالة على جواز شهادته وبقاء حكم عدالته ما لم يقع الحد به أحدهما قوله [ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] وثم للتراخى فى حقيقة اللغة فاقتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراخياً عن حال القذف أن يكونوا غير فساق بالقذف لأنه قال [ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] الآية فكان تقديره ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأولئك هم الفاسقون

فإنما حكم بفسقهم متراخياً عن حال القذف في حال العجز عن إقامة الشهود فمن حكم بفسقهم بنفس القذف فقد خالف حكم الآية وأوجب ذلك أن تكون شهادة القاذف غير مردودة لأجل القذف فثبت بذلك أن بنفس القذف لم تبطل شهادته وأيضاً فلو كانت شهادته تبطل بنفس القذف لما كان تركه إقامة البينة على زنا المقذوف مبطلا لشهادته وهي قد بطلت قبل ذلك والوجه الآخر أن المعقول من هذا اللفظ أنه لا تبطل شهادته ما دامت إقامة البينة على زناه ممكنة ألا ترى أنه لو قال رجل لامرأته أنت طالق إن كلمت فلانا ثم لم تدخلي الدار أنها إن كلمت فلانا لم تطلق حتى تترك دخول الدار إلى أن تموت فتطلق حينئذ قبل موتها بلا فصل وكذلك لو قال أنت طالق إن كلمت فلاناً ولم تدخلي الدار كان بهذه المنزلة وكان الكلام وترك الدخول إلى أن تموت شرطاً لوقوع الطلاق ولا فرق بين قوله أنت طالق إن كلمت فلاناً ثم دخلت الدار وبين قوله إن كلمت فلاناً ثم لم تدخليها وإن افترقا من جهة أن شرط اليمين في أحدهما وجود الدخول وفي الآخر نفيه ولما كان ذلك كذلك وكان قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] مقتضياً لشرطين في بطلان شهادة القاذف أحدهما الرمي والآخر عدم الشهود على زنا المقذوف متراخياً عن القذف وفوات الشهادة عليه به فما دامت إقامة الشهادة عليه بالزنا ممكنة بخصومة القاذف فقد اقتضى لفظ الآية بقاءه على ما كان عليه غير محكوم ببطلان شهادته وأيضاً لا يخلو القاذف من أن يكون محكوما بكذبه وبطلان شهادته بنفس القذف أو أن يكون محكوما بكذبه بإقامة الحد عليه فلو كان محكوما بكذبه بنفس القذف ـ ولذلك بطلت شهادته ـ فواجب أن لا يقبل بعد ذلك بينة على الزنا إذ قد وقع الحكم بكذبه والحكم بكذبه في قذفه حكم ببطلان شهادة من شهد بصدقه في كون المقذوف زانيا فلما لم يختلفوا في حكم قبول بينته على المقذوف بالزنا وأن ذلك يسقط عنه الحد ثبت أن قذفه لم يوجب أن يكون كاذباً فواجب أن لا تبطل شهادته إذ لم يحكم بكذبه لأن من سمعناه يخبر بخبر لا نعلم فيه صدقه من كذبه لم تبطل به شهادته ألا ترى أن قاذف امرأته بالزنا لا تبطل شهادته بنفس القذف ولا يكون محكوما بكذبه بنفس قذفه ولو كان كذلك لما جاز إيجاب اللعان بينه وبين امرأته ولما أمر أن يشهد أربع شهادات بالله إنه لصادق فيما رماها به من الزنا مع الحكم بكذبه ولما وعظ في ترك اللعان الكاذب منهما ولما قال النبي ﷺ بعد

مالاعن بين الزوجين الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب فأخبر أن أحدهما بغير عينه هو الكاذب ولم يحكم بكذب القاذف دون الزوجة وفى ذلك دليل على أن نفس القذف لا يوجب تفسيقه ولا الحكم بتكذيبه ويدل عليه قوله عز وجل [لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] فلم يحكم بكذبهم بنفس القذف فقط بل إذا لم يأتوا بالشهداء ومعلوم أن المراد إذا لم يأتوا بالشهداء عند الخصومة فى القذف فغير جائز إبطال شهادته قبل وجود هذه الشريطة وهو عجزه عن إقامة البينة بعد الخصومة فى حد القذف عند الإمام إذ كان الشهداء إنما يقيمون الشهادة عند الإمام فمن حكم بتفسيقه وأبطل شهادته بنفس القذف فقد خالف الآية فإن قيل لما قال الله تعالى [لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين] دل ذلك على أن على الناس إذا سمعوا من يقذف آخر أن يحكموا بكذبه ورد شهادته إلى أن يأتى بالشهداء قيل له معلوم أن الآية نزلت فى شأن عائشة رضى الله عنها وقذفتها لأنه قال تعالى [إن الذين جاؤا بالإفك عصبة منكم - إلى قوله - لولا إذ سمعتموه] وقد كانت بريئة الساحة غير متهمة بذلك وقاذفوها أيضاً لم يقذفوها برؤية منهم لذلك وإنما قذفوها ظناً منهم وحسباناً حين تخلفت ولم يدع أحد منهم أنه رأى ذلك ومن أخبر عن ظن فى مثله فعلينا إكذابه والنكير عليه وأيضاً لما قال فى نسق التلاوة [فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] فحكم بكذبهم عند عجزهم عن إقامة البينة علمنا أنه لم يرد بقوله [وقالوا هذا إفك مبين] إيجاب الحكم بكذبهم بنفس القذف وإن معناه وقالوا هذا إفك مبين إذ سمعوه لم يأت القاذف بالشهود والشافعى يزعم أن شهود القذف إذا جاؤا متفرقين قبلت شهادتهم فإن كان القذف قد أبطل شهادته فوجب أن لا يقبلها بعد ذلك وإن شهد معه ثلاث لأنه قد فسق بقذفه فوجب الحكم بتكذيبه وفى قبول شهادتهم إذا جاؤا متفرقين ما يلزمه أن لا تبطل شهادتهم بنفس القذف ويدل على صحة قولنا من جهة السنة ماروى الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف فأخبر ﷺ ببقاء عدالة القاذف مالم يحد ويدل عليه أيضاً حديث ابن منصور عباد عن عكرمة عن ابن عباس فى قصة هلال بن أمية لما قذف امرأته عند رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ أيجلد هلال

وتبطل شهادته فى المسلمين فأخبر أن بطلان شهادته معلق بوقوع الجلد به ودل بذلك أن القذف لم يبطل شهادته واختلف الفقهاء فى شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف والثورى والحسن بن صالح لا تقبل شهادته إذا تاب وتقبل شهادة المحدود فى غير القذف إذا تاب وقال مالك وعثمان البتى والليث والشافعى تقبل شهادة المحدود فى القذف إذا تاب وقال الأوزاعى لا تقبل شهادة محدود فى الإسلام قال أبو بكر روى الحجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون] ثم استثنى فقال [إلا الذين تابوا] فتاب عليهم من الفسق وأما الشهادة فلا تجوز . حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا حجاج وقد ورد عن ابن عباس أيضاً ما حدثنا جعفر ابن محمد قال حدثنا ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن علي بن طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى [ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون] قال ثم قال [إلا الذين تابوا] قال فمن تاب وأصلح فشهادته فى كتاب الله مقبولة قال أبو بكر ويحتمل أن لا يكون ذلك مخالفاً لما روى عنه فى الحديث الأول بأن يكون أراد بأن شهادته مقبولة إذا لم يجلد وتاب والأول على أنه جلد فلا تقبل شهادته وإن تاب وروى عن شريح وسعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم وسعيد بن جبير قالوا لا تجوز شهادته وإن تاب إنما توبته فيما بينه وبين الله وقال إبراهيم رفع عنهم بالتوبة اسم الفسق فأما الشهادة فلا تجوز أبداً وروى عن عطاء وطاوس ومجاهد والشعبى والقاسم ابن محمد وسالم والزهرى أن شهادته تقبل إذا تاب وروى عن عمر بن الخطاب من وجه مطعون فيه أنه قال لأبى بكرة إن تبت قبلت شهادتك وذلك أنه رواه ابن عيينة عن الزهرى قال سفيان عن سعيد بن المسيب ثم شك وقال هو عمر بن قيس أن عمر قال لأبى بكرة إن تبت قبلت شهادتك فأبى أن يتوب فشك سفيان بن عيينة فى سعيد بن المسيب وعمر بن قيس ويقال إن عمر بن قيس مطعون فيه فلم يثبت عن عمر بهذا الإسناد هذا القول ورواه الليث عن ابن شهاب أنه بلغه أن عمر قال ذلك لأبى بكرة وهذا بلاغ لا يعمل عليه على مذهب المخالف وقد روى عن سعيد بن المسيب أن شهادته غير مقبولة

بعد التوبة فإن صح عنه حديث عمر فلم يخالفه إلا إلى ما هو أقوى منه ومع ذلك فليس فى حديث عمر أنه قال ذلك لأبى بكرة بعد ما جلده وجائز أن يكون قاله قبل الجلد قال أبو بكر ما ذكرنا من اختلاف السلف وفقهاء الأمصار فى حكم القاذف إذا تاب فإنما صدر عن اختلافهم فى رجوع الإستثناء إلى الفسق أو إلى إبطال الشهادة وسمة الفسق جميعاً فيرفعهما والدليل على أن الإستثناء مقصور الحكم على ما يليه من زوال سمة الفسق به دون جواز الشهادة أن حكم الإستثناء فى اللغة رجوعه إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة والدليل عليه قوله تعالى [إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته] فكانت المرأة مستثناة من المنجين لأنها تليهم ولو قال رجل لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة دراهم إلا درهم كان عليه ثمانية دراهم وكان الدرهم مستثنى من الثلاثة وإذا كان ذلك حكم الإستثناء وجب الاقتصار به على ما يليه ويدل عليه أيضاً أن قوله [فإن لم تكونوا دخلتم بهن] فى معنى الإستثناء وهو راجع إلى الربائب دون أمهات النساء لأنه يليهن فثبت بما وصفنا صحة ما ذكرنا من الاقتصار بحكم الإستثناء على ما يليه دون ما تقدمه وأيضاً فإن الإستثناء إذا كان فى معنى التخصيص وكانت الجملة الداخل عليها الإستثناء عموما وجب أن يكون حكم العموم ثابتا وأن لا نرفعه باستثناء قد ثبت حكمه فيما يليه إلا أن تقوم الدلالة على رجوعه إليها فإن قيل قال الله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً ـ إلى قوله ـ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم] فكان الاستثناء راجعاً إلى جميع المذكور لكونه معطوفا بعضه على بعض وقال تعالى [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] ثم قال [وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا] فكان التيمم لمن لزمه الاغتسال كلزومه لمن لزمه الوضوء بالحدث فكذلك حكم الإستثناء الداخل على كلام معطوف بعضه على بعض يجب أن ينتظم الجميع ويرجع إليه قيل له قد بينا أن حكم الإستثناء فى اللغة رجوعه إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة وقد قامت الدلالة فيما ذكر على رجوعه إلى جميع المذكور ولم تقم الدلالة فيما اختلفنا فيه على رجوعه إلى المذكور فإن قيل إذا كنا قد وجدنا الإستثناء تارة يرجع إلى بعض المذكور وتارة إلى جميعه وكان ذلك متعالما مشهوراً فى

اللغة فما الدلالة على وجوب الاقتصار به على بعض الجملة وهو الذي يليه دون رجوعه إلى الجميع قيل له لو سلمنا لك ما ادعيت من جواز رجوعه إلى الجميع لكان سبيله أن يقف موقف الإحتمال فى رجوعه إلى ما يليه وإلى جميع المذكور وإذا كان كذلك وكان اللفظ الأول عموما مقتضياً للحكم فى سائر الأحوال لم يجز رد الإستثناء إليه بالإحتمال إذ غير جائز تخصيص العموم بالإحتمال ووجب استعمال حكمه فى المتيقن وهو ما يليه دون ما تقدمه فإن قيل ما أنكرت أن لا يكون اللفظ الأول عموما مع دخول الإستثناء على آخر الكلام بل يصير فى حيز الإحتمال ويبطل اعتبار العموم فيه إذ ليس اعتبار عمومه بأولى من اعتبار عموم الإستثناء فى عوده إلى الجميع وإذا بطل فيه اعتبار العموم وقف موقف الإحتمال فى إيجاب حكمه فسقط اعتبار عموم اللفظ فيه قيل له هذا غلط من قبل أن صيغة اللفظ الأول صيغة العموم لا تدافع بيننا فيه وليس للإستثناء صيغة عموم يقتضى رفع الجميع فوجب أن يكون حكم الصيغة الموجبة للعموم مستعملا فيه وأن لا نزيلها عنه إلا بلفظ يقتضى صيغته رفع العموم وليس ذلك بموجود فى لفظ الإستثناء فإن قيل لو قال رجل عبده حر وامرأته طالق إن شاء الله رجع الإستثناء إلى الجميع وكذلك قال النبي ﷺ والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً إن شاء الله فكان استثناؤه راجعا إلى جميع الأيمان إذ كانت معطوفة بعضها على بعض قيل له ليس هذا مما نحن فيه فى شيء لأن هذا الضرب من الإستثناء مخالف للإستثناء الداخل على الجملة بحروف الإستثناء التي هي إلا وغير وسوى ونحو ذلك لأن قوله إن شاء الله يدخل لرفع حكم الكلام حتى لا يثبت منه شيء والإستثناء المذكور بحرف الإستثناء لا يجوز دخوله إلا لرفع حكم الكلام رأساً ألا ترى أنه يجوز أن يقول أنت طالق إن شاء الله فلا يقع شيء ولو قال أنت طالق إلا طالق كان الطلاق واقعاً والإستثناء باطلا لاستحالة دخوله لرفع حكم الكلام ولذلك جاز أن يكون قوله إن شاء الله راجعا إلى جميع المذكور المعطوف بعضه على بعض ولم يجب مثله فيما وصفنا فإن قيل فلو كان قال أنت طالق وعبدي حر إلا أن يقدم فلان كان الإستثناء راجعا إلى الجميع فإن لم يقدم فلان حتى مات طلقت امرأته وعتق عبده وكان ذلك بمنزلة قوله إن شاء الله قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل أن قوله إلا أن يقدم فلان وإن كانت صيغته صيغة الإستثناء فإنه فى معنى الشرط

كقوله إن لم يقدم فلان وحكم الشرط أن يتعلق به جميع المذكور إذا كان بعضه معطوفا على بعض وذلك لأن الشرط يشبه الإستثناء الذي هو مشيئة الله عز وجل من حيث كان وجوده عاملا في رفع الكلام حتى لا يثبت منه شيء ألا ترى أنه مالم يوجد الشرط لم يقع شيء وجائز أن لا يوجد الشرط أبداً فيبطل حكم الكلام رأساً ولا يثبت من الجزاء شيء فلذلك جاز رجوع الشرط إلى جميع المذكور كما جاز رجوع الإستثناء بمشيئة الله تعالى قال أبو بكر وقوله إلا أن يقدم فلان هو شرط وإن دخل عليه حرف الإستثناء وأما الإستثناء المحض الذي هو قوله [إلا الذين تابوا] و [إلا آل لوط] وما جرى مجراه فإنه لا يجوز دخوله لرفع حكم الكلام رأساً حتى لا يثبت منه شيء ألا ترى أن قوله [ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] لابد من أن يكون حكمه ثابتاً في وقت ما وإن من رد الإستثناء إليه فإنما يرفع حكمه في بعض الأوقات بعد ثبات حكمه في بعضها وكذلك قوله [إلا آل لوط] غير جائز أن يكون رافعا لحكم النجاة عن الأولين وإنما عمل في بعض ما انتظمه لفظ العموم ويستدل بما ذكرنا على أن حقيقة هذا الضرب من الإستثناء رجوعه إلى ما يليه دون ما تقدمه وأن لا يرد إلى ما تقدمه إلا بدلالة وذلك لأنه لما استحال دخول هذا الإستثناء لرفع حكم الكلام رأساً حتى لا يثبت منه شيء وجب أن يكون مستعملا في البعض دون الكل فإذا وجب ذلك كان ذلك البعض الذي عمل فيه هو المتيقن دون غيره بمنزلة لفظ لا يصح اعتقاد العموم فيه فيكون حكمه مقصوراً على الأقل المتيقن دون اعتبار لفظ العموم كذلك الإستثناء ولما جاز دخول شرط مشيئة الله تعالى وسائر شروط الأيمان لرفع حكم اللفظ رأساً وجب استعماله في جميع المذكور وأن لا يخرج منه شيء إلا بدلالة ويدل على أن الإستثناء في قوله [إلا الذين تابوا] مقصور على ما يليه دون ما تقدمه أن قوله [فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] لكل واحد منهما أمر وقوله [وأولئك هم الفاسقون] خبر والإستثناء داخل عليه فوجب أن يكون موقوفا عليه دون رجوعه إلى الأمر وذلك لأن الواو في قوله [وأولئك هم الفاسقون] للإستقبال إذ غير جائز أن يكون للجميع لأنه غير جائز أن ينتظم لفظ واحد ويدل عليه أنه لم يرجع إلى الحد إذا كان أمراً ونظيره قول القائل أعط زيداً درهما ولا تدخل الدار وفلان خارج إن شاء الله أن مفهوم هذا الكلام رجوع الإستثناء

إلى الخروج دون ماتقدم من ذكر الأمر كذلك يجب أن يكون حكم الإستثناء فى الآية لافرق بينهما فإن قيل قال الله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا - إلى قوله - ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم] ثم قال [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم] ومعلوم أن ماتقدم فى أول الآية أمر وقوله [ذلك لهم خزى فى الدنيا] خبر فرجع الإستثناء إلى الجميع ولم يختلف حكم الخبر والأمر قيل له إنما جاز ذلك لأن قوله [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله] وإن كان أمراً فى الحقيقة فإن صورته صورة الخبر فلما كان الجميع فى صورة الخبر جاز رجوع الإستثناء إلى الجميع ولما كان قوله تعالى [فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] أمراً على الحقيقة ثم عطف عليه الخبر وجب أن لا يرجع إلى الجميع ومع ذلك فإنا نقول متى اختلف صيغ المعطوف بعضه على بعض لم يرجع الا إلى مايليه ولا يرجع إلى ماتقدم مما ليس فى مثل صيغته إلا بدلالة فإن قامت الدلالة جاز رده إليه وقد قامت الدلالة فى آية المحاربين ولم تقم الدلالة فيما اختلفنا فيه فهو مبقى على حكمه فى الأصل فإن قيل لما كانت الواو للجمع ثم قال [فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون] صار الجميع كأنه مذكور معاً لا تقدم لواحد منهما على الآخر فلما أدخل عليه الإستثناء لم يكن رجوع الإستثناء إلى شيء من المذكور بأولى من رجوعه إلى الآخر إذ لم يكن تقديم بعضها على بعض حكم فى الترتيب فكان الجميع فى المعنى بمنزلة المذكور معاً فليس رجوع الإستثناء إلى سمة الفسق بأولى من رجوعه إلى بطلان الشهادة والحد ولولا قيام الدلالة على أنه لم يرجع إلى الحد لاقتضى ذلك رجوعه أيضاً وزواله عنه بالتوبة وقيل له إن الواو قد تكون للجمع على ماذكرت وقد تكون للإستئناف وهي فى قوله [وأولئك هم الفاسقون] للإستئناف لأنها إنما تكون للجمع فيما لا يختلف معناه وينتظمه جملة واحدة فيصير الكل كالمذكور معاً وذلك فى نحو قوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم] إلى آخر الآية لأن الجميع أمر كأنه قال فاغسلوا هذه الأعضاء لأن الجميع قد تضمنه لفظ الأمر فصارت كالجملة الواحدة المنتظمة لهذه الأوامر وأما آية القذف فإن ابتداءها أمر وآخرها خبر ولا يجوز أن ينتظمهما جملة واحدة فلذلك كانت الواو للإستئناف إذ غير جائز دخول معنى الخبر فى لفظ الأمر وقوله [إنما جزاء الذين

يحاربون الله ورسوله [الإستثناء فيه عائداً إلى الأمر بالقتل وما ذكر معه وغير عائد إلى الخبر الذى يليه لأن قوله [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم] لايجوز أن يكون عائدا إلى قوله [ولهم فى الآخرة عذاب عظيم] لأن التوبة تزيل عذاب الآخرة قبل القدرة عليهم وبعدها فعلمنا أن هذه التوبة مشروطة للحد دون عذاب الآخرة ودليل آخر وهو أن قوله تعالى [ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] لايخلو من أن يكون بطلان هذه الشهادة متعلقاً بالفسق أو يكون حكما على حياله تقتضى الآية تأبيده فلما كان حمله على بطلانها بلزوم سمة الفسق يبطل فائدة ذكره إذ كان ذكر التفسيق مقتضياً لبطلانها إلا بزواله و التوبة منه وجب حمله على أنه حكم برأسه غير متعلق بسمة الفسق ولا بترك التوبة وأيضاً فإن كل كلام فحكمه قائم بنفسه وغير جائز تضمينه بغيره إلا بدلالة وفى حمله على ما ادعاه المخالف تضمينه بغيره وإبطال حكمه بنفسه وذلك خلاف مقتضى اللفظ وأيضاً فإن حمله على ماادعى يوجب أن يكون الفسق المذكور فى الآية علة لما ذكر من إبطال الشهادة فيكون تقديره ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً لأنهم فاسقون وفى ذلك إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى مجاز لادلالة عليه لأن حكم اللفظ أن يكون قائماً بنفسه فى إيجاب حكمه وأن لايجعل علة لغيره مما هو مذكور معه ومعطوف عليه فثبت بذلك أن بطلان الشهادة بعد الجلد حكم قائم بنفسه على وجه التأبيد المذكور فى الآية غير موقوف على التوبة فإن قيل رجوع الإستثناء إلى الشهادة أولى منه إلى الفسق لأنه معلوم أن التوبة تزيل الفسق بغير هذه الآية فلا يكون رده إلى الفسق مفيداً ورده إلى الشهادة يفيد جوازها بالتوبة إذ كان جائزاً أن تكون الشهادة مردودة مع وجود التوبة فأما بقاء سمة الفسق مع وجود التوبة فغير جائز فى عقل ولا سمع إذ كانت سمة الفسق ذما وعقوبة وغير جائز أن يستحق التائب الذم وليس كذلك بطلان الشهادة ألا ترى أن العبد والأعمى غير جائزى الشهادة لاعلى وجه الذم والتعنيف لكن عبادة فكان رجوع الإستثناء إلى الشهادة أولى بإثبات فائدة الآية منه إلى الفسق قيل أن التوبة المذكورة فى هذه الآية إنما هى التوبة من القذف وإكذاب نفسه فيه لأنه به استحق سمة الفسق وقد كان جائزاً أن تبقى سمة الفسق عليه إذا تاب من سائر الذنوب ولم يكذب نفسه فأخبر الله تعالى بزوال سمة الفسق عنه إذا أكذب نفسه ووجه آخر وهو أن سمة الفسق إنما لزمته بوقوع الجلد

به ولم يكن يمتنع عند إظهار التوبة أن لا تكون مقبولة فى ظاهر الحال وإن كانت مقبولة عند الله لأنا لا نقف على حقيقة توبته فكان جائزاً أن يتعبدنا بأن لا نصدقه على توبته وأن نتركه على الجملة لا نتولاه على حسب ما نتولى سائر أهل التوبة فلما كان ذلك جائزاً وورود العبادة به أفادتنا الآية قبول توبته ووجوب موالاته وتصديقه على ما ظهر من توبته فإن قيل لما اتفقنا على أن الذمى المحدود فى القذف تقبل شهادته إذا أسلم وتاب دل ذلك من وجهين على قبول شهادة المسلم المحدود فى القذف أحدهما أنه قد ثبت أن الإستثناء راجع إلى بطلان الشهادة إذ كان الذمى مراداً بالآية وقد أريد به كون بطلان الشهادة موقوفاً على التوبة والثانى أنه لما رفعت التوبة الحكم ببطلان شهادته كان المسلم فى حكمه لوجود التوبة منه قيل له ليس الأمر فيه على ما ظننت وذلك لأن الذمى لم يدخل فى الآية وذلك لأن الآية إنما اقتضت بطلان شهادة من جلد وحكم بفسقه من جهة القذف والذمى قد تقدمت له سمة الفسق فلما لم يستحق هذه السمة بالجلد لم يدخل فى الآية وإنما جلدناه بالاتفاق ولم يحصل الإتفاق على بطلان شهادته بعد إسلامه بالجلد الواقع فى حال كفره فأجزناها كما نجيز شهادة سائر الكفار إذا أسلموا فإن قيل فيجب على هذا أن لا يكون الفاسق من أهل الملة مراداً بالآية إذ لم يستحدث سمة الفسق بوقوع الحد به قيل له هو كذلك وإنما دخل فى حكمها بالمعنى لا باللفظ وإنما أجاز أصحابنا شهادة الذمى المحدود فى القذف بعد إسلامه وتوبته من قبل أن الحد فى القذف يبطل العدالة من وجهين أحدهما عدالة الإسلام والآخر عدالة الفعل والذمى لم يكن مسلماً حين حد فيكون وقوع الحد به مبطلا لعدالة إسلامه وإنما بطلت عدالته من جهة الفعل فإذا أسلم فأحدث توبة فقد حصلت له عدالة من جهة الإسلام ومن طريق الفعل أيضاً فالتوبة فلذلك قبلت شهادته وأما المسلم فإن الحد قد أسقط عدالته من طريق الدين ولم يستحدث بالتوبة عدالة أخرى من جهة الدين إذ لم يستحدث ديناً بتوبته وإنما استحدث عدالة من طريق الفعل فلذلك لم تقبل شهادته إذ كان شرط قبول الشهادة وجود العدالة من جهة الدين والفعل جميعاً فإن قيل لما اتفقنا على قبول شهادته إذا تاب قبل وقوع الحد به دل ذلك على أن الإستثناء راجع إلى الشهادة كرجوعه إلى التفسيق فوجب على هذا أن يكون مقتضياً لقبولها بعد الحد كهو قبله قيل له إن شهادته لم تبطل بالقذف قبل وقوع الحد به ولا وجب الحكم

بتفسيقه لما بيناه فى المسألة المتقدمة ولو لم يتب وأقام على قذفه كانت شهادته مقبولة وإنما بطلان الشهادة ولزومه سمة الفسق مرتب على وقوع الحد به فالاستثناء إنما رفع عنه سمة الفسق التى لزمه بعد وقوع الحد فأما قبل ذلك فغير محتاج إلى الاستثناء فى الشهادة ولا فى الحكم بالتفسيق ودليل آخر على صحة قولنا وهو أنا قد اتفقنا على أن التوبة لا تسقط الحد ولم يرجع الاستثناء إليه فوجب أن يكون بطلان الشهادة مثله لأنهما جميعاً أمران قد تعلقا بالقذف فمن حيث لم يرجع الاستثناء إلى الحد وجب أن لا يرجع إلى الشهادة وأما التفسيق فهو خبر ليس بأمر فلا يلزم على ما وصفنا ومن جهة أخرى أن المطالبة بالحد حق لآدمى فكذلك بطلان الشهادة حق لآدمى ألا ترى أن الشهادات إنما هى حق للمشهود له وبمطالبته يصح أداؤها وإقامتها كما تصح إقامة حد القذف بمطالبة المقذوف فوجب أن يكونا سواء فى أن التوبة لا ترفعهما وأما لزوم سمة الفسق فلا حق فيه لأحد فكان الاستثناء راجعاً إليه ومقصوراً عليه فإن قيل إذا كان التائب من الكفر مقبول الشهادة فالتائب من القذف أحرى به قيل له التائب من الكفر يزول عنه القتل ولا يزول عن التائب من القذف حد القذف فكما جاز أن تزيل التوبة من الكفر القتل عن الكافر جاز أن تقبل توبته ولا يلزم عليه التائب من القذف لأن توبته لا تزيل الجلد عنه وأيضاً فإن عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الإجرام ألا ترى أن القاذف بالكفر لا يجب عليه الحد والقاذف بالزنا يجب عليه الحد فغلظ أمر القذف من هذا الوجه بما لم يغلظ به أمر القذف فى أحكام الدنيا وإن كانت عقوبة الكفر فى الآخرة أعظم فإن قيل فإذا تاب وأصلح فهو عدل ولى لله تعالى وقد كان بطلان شهادته بدياً على وجه العقوبة والتوبة تزيل العقوبة وتوجب العدالة والولاية فغير جائز بطلان شهادته بعد توبته قيل له لا يكون بطلان شهادته بعد توبته على وجه العقوبة بل على جهة المحنة كما لا تكون إقامة الحد عليه بعد التوبة على جهة العقوبة بل على جهة المحنة ولله أن يمتحن عباده بما شاء على وجه المصلحة ألا ترى أن العبد قد يكون عدلاً مرضياً عند الله ولياً لله تعالى وهو غير مقبول الشهادة وكذلك الأعمى وشهادة الوالد لولده ومن يجرى مجراه فليس بطلان الشهادة فى الأصول موقوفاً على الفسق وعلى وجه العقوبة حتى يعارض فيه بما ذكرت ومما يدل على أن توبة القاذف لا توجب جواز شهادته أن شهادته إنما بطلت بحكم الحاكم عليه بالجلد وجلده إياه ولم تبطل بقذفه

لما قد بينا فيما سلف فلما تعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم لم يجز إجازتها إلا بحكم الحاكم بجوازها لأن فى الأصول أن كل ما تعلق ثبوته بحكم الحاكم لم يزل ذلك الحكم عنه إلا بما يجوز ثبوته من طريق الحكم كالإملاك والعتاق والطلاق وسائر الحقوق فلما لم تكن توبته مما تصح الخصومة فيه ولا يحكم بها الحاكم لم يجز لنا إبطال ما قد ثبت بحكم الحاكم فإن قيل فرقة اللعان والعنين وما جرى مجراها متعلقة بحكم الحاكم وقد يجوز أن يتزوجها فيعود النكاح فكذلك بطلان شهادة القاذف وإن كان متعلقاً بحكم الحاكم فإن ذلك لا يمنع إطلاق شهادته عند توبته ويكون حكم الحاكم بدياً ببطلانها مقصوراً على الحال التى لم تحدث فيها توبة كما أن الفرقة الواقعة بحكم الحاكم إنما هى مقصورة على الحال التى لم يكن منهما فيها عقد مستقبل قيل له لأن النكاح الثانى مما يجوز وقوع الحكم به فجاز أن تبطل به الفرقة الواقعة بحكم الحاكم والتوبة ليست مما يحكم به الحاكم فلا تثبت فيه الخصومات فلم يجز أن يبطل به حكم الحاكم ببطلان شهادته ولكنه لو شهد القاذف بشهادة عند حاكم يرى قبول شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة فحكم بجواز شهادته بعد حكمه جازت شهادته فإن قيل فلو أن رجلا زنى فحده الحاكم ثم تاب جازت شهادته بعد التوبة ولم يكن حكم الحاكم مانعاً من قبولها بعد التوبة قيل له الزانى لم يتعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم وإنما بطلت بزناه قبل أن يحده الحاكم لظهور فسقه فلما لم يتعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم بل بفعله جازت عند ظهور توبته وشهادة القاذف لم تبطل بقذفه لما بينا فيما سلف لأنه جائز أن يكون صادقا وإنما يحكم بكذبه وفسقه عند جلد الحاكم إياه فأما قبل ذلك فهو فى حكم من لم يقذف ويدل على ذلك من جهة السنة حديث عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس فى قصة هلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء فقال رسول الله ﷺ أيجلد هلال وتبطل شهادته فى المسلمين وذكر الحديث فأخبر رسول الله ﷺ أن وقوع الجلد به يبطل شهادته من غير شرط التوبة فى قبولها وقد روى الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف قال أبو بكر ولم يستثن فيه وجود التوبة منه وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا حامد بن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا مروان عن يزيد ابن أبى خالد عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ

لا تجوز فى الإسلام شهادة مجرب عليه شهادة زور ولا خائن ولا خائنة ولا مجلود حداً ولا ذى غمر لأخيه ولا الصانع لأهل البيت ولا ظنين ولا قرابة فأبطل ﷺ القول بإبطال شهادة المحدود وظاهره يقتضى بطلان شهادة سائر المحدودين فى حد قذف أو غيره إلا أن الدلالة قد قامت على جواز قبول شهادة المحدود فى غير القذف إذا تاب عما حد فيه ولم تقم الدلالة فى المحدود فى القذف فهو على عموم لفظه تاب أو لم يتب وإنما قبلنا شهادة المحدود فى غير القذف إذا تاب لأن بطلان شهادته متعلق بالفسق فمتى زالت عنه سمة الفسق كانت شهادته مقبولة والدليل على ذلك أن الفعل الذى استحق به الحد من زنا أو سرقة أو شرب خمر قد أوجب تفسيقه قبل وقوع الحد به فلما لم يتعلق بطلان شهادته بالحد كان بمنزلة سائر الفساق إذا تابوا فتقبل شهاداتهم وأما المحدود فى القذف فلم يوجب القذف بطلان شهادته قبل وقوع الحد به لأنه جائز أن يكون صادقاً فى قذفه وإنما بطلت شهادته بوقوع الحد به فلم تزل ذلك عنه بتوبته قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] قال أبو بكر قد اقتضت هذه الآية أن يكون شهود الزنا أربعة كما أوجب قوله [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وقوله [وأشهدوا ذوى عدل منكم] قبول شهادة العدد المذكور فيه وامتناع جواز الاقتصار على أقل منه وقال تعالى فى سياق التلاوة عند ذكر أصحاب الإفك [لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] فجعل عدد الشهود المبرىء للقاذف من الحد أربعة وحكم بكذبه عند عجزه عن إقامة أربعة شهداء وقد بين تعالى عدد شهود الزنا فى قوله تعالى [واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم] الآية وأعاد ذكر الشهود الأربعة عند القذف إعلاما لنا أن القاذف لا تبرئه من الجلد إلا شهادة أربعة واختلف الفقهاء فى القاذف إذا جاء بأربعة شهداء فساق فشهدوا على المقذوف بالزنا فقال أصحابنا وعثمان البتى والليث بن سعد لا حد على الشهود وإن كانوا فساقا وروى الحسن بن زياد عن أبى يوسف فى رجل قذف رجلا بالزنا ثم جاء بأربعة فساق يشهدون أنه زان أنه يحد القاذف ويدرأ عن الشهود وقال زفر يدرأ عن القاذف وعن الشهود وقال مالك وعبيد الله بن الحسن يحد الشهود قال أبو بكر ولم يختلف أصحابنا لو جاء بأربعة كفار أو محدودين فى قذف أو عبيد أو عميان أن القاذف والشهود جميعاً يحدون للقذف فأما إذا

كانوا فساقا فإن ظاهر قوله [ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] قد تناولهم إذ لم يشرط فى سقوط الحد عن القاذف العدول دون الفساق فوجب بمقتضى الآية زوال الحد عن القاذف إذ جعل شرط وجوب الحد أن لا يأتى بأربعة شهداء وهو قد أتى بأربعة شهداء إذ كان الشهداء اسما لمن أقام الشهادة فإن قيل يلزمك مثله فى الكفار والمحدودين فى القذف ونحوهم قيل له قد اقتضى الظاهر ذلك وإنما خصصناه بدلالة وأيضاً فإن الفساق إنما ردت شهادتهم للتهمة وكان ذلك شبهة فى ردها فغير جائز إيجاب الحد عليهم بالشبهة التى ردت من أجلها شهادتهم ووجب سقوط الحد عن القاذف أيضاً بهذه الشهادة كما أسقطناها عنهم إذ كان سبيل الشبهة أن يسقط بها الحد ولا يجب بها الحد وأما المحدود فى القذف والكافر والعبد والأعمى فلم نرد شهادتهم للتهمة ولا لشبهة فيها وإنما رددناها لمعان متيقنة فيهم تبطل الشهادة وهى الحد والكفر والرق والعمى فلذلك حددناهم ولم يكن لشهادتهم تأثير فى إسقاط الحد عنهم وعن القاذف ووجه آخر وهو أن الفساق من أهل الشهادة وإنما رددناها اجتهاداً وقد يسوغ الاجتهاد لغيرنا فى قبول شهادتهم إذا كان ما نحكم نحن بأنه فسق يوجب رد الشهادة قد يجوز أن يراه غيرنا غير مانع من قبول الشهادة فلما كان كذلك لم يكن لنا إيجاب الحد على الشهود ولا على القاذف بالاجتهاد وأما الحد فى القذف والكفر ونظائرهما فليس طريق إثباتها الاجتهاد بل الحقيقة فلذلك جاز أن يحدوا ولم يكن لشهادتهم تأثير فى إسقاط الحد عن القاذف وأيضاً فإن الفاسق غير محكوم ببطلان شهادته إذ الفسق ليس بمعنى يحكم به الحاكم ولا يسمع عليه البينات فلما لم يحكم ببطلان شهادتهم ولا كان الفسق مما تقوم به البينات ويحكم به الحاكم لم يجز الحكم ببطلان شهادتهم فى إيجاب الحد عليهم ولما كان حد القذف والكفر والرق والعمى مما يقع الحكم به وتقوم عليه البينات كان محكوما ببطلان شهادتهم وخرجوا بذلك من أن يكونوا من أهل الشهادة فوجب أن يحدوا لوقوع الحكم بالسبب الموجب لخروجهم من أن يكونوا من أهل الشهادة وأيضاً فإن الفسق من الشاهد غير متيقن فى حال الشهادة إذ جائز أن يكون عدلا بتوبته فى الحال فيما بينه وبين الله وأما الكفر والحد والعمى والرق فقد علمنا أنه غير زائل وهو المانع له من كونه شاهداً فلذلك اختلفا فإن قيل جائز أن يكون الكافر قد أسلم أيضاً فيما بينه وبين الله قيل له لا يكون مسلماً باعتقاده الإسلام دون إظهاره فى الموضع الذى يمكنه

إظهاره فإذا لم يظهره فهو باق على كفره فقول زفر فى هذه المسألة أظهر لأنه إن جاز أن يكون فسق الشهود غير مخرج لهم من أن يكونوا من أهل الشهادة فى باب سقوط الحد عنهم فكذلك حكمهم فى سقوطه عن القاذف قال أبو بكر اختلف الفقهاء فى شهود الزنا إذا جاؤا متفرقين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والأوزاعى والحسن ابن صالح يحدون وقال عثمان البتى والشافعى لا يحدون وتقبل شهادتهم ثم قال الشافعى إذا كان الزنا واحداً قال أبو بكر لما شهد الأول وحده كان قاذفاً بظاهر قوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] فاقتضى أن يكون الأربعة غيره إذ غير جائز أن يكون المقول منه دخوله فى الأربعة لأنه لا يقال ائت بنفسك بعد الشهادة أو القذف كما لا يجوز أن يقال ائت بأربعة سواك ولأنهم لم يختلفوا أنه إذا قال لها أنت زانية أنه مكلف لأن يأتى بأربعة غيره يشهدون بالزنا وليس هو منهم فكذلك قوله أشهد إنك زانية وإذا كان كذلك فقد اقتضى ظاهر الآية إيجاب الحد على كل قاذف سواء كان قذفه بلفظ الشهادة أو بغير لفظ الشهادة فلما كان ذلك حكم الأول كان كذلك حكم الثانى والثالث والرابع إذ كان كل واحد منهم قاذف محصنة قد أوجب الله عليه الحد ولم يبرئه منه إلا بشهادة أربعة غيره فإن قيل إنما أوجب الله عليه الحد إذا كان قاذفاً ولم يجيء مجيء الشهادة فأما إذا جاء مجيء الشهادة بأن يقول أشهد أن فلان زنى فليس هذا بقاذف قيل له قذفه إياها بلفظ الشهادة لا يخرجه من حكم القاذفين ألا ترى أنه لو لم يشهد معه غيره لكان قاذفاً وكان الحد له لازما فلما كان كذلك علمنا أن إيراده القذف بلفظ الشهادة لا يخرجه من أن يكون قاذفاً بعد أن يكون وحده وأيضاً فقد تناوله عموم قوله [والذين يرمون المحصنات] إذ كان رامياً وإنما ينفصل حكم الرامى من حكم الشاهد إذا جاء أربعة مجتمعين وهم العدد المشروط فى قبول الشهادة فلا يكونون مكلفين لأن يأتوا بغيرهم فأما من دون الأربعة إذا جاؤا قاذفين بلفظ الشهادة أو بغير لفظها فإنهم قذفة إذ هم مكلفين للإتيان بغيرهم فى صحة قذفهم فإن قيل قد روى أن نافع بن الحارث كتب إلى عمر رضى الله عنه أن أربعة جاؤا يشهدون على رجل وامرأة بالزنا فشهد ثلاثة أنهم رأوه كالميل فى المكحلة ولم يشهد الرابع بمثل ذلك فكتب إليه عمر إن شهد الرابع على مثل ما شهد عليه الثلاثة فاجلدهما وإن كانا محصنين فارجمهما وإن لم يشهد إلا بما كتبت به إلى فاجلد الثلاثة وخل

سبيل الرجل والمرأة وهذا يدل على أنه لو شهد مع الثلاثة آخر أنهم لا يحدون وقبلت شهادتهم مع كون الثلاثة بدياً منفردين قيل له ليس فى ذلك دلالة على ماذكرت وذلك لأن الرجل الذى لم يشهد بما شهد به الآخرون لم ينفرد عنهم بل جاؤا مجتمعين بحيء الشهادة وجائز أن يكون الجميع شهدوا بالزنا فلما استثبتوا بالرجل أن يصرح بما صرح به الثلاثة فأمر عمر بأن يوقف الرجل فإن أتى بالتفسير على ما أتى به القوم حد المشهود عليهما وإن هو لم يأت بالتفسير أبطل شهادته وجعل الثلاثة منفردين فحدهم ولم يقل عمر إن جاء رابع فشهد معهم قبلت شهادتهم فيكون قابلا لشهادة الثلاثة المنفردين مع واحد جاء بعدهم وقد جلد أبا بكرة وأصحابه لما نكل زيادة عن الشهادة ولم يقل لهم ائتوا بشاهد آخر يشهد بمثل شهادتكم وكان ذلك بحضرة الصحابة فلم ينكره عليه أحد منهم ولو كان قبول شهادة شاهد واحد منهم لو شهد معهم جائزاً لوقف الأمر واستثبتهم وقال هل يشهد بمثل شهادتكم شاهد آخر وإذا لم يقل ذلك ولم يوقف أمرهم بما عزم عليه من حدهم دل على أنهم قد صاروا قذفة قد لزمهم الحد وأنه لم يكن يبرئهم من الحد إلا شهادة أربعة آخرين فإن قيل فهو لم يقل لهم هل معكم أربعة يشهدون بمثل شهادتكم ولم يوقف أمر الحد عليهم لجواز ذلك فكذلك فى الشاهد الواحد لو شهد بمثل شهادتهم قيل له لأنه لم يكن يخفى عليهم أنهم لو جاؤا بأربعة آخرين يشهدون لهم بذلك لكانت شهادتهم مقبولة وكان الحد عنهم زائلا فلو كانوا قد علموا أن هناك شهوداً أربعة يشهدون بذلك لسألوه التوقيف فلذلك لم يحتج أن يعلمهم ذلك وأما الشاهد الواحد لو شهد معه فإنه جائز أن يخفى حكمه عليهم فى جواز شهادته معهم أو بطلانها فلو كان ذلك مقبولا لوقفهم عليه وأعلمهم إياه حتى يأتوا به إن كان .

فيمن يقيم الحد على المملوك

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد يقيمه الإمام دون المولى وذلك فى سائر الحدود وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك يحده المولى فى الزنا وشرب الخمر والقذف إذا شهد عنده الشهود ولا يقطعه فى السرقة وإنما يقطعه الإمام وهو قول الليث بن سعد وقال الشافعى يحده المولى ويقطعه وقال الثورى يحده المولى فى الزنا رواية الأشجعى وذكر عنه الفريابى أن المولى إذا حد عبده ثم أعتقه جازت شهادته وقال الأوزاعى يحده المولى

وروى عن الحسن قال ضمن هؤلاء أربعاً الصلاة والصدقة والحدود والحكم رواه عنه ابن عون وروى عنه بدل الصلاة الجمعة وقال عبد الله بن محيريز الحدود والفيء والجمعة والزكاة إلى السلطان وقد روى حماد بن سلمة عن يحيى البكاء عن مسلم بن يسار عن أبى عبد الله رجل من أصحاب النبي ﷺ وكان ابن عمر يأمرنا أن نأخذ عنه وهو عالم فخذوا عنه فسمعته يقول الزكاة والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان وقد قيل إن أبا عبد الله هذا يظن أنه أخو أبى بكرة واسمه نافع فهؤلاء والسلف قد روى عنهم ذلك ولا نعلم عن أحد من الصحابة خلافه وقد روى عن الأعمش أنه ذكر إقامة عبد الله بن مسعود حداً بالشام وقال الأعمش هم أمراء حيث كانوا وجائز أن يكون عبد الله بن مسعود قد كان ولى ذلك لأنه لم يذكر إن المحدود كان عبده فإن قيل روى عن بن أبى ليلى أنه قال أدركت بقايا الأنصار يضربون الوليدة من ولائدهم إذا زنت فى مجالسهم قيل له يجوز أن يكونوا فعلوا ذلك على وجه التعزير لا على وجه إقامة الحد لأنهم لم يكونوا مأمورين برفعها إلى الإمام بل كانوا مأمورين بالستر عليها وترك رفعها إلى الإمام والدليل على أن إقامة الحد على المملوك إلى الإمام دون المولى قوله تعالى [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا] وقال [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] وقال فى آية أخرى [فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب] وقد علم من قرع سمعه هذا الخطاب من أهل العلم أن المخاطبين بذلك هم الأئمة دون عامة الناس فكان تقديره فليقطع الأئمة والحكام أيديهما وليجلدهما الأئمة والحكام ولما ثبت باتفاق الجميع أن المأمورين بإقامة هذه الحدود على الأحرار هم الأئمة ولم تفرق هذه الآيات بين المحدودين من الأحرار والعبيد وجب أن يكون فيهم جميعاً وأن يكون الأئمة هم المخاطبون بإقامة الحدود على الأحرار والعبيد دون الموالى ويدل على ذلك أيضاً أنه لو جاز للمولى أن يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقة فيقطعه ثم يرجع الشهود عن شهادتهم أن يكون له تضمين الشهود ومعلوم أن تضمين الشهود يتعلق بحكم الحاكم بالشهادة لأنهم لو لم يحكم بشهادتهم لم يضمنوا شيئاً فكان يصير حاكما لنفسه بإيجاب الضمان عليهم ومعلوم أن أحداً من الناس لا يجوز له أن يحكم لنفسه فعلمنا أن المولى لا يملك استماع البينة على عبده بذلك ولا قطعه وأيضاً فإن المولى والأجنبى سواء فى حد العبد والأمة بدلالة أن إقراره عليه غير مقبول وأن

إقرار العبد على نفسه بذلك مقبول وإن جحده المولى فلما كانا فى ذلك فى حكم الأجنبيين وجب أن يكون المولى بمنزلة الأجنبي فى إقامة الحد عليه وإنما جاز للحاكم أن يسمع البينة ويقيم الحد لأن قوله مقبول فى ثبوت ما يوجب الحد عنه فلذلك سمع البينة وحكم بالحد فإن قيل يجوز إقرار الإنسان على نفسه بما يوجب الحد ولا يملك مع ذلك إقامة الحد على نفسه قيل له إذا كان من يجوز إقراره على نفسه ولا يقيم الحد على نفسه فمن لا يجوز إقراره على عبده أحرى بأن لا يقيم الحد عليه فإن قيل فلا نجعل قول الحاكم عليه علة جواز إقامة الحد عليه قيل له إن قول الحاكم قد ثبت عندي لا يوجب عليه الحد وليس بإقرار منه وإنما هو حكم وكذلك البينة إذا قامت عنده فإنه يقيم الحد من طريق الحكم فمن لا يقبل قوله فى الحكم فهو لا يملك سماع البينة ولا إقامة الحد فإن قيل إن أبا حنيفة وأبا يوسف لا يقبلان قول الحاكم بما يوجب الحد لأنهما يقولان لا يحكم بعلمه فى الحدود قيل له ليس معنى ذلك أن قول الحاكم غير مقبول إذا قال ثبت ذلك عندي ببينة أو بإقرار لأن من قولهما إن ذلك مقبول وإنما معنى قولهما إنه لا يحكم بعلمه فى الحدود أنه لو شاهد رجلا على زنا أو سرقة أو شرب خمر لم يقم عليه الحد بعلمه فأما إذا قال قد شهد عندي شهود بذلك أو قال أقر عندي بذلك فإن قوله مقبول منه فى ذلك ويسع من أمره الحاكم بالرجم والقطع أن يرجم ويقطع واحتج المخالف لنا بما روى عن النبي ﷺ أنه قال أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم وقوله إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها وإن عادت فليجلدها وإن عادت فليجلدها ولا يثرب عليها فإن عادت فليبعها ولو بضفير وقد روى فى بعض ألفاظ هذا الحديث فليقم عليها الحد قال أبو بكر لا دلالة فى هذه الأخبار على ما ذهبوا إليه وذلك لأن قوله أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم هو كقوله تعالى [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] وقوله [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] ومعلوم أن المراد رفعه إلى الإمام لإقامة الحد فالمخاطبون بإقامة الحد هم الأئمة وسائر الناس مخاطبون برفعهم إليهم حتى يقيموا عليهم الحدود فكذلك قوله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم هو على هذا المعنى وأما قوله ﷺ إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها فإنه ليس كل جلد حداً لأن الجلد قد يكون على وجه التعزير فإذا عزرناها فقد قضينا عهدة الخبر ولا يجوز أن نجلدها بعد ذلك ويدل على أنه أراد التعزير قوله لا يثرب عليها يعني ولا

يعيرها ومن شأن إقامة الحد أن يكون بحضرة الناس ليكون أبلغ فى الزجر والتنكيل فلما قال ولا يثرب عليها دل ذلك أنه أراد التعزير لا الحد ويدل عليه قوله ﷺ فى الرابعة فليبعها ولو بضفير ولم يأمر بجلدها ولو كان ذلك حداً لذكره وأمر به كما أمر به الأول والثانى والثالث لأنه لا يجوز تعطيل الحدود بعد ثبوتها عند من يقيمها وقد يجوز ترك التعزير على حسب ما يرى الإمام فيه من المصلحة فإن قيل التعزير لوجب أن يكون لو عزرها المولى ثم رفع إلى الإمام بعد التعزير أن يقيم عليها الحد لأن التعزير لا يسقط الحد فيكون قد اجتمع عليها الحد والتعزير قيل له لا ينبغى لمولاها أن يرفعها إلى الإمام بعد ذلك بل هو مأمور بالستر عليها لقول النبي ﷺ لهزال حين أشار على ماعز بالإقرار بالزنا لو سترته بثوبك كان خيراً لك وقال ﷺ من أتي شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فإن أبدى لنا صفحته أقمنا عليه كتاب الله وأيضاً فليس يمتنع اجتماع الحد والتعزير وقد يجب النفى عندنا مع الجلد على وجه التعزير وروى أن النجاشى الشاعر شرب الخمر فى رمضان فضربه على كرم الله وجهه ثمانين وقال هذا لشربك الخمر ثم جلده عشرين وقال هذا لإفطارك فى رمضان فجمع عليه الحد والتعزير فلما كان ذلك جائزاً لم يمتنع لو رفعت هذه الأمة بعد تعزير المولى إلى الإمام أن يحدها حد الزنا .

باب اللعان

قال الله عز وجل [والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم] إلى آخر القصة قال أبو بكر كان حد قاذف الأجنبيات والزوجات الجلد والدليل عليه قوله ﷺ لهلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائتني بأربعة يشهدون وإلا فحد فى ظهرك وقال الأنصار أيجلد هلال بن أمية وتبطل شهادته فى المسلمين فثبت بذلك أن حد قاذف الزوجات كان كحد قاذف الأجنبيات وأنه نسخ عن الأزواج الجلد باللعان لأن النبي ﷺ قال لهلال بن أمية حين نزلت آية اللعان ائتني بصاحبتك فقد أنزل الله فيك وفيها قرآناً ولاعن بينهما وروى نحو ذلك فى حديث عبد الله بن مسعود فى الرجل الذى قال أرأيتم لو أن رجلا وجد مع امرأته رجلا فإن تكلم جلدتموه وإن قتل قتلتموه وإن سكت سكت على غيظ فدلت هذه الأخبار على أن حد قاذف الزوجة كان الجلد وإن الله تعالى نسخه باللعان ومن أجل ذلك قال أصحابنا إن الزوج

إذا كان عبداً أو محدوداً فى قذف فلم يجب اللعان بينهما أن عليه الحد كما أنه إذا أكذب نفسه فسقط اللعان من قبله كان عليه الحد وقالوا لو كانت المرأة هى المحدودة فى القذف أو كانت أمة أو ذمية أنه لا حد على الزوج لأنه قد سقط اللعان من قبلها فكان بمنزلة تصديقها الزوج بالقذف لما سقط اللعان من جهتها لم يجب على الزوج الحد واختلف الفقهاء فيمن يجب بينهما اللعان من الزوجين فقال أصحابنا جميعاً أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد يسقط اللعان بأحد معنيين أيهما وجد لم يجب معه اللعان وهو أن يكون الزوجة ممن لا يجب على قاذفها الحد إذا كان أجنبياً نحو أن تكون الزوجة مملوكة أو ذمية أو قد وطئت وطئاً حراما فى غير ملك والثانى أن يكون أحدهما من غير أهل الشهادة بأن يكون محدوداً فى قذف أو كافراً أو عبداً فأما إذا كان أحدهما أعمى أو فاسقاً فإنه يجب اللعان وقال ابن شبرمة يلاعن المسلم زوجته اليهودية إذا قذفها وقال ابن وهب عن مالك الأمة المسلمة والحرة والنصرانية واليهودية تلاعن الحر المسلم وكذلك العبد يلاعن زوجته اليهودية وقال القاسم عن مالك ليس بين المسلم والكافر لعان إذا قذفها إلا أن يقول رأيتها تزنى فتلاعن سواء ظهر الحمل أو لم يظهر لأنه يقول أخاف أن أموت فيلحق نسب ولدها بى وإنما يلاعن المسلم الكافر فى دفع الحمل ولا يلاعنها فيما سوى ذلك وكذلك لا يلاعن زوجته الأمة إلا فى نفى الحمل قال والمحدود فى القذف يلاعن وإن كان الزوجان جميعاً كافرين فلا لعان بينهما والمملوكان المسلمان بينهما لعان إذا أراد أن ينفى الولد وقال الثورى والحسن بن صالح لا يجب اللعان إذا كان أحد الزوجين مملوكاً أو كافراً ويجب إذا كان محدوداً فى قذف وقال الأوزاعى لا لعان بين أهل الكتاب ولا بين المحدود فى القذف وامرأته وقال الليث فى العبد إذا قذف امرأته الحرة وادعى أنه رأى عليها رجلا يلاعنها لأنه يحد لها إذا كان أجنبياً فإن كانت أمة أو نصرانية لاعنها فى نفى الولد إذا ظهر بها حمل ولا يلاعنها فى الرؤية لأنه لا يحد لها والمحدود فى القذف يلاعن امرأته وقال الشافعى كل زوج جاز طلاقه ولزمه الفرض يلاعن إذا كانت ممن يلزمها الفرض قال أبو بكر فأما الوجه الأول من الوجهين الذين يسقطان اللعان فإنما وجب ذلك به من قبل أن اللعان فى الأزواج أقيم مقام الحد فى الأجنبيات وقد كان الواجب على قاذف الزوجة والأجنبية جميعاً جميعاً الجلد بقوله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا

بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] ثم نسخ ذلك عن الأزواج وأقيم اللعان مقامه والدليل عليه قوله ﷺ لهلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائتنى بأربعة يشهدون وإلا فحد فى ظهرك وقول الرجل الذى قال أرأيتم لو أن رجلا وجد مع امرأته رجلا فتكلم جلدتموه وإن قتل قتلتموه وإن سكت سكت على غيظ فنزلت آية اللعان فقال النبى ﷺ لهلال بن أمية قد أنزل الله فيك وفى صاحبتك قرآنا فائتنى بها فلما كان اللعان فى الأزواج قائما مقام الحد فى الأجنبيات لم يجب اللعان على قاذف من لا يجب عليه الحد لو قذفها أجنبي وأيضاً فقد سمى النبى ﷺ اللعان حداً حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن أحمد بن نصر الخراسانى قال حدثنا عبد الرحمن بن موسى قال حدثنا روح بن دراج عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما لاعن رسول الله ﷺ بين المرأة وزوجها فرق بينهما وقال إن جاءت به أرح القدمين يشبه فلانا فهو منه قال فجاءت به يشبهه فقال رسول الله ﷺ لولا ما مضى من الحد لرجمتها فأخبر النبى ﷺ أن اللعان حد ولما كان حداً لم يجز إيجابه على الزوج إذا كانت المرأة مملوكة إذ كان حداً مثل حد الجلد ولما كان حداً لم يجب على قاذف المملوك فإن قيل لو كان حداً لما وجب على الزوج إذا قذف امرأته الحرة الجلد إذا أكذب نفسه بعد اللعان إذ غير جائز أن يجتمع حدان بقذف واحد وفى إيجاب حد القذف عليه عند إكذابه نفسه دليل على أن اللعان ليس بحد قيل له قد سماه النبى ﷺ حداً وغير جائز استعمال النظر فى دفع الأثر ومع ذلك فإنما يمتنع اجتماع الحدين عليه إذا كان جلداً فأما إذا كان أحدهما جلداً والآخر لعاناً فإنا لم نجد فى الأصول خلافه وأيضاً فإن اللعان إنما هو حد من طريق الحكم فمتى أكذب نفسه وجلد الحد خرج اللعان من أن يكون حداً إذ كان ما يصير حداً من طريق الحكم فجائز أن يكون تارة حداً وتارة ليس بحد فكذلك كل ما تعلق بالشىء من طريق الحكم فجائز أن يكون تارة على وصف وأخرى على وصف آخر وإنما قلنا إن من شرط اللعان أن يكون الزوجات جميعاً من أهل الشهادة لقوله تعالى [والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله] إلى آخر القصة فلما سمى الله لعانهما شهادة ثم قال فى المحدود فى القذف [ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً] وجب بمضمون الآيتين انتفاء اللعان عن المحدود فى القذف وإذا ثبت ذلك فى المحدود ثبت فى سائر

من خرج من أن يكون من أهل الشهادة مثل العبد والكافر ونحوهما ومن جهة أخرى أنه إذا ثبت أن المحدود في القذف لا يلاعن وجب مثله في سائر من ليس هو من أهل الشهادة إذ لم يفرق أحد بينهما لأن كل من لا يوجب اللعان على المحدود لا يوجبه على من ذكرنا ووجه آخر من دلالة الآية وهو قوله تعالى [ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم] فلا يخلو المراد به من أن يكون الأيمان فحسب من غير اعتبار معنى الشهادة فيه أو أن يكون أيمانا ليعتبر فيها معنى الشهادة على ما نقوله فلما قال تعالى [ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم] علمنا أنه أراد أن يكون الملاعن من أهل الشهادة إذ غير جائز أن يكون المراد ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم إذ كل أحد لا يحلف إلا على نفسه ولا يجوز إحلاف الإنسان عن غيره ولو كان المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم لاستحال وزالت فائدته فثبت أن المراد أن يكون الشاهد في ذلك من أهل الشهادة وإن كان ذلك يميناً ويدل على ذلك قوله تعالى [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله] فلم يخل المراد من أن يكون الإتيان بلفظ الشهادة في هذه الأيمان أو الحلف من كل واحد منهما سواء كان بلفظ الشهادة أو بغيرها بعد أن يكون حلفاً فلما كان قول القائل بجواز قبول اليمين منهما على أي وجه كانت كان مخالفاً للآية والسنة لأن الله تعالى قال [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله] كما قال تعالى [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] وقال [فاستشهدوا عليهن أربعة منكم] ولم يجز الاقتصار على الأخبار دون إيراده بلفظ الشهادة وكذلك فعل النبي ﷺ حين لاعن بين الزوجين أمرهما باللعان بلفظ الشهادة ولم يقتصر على لفظ اليمين دونها ولما كان ذلك كذلك علينا أن شرط هذه الأيمان أن يكون الحالف بها من أهل الشهادة ويلاعنان فإن قيل الفاسق والأعمى ليسا من أهل الشهادة ويلاعنان قيل له الفاسق من أهل الشهادة من وجوه أحدها أن الفسق الموجب لرد الشهادة قد يكون طريقه الاجتهاد في الرد والقبول والثاني إنه غير محكوم ببطلان شهادته إذ الفسق لا يجوز أن يحكم به الحاكم فلما لم تبطل شهادته من طريق الحكم لم يخرج من أن يكون من أهل الشهادة والثالث إن فسقه في حال لعانه غير متيقن إذ جائز أن يكون تائباً فيما بينه وبين الله تعالى فيكون عدلا مرضياً عند الله وليس هذه الشهادة يستحق بها على الغير فترد من أجل ما علم من ظهور فسقه بديا فلم يمنع فسقه من قبول لعانه وإن كان من شروطه كونه من أهل الشهادة وليس كذلك

الكفر لأن الكافر لو اعتقد الإسلام لم يكن مسلماً إلا بإظهاره إذا أمكنه ذلك فكان حكم كفره باقياً مع اعتقاده لغيره مالم يظهر الإسلام وأيضاً فإن العدالة إنما تعتبر في الشهادة التي يستحق بها على الغير فلا يحكم بها للتهمة والفاسق إنما ردت شهادته في الحقوق للتهمة واللعان لا تبطله التهمة فلم يجب اعتبار الفسق في سقوطه وأما الأعمى فإنه من أهل الشهادة كالبصير لا فرق بينهما إلا أن شهادته غير مقبولة في الحقوق لأن بينه وبين المشهود عليه حائلا وليس شرط شهادة اللعان أن يقول رأيتها تزني إذ لو قال هي زانية ولم أر ذلك لاعن فلما لم يحتج إلى الإخبار عن معاينة المشهود به لم يبطل لعانه لأجل عماه وقد روى في معنى مذهب أصحابنا عن النبي ﷺ أخبار منها ماحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن داود السراج قال حدثنا الحكم بن موسى قال حدثنا عتاب بن إبراهيم عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال أربع من النساء ليس بينهن وبين أزواجهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم والحرة تحت المملوك والمملوكة تحت الحر وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا أحمد بن حمويه بن سيار قال حدثنا أبو سيار التستري قال حدثنا الحسن بن إسماعيل عن مجالد المصيصي قال أخبرنا حماد بن خالد عن معاوية بن صالح عن صدقة أبي توبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال أربع ليس بينهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك فإن قيل اللعان إنما يجب في نفي الولد لئلا يلحق به نسب ليس منه وذلك موجود في الأمة وفي الحرة قيل له لما دخل في نكاح الأمة لزمه حكمه ومن حكمه أن لا ينتفي منه نسب ولدها كما لزمه حكمه في رق ولده .

باب القذف الذي يوجب اللعان

قال الله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] الآية ولا خلاف بين الفقهاء أن المراد به قذف الأجنبيات المحصنات بالزنا سواء قال زنيت أو قال رأيتك تزنين ثم قال تعالى [والذين يرمون أزواجهم] ولا خلاف أيضاً أنه قد أريد به رميها بالزنا ثم اختلف الفقهاء في صفة القذف الموجب للعان فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي إذا قال لها يازانية وجب اللعان وقال مالك بن أنس لا يلاعن إلا أن يقول رأيتك تزنين أو ينفي حملا بها أو ولداً منها والأعمى يلاعن

إذا قذف امرأته وقال الليث لا تكون ملاعنة إلا أن يقول رأيت عليها رجلا أو يقول قد كنت استبرأت رحمها وليس هذا الحمل منى ويحلف بالله ما على ماقال وقال عثمان البتى إذا قال رأيتها تزنى لاعنها وإن قذفها وهى بخراسان وإنما تزوجها قبل ذلك بيوم لم يلاعن ولا كرامة قال أبو بكر ظاهر الآية يقتضى إيجاب اللعان بالقذف سواء قال رأيتك تزنين أو لم يقل لأنه إذا قذفها بالزنا فهو رام لها سواء ادعى معاينة ذلك أو أطلقه ولم يذكر العيان وأيضاً لم يختلفوا أن قاذف الأجنبية لا يختلف حكمه فى وجوب الحد عليه بين أن يدعى المعاينة أو يطلقه كذلك يجب أن يكون حكم الزوج فى قذفه إياها إذ كان اللعان متعلقاً بالقذف كالجلد ولأن اللعان فى قذف الزوجات أقيم مقام الجلد فى قذف الأجنبيات فوجب أن يستويا فيما يتعلقان به من لفظ القذف وأيضاً فقد قال مالك إن الأعمى يلاعن وهو لا يقول رأيت فعلمنا أنه ليس شرط اللعان رميها برؤية الزنا منها وأيضاً قد أوجب مالك اللعان فى نفى الحمل من غير ذكر رؤية فكذلك نفى غير الحمل يلزمه أن لا يشرط فيه الرؤية .

باب كيفية اللعان

قال الله تعالى [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين] واختلف أهل العلم فى صفة اللعان إذا لم يكن ولد فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والثورى يشهد الزوج أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين فيما رماها به من الزنا والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا وتشهد هى أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماها به من الزنا والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا فإن كان هناك ولد نفاه يشهد أربع شهادات بالله إنه لصادق فيما رماها به من نفى هذا الولد وذكر أبو الحسن الكرخى إن الحاكم يأمر الزوج أن يقول أشهد بالله أنى لمن الصادقين فيما رميتك به من نفى ولدك هذا فيقول ذلك أربع مرات ثم يقول فى الخامسة لعنة الله على إن كنت من الكاذبين فيما رميتك به من نفى ولدك هذا ثم يأمرها القاضى فتقول أشهد بالله إنك لمن الكاذبين فيما رميتنى به من نفى ولدى هذا فتقول ذلك أربع مرات ثم تقول فى الخامسة وغضب الله على إن كنت من الصادقين فيما رميتنى به من نفى ولدى هذا وروى حيان بن بشر عن أبى

يوسف قال إذا كان اللعان بولد فرق بينهما فقال قد ألزمته أمه وأخرجته من نسب الأب قال أبو الحسن ولم أجد ذكر نفي الحاكم الولد بالقول فيما قرأته إلا في رواية حيان بن بشر قال أبو الحسن وهو الوجه عندي وروى الحسن بن زياد في سياق روايته عن أبي حنيفة قال لا يضره أن يلاعن بينهما وهما قائمان أو جالسان فيقول الرجل أشهد بالله أني لمن الصادقين فيما رميتك به من الزنا يقبل بوجهه عليها فيواجهها في ذلك كله وتواجهه أيضا هي وروى عن زفر مثل ذلك في المواجهة وقال مالك فيما ذكره ابن القاسم عنه أنه يحلف أربع شهادات بالله يقول أشهد بالله أني رأيتها تزني والخامسة لعنة الله علي إن كنت من الكاذبين وتقول هي أشهد بالله ما رآني أزني فتقول ذلك أربع مرات والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين وقال الليث يشهد الرجل أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين وتشهد المرأة أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين وقال الشافعي يقول أشهد بالله أني لمن الصادقين فيما رميت به زوجتي فلانة بنت فلان ويشير إليها إن كانت حاضرة يقول ذلك أربع مرات ثم يقعده الإمام ويذكره الله ويقول إني أخاف إن لم تكن صدقت أن تبوء بلعنة الله فإن رآه يريد أن يمضي أمر يضع يده على فيه ويقول إن قولك علي لعنة الله إن كنت من الكاذبين موجبة إن كنت كاذبا فإن أبى تركه فيقول لعنة الله علي إن كنت من الكاذبين فيما رميت به زوجتي فلانة من الزنا فإن قذفها بأحد يسميه بعينه واحدا كان أو اثنين وقال مع كل شهادة إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا بفلان وفلان وإن نفى ولدها قال مع كل شهادة أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا وإن هذا الولد ولد زنا ما هو مني فإذا قال هذا فقد فرغ من الالتعان قال أبو بكر قوله تعالى [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين] يقتضي ظاهره جواز الاقتصار عليه في شهادات اللعان إلا أنه لما كان معلوما من دلالة الحال أن الملاعن واقع على قذفه إياها بالزنا علمنا أن المراد فشهادة أحدها بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا وكذلك شهادة المرأة واقعة في نفي ما رماها به وكذلك اللعن والغضب والصدق والكذب راجع إلى إخبار الزوج عنها بالزنا فدل على أن المراد بالآية وقوع الالتعان والشهادات على ما وقع به رمي الزوج فاكتفى بدلالة

الحال على المراد عن قوله فيما رميتها به من الزنا واقتصر على قوله [إنى لمن الصادقين] وهذا نحو قوله تعالى [والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات] والمراد والحافظات فروجهن والذاكرات الله ولكنه حذف لدلالة الحال عليه وفى حديث عبد الله بن مسعود وابن عباس فى قصة المتلاعنين عند النبي ﷺ فشهد الرجل أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ولم يذكرا فيما رماها به من الزنا وأما قول مالك إنه يشهد أربع شهادات بالله إنه رآها تزنى فخالف لظاهر لفظ الكتاب والسنة لأن فى الكتاب [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين] وكذلك لاعن النبي ﷺ بين الزوجين وأما قول الشافعي إنه يذكرها باسمها ونسبها ويشير إليها بعينها فلا معنى له لأن الإشارة تغني عن ذكر الاسم فذكر الاسم والنسب لغو فى هذا الموضع ألا ترى أن الشهود لو شهدوا على رجل بحق وهو حاضر كانت شهادتهم أنا نشهد إن لهذا الرجل على هذا الرجل ألف درهم ولا يحتاجون إلى اسمه ونسبه.

فى نفى الولد

قال أبو حنيفة إذا ولدت المرأة فنفى ولدها حين يولد أو بعده بيوم أو بيومين لاعن وانتفى الولد وإن لم ينفه حين يولد حتى مضت سنة أو سنتان ثم نفاه لاعن ولزمه الولد ولم يوقت أبو حنيفة لذلك وقتاً ووقت أبو يوسف ومحمد مقدار النفاس أربعين ليلة وقال أبو يوسف إن كان غائباً فقدم فله أن ينفيه فيما بينه وبين مقدار النفاس منذ قدم ما كان فى الحولين فإن قدم بعد خروجه من الحولين لم ينتف أبداً وقال هشام سألت محمداً عن أم ولد لرجل جاءت بولد والمولى شاهد فلم يدعه ولم ينكره فقال إذا مضى أربعون يوما من يوم ولدته فإنه يلزمه وهي بمنزلة الحرة قال قلت فإن كان المولى غائباً فقدم وقد أتت له سنون فقال محمد إن كان الابن نسب إليه حتى عرف به فإنه يلزمه وقال محمد وإن لم ينسب إليه وقال هذا لم أعلم بولادته فإن سكت أربعين يوماً من يوم قدم لزمه الولد وقال مالك إذا رأى الحمل فلم ينفه حين وضعته لم ينتف بعد ذلك وإن نفاه حرة كانت أو أمة فإن انتفى منه حين ولدته وقد رآها حاملا فلم ينتف منه فإنه يجلد الحد لأنها حرة مسلمة فصار قاذفا لها وإن كان غائباً عن الحمل وقدم ثم ولدته فله أن ينفيه وقال الليث فيمن أقر بحمل امرأته ثم قال بعد ذلك رأيتها تزنى لاعن فى رؤية ويلزمه الحمل وقال

الشافعي إذا علم الزوج بالولد فأمكنه الحاكم إمكانا بينا فترك اللعان لم يكن له أن ينفيه كالشفعة وقال في القديم إن لم ينفه في يوم أو يومين لم يكن له أن ينفيه قال أبو بكر ليس في كتاب الله عز وجل ذكر نفي الولد إلا أنه قد ثبت عن النبي ﷺ نفي الولد باللعان إذا قذفها بنفي الولد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن مسلمة القعنبي عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رجلا لاعن امرأته في زمن رسول الله ﷺ وانتفى من ولدها ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا يزيد بن هارون قال أخبرنا عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس قال جاء هلال بن أمية من أرضه عشيا فوجد عند أهله رجلا وذكر الحديث إلى آخر ذكر اللعان قال ففرق رسول الله ﷺ بينهما وقضى أن لا يدعى ولدها لأب قال أبو بكر وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا نفى ولدها أنه يلاعن ويلزم الولد أمه وينتفي نسبه من أبيه إلا أنهم اختلفوا في وقت نفي الولد على ما ذكرنا وفي خبر ابن عمر الذي ذكرنا في أن رجلا انتفى من ولدها فلاعن رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالأم دليل على أن نفي ولد زوجته من قذف لها لولا ذلك لما لاعن بينهما إذ كان اللعان لا يجب إلا بالقذف وأما توقيت نفي الولد فإن طريقه الاجتهاد وغالب الظن فإذا مضت مدة قد كان يمكنه فيها نفي الولد وكان منه قبول للتهنئة أو ظهر منه ما يدل على أنه غير ناف له لم يكن له بعد ذلك أن ينفيه عند أبي حنيفة وتحديد الوقت ليس عليه دلالة فلم يثبت واعتبر ما ذكرنا من ظهور الرضا بالولد ونحوه فإن قيل لما لم يكن سكوته في سائر الحقوق رضا بإسقاطها كان كذلك نفي الولد قيل له قد اتفق الجميع على أن السكوت في ذلك إذا مضت مدة من الزمان بمنزلة الرضا بالقول إلا أنهم اختلفوا فيها وأكثر من وقت فيها أربعين يوما وذلك لا دليل عليه وليس اعتبار هذه المدة بأولى من اعتبار ما هو أقل منها وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن الأربعين هي مدة أكثر النفاس وحال النفاس هي حال الولادة فما دامت على حال الولادة قبل نفيه وهذا ليس بشيء لأن نفي الولد لا تعلق له بالنفاس وأما قول مالك أنه إذا رآها حاملا فلم ينتف منه ثم نفاه بعد الولادة فإنه يجلد الحد فإنه قول واه لا وجه له من وجوه أحدها أن الحمل غير متيقن فيعتبر نفيه والثاني أنه ليس بآكد ممن ولدت امرأته ولم يعلم بالحمل فعلم به وسكت زمانا يلزمه الولد وإن نفاه بعد ذلك

لاعن ولم ينتف نسب الولد منه إذ لم تكن صحة اللعان متعلقة بنفي الولد ولم يكن منه إكذاب لنفسه بعد النفي فكيف يجوز أن يجلد وأيضاً قوله تعالى [والذين يرمون أزواجهم] الآية فأوجب اللعان بعموم الآية على سائر الأزواج فلا يخص منه شيء إلا بدليل ولم تقم الدلالة فيما اختلفنا فيه من ذلك على وجوب الحد وسقوط اللعان .

باب الرجل يطلق امرأته طلاقاً بائناً ثم يقذفها

قال أصحابنا فيمن طلق امرأته ثلاثاً ثم قذفها فعليه الحد وكذلك إن ولدت ولداً قبل انقضاء عدتها فنفى ولدها فعليه الحد والولد ولده وقال ابن وهب عن مالك إذا بانت منه ثم أنكر حملها لاعنها إن كان حملها يشبه أن يكون منه وإن قذفها بعد الطلاق الثلاث وهي حامل مقر بحملها ثم زعم أنه رآها تزنى قبل أن يفارقها حد ولم يلاعن وإن أنكر حملها بعد أن يطلقها ثلاثاً لاعنها وقال الليث إذا أنكر حملها بعد البينونة لاعن ولو قذفها بالزنا بعد أن بانت منه وذكر أنه رأى عليها رجلا قبل فراقه إياها جلد الحد ولم يلاعن وقال ابن شبرمة إذا ادعت المرأة حملا فى عدتها وأنكر الذى يعتد منه لاعنها وإن كانت فى غير عدة جلد وألحق به الولد وقال الشافعى وإن كانت امرأة مغلوبة على عقلها فنفى زوجها ولدها التعن ووقعت الفرقة وانتفى الولد وإن ماتت المرأة قبل اللعان فطالب أبوها وأمها زوجها كان عليه أن يلتعن وإن ماتت ثم قذفها حد ولا لعان إلا أن ينفى به ولداً أو حملا فيلتعن وروى قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس فى الرجل يطلق امرأته تطليقة أو تطليقتين ثم يقذفها قال يحد وقال ابن عمر يلاعن وروى الشيبانى عن الشعبى قال إن طلقها طلاقاً بائناً فادعت حملا فانتفى منه يلاعنها إنما فر من اللعان وروى أشعث عن الحسن مثله ولم يذكر الفرار وإن لم تكن حاملا جلد وقال إبراهيم النخعى وعطاء والزهرى إذا قذفها بعد ما بانت منه جلد الحد قال عطاء والولد ولده قال أبو بكر قال الله تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] وكان ذلك حكماً عاماً فى قاذف الزوجات والأجنبيات على ما بينا فيما سلف ثم نسخ منه قاذف الزوجات بقوله تعالى [والذين يرمون أزواجهم] والبائنة ليست بزوجة فعلى الذى كان زوجها الحد إذا قذفها بظاهر قوله [والذين يرمون المحصنات] ومن أوجب اللعان بعد البينونة وارتفاع الزوجية فقد نسخ من هذه الآية ما لم يرد توقيف بنسخه وغير جائز نسخ

القرآن إلا بتوقيف يوجب العلم ومن جهة أخرى أنه لا مدخل للقياس فى إثبات اللعان إذ كان اللعان حداً على ما روينا عن النبى ﷺ ولا سبيل إلى إثبات الحدود من طريق المقاييس وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق وأيضاً لم يختلفوا أنه لو قذفها بغير ولد أن عليه الحد ولا لعان فثبت أنه غير داخل فى الآية ولا مراد إذ ليس فى الآية نفى الولد وإنما فيها ذكر القذف ونفى الولد مأخوذ من السنة ولم ترد السنة بإيجاب اللعان لنفى الولد البينونة فإن قيل إنما يلاعن بينهما لنفى الولد لأن ذلك حق للزوج ولا ينتفى منه إلا باللعان قياساً على حال بقاء الزوجية قيل له هذا استعمال القياس فى نسخ حكم الآية وهو قوله [والذين يرمون المحصنات] فلا يجوز نسخ الآية بالقياس وأيضاً لو جاز إيجاب اللعان لنفى الولد مع ارتفاع الزوجية لجاز إيجابه لزوال الحد عن الزوج بعد ارتفاع الزوجية فلما كان لو قذفها بغير ولد حد ولم يجب اللعان لزوال الحد لعدم الزوجية كذلك لا يجب اللعان لنفى الولد مع ارتفاع الزوجية فإن قيل قال الله تعالى [يا أيها النبى إذا طلقتم النساء] وقال [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن] فحكم تعالى بطلاق النساء ولم يمنع ذلك عندك من طلاقها بعد البينونة ما دامت فى العدة فما أنكرت مثله فى اللعان قيل له هذا سؤال ساقط من وجوه أحدها أن الله تعالى حين حكم بوقوع الطلاق على نساء المطلق لم ينف بذلك وقوعه على من ليست من نسائه بل ما عدا نسائه فحكمه موقوف على الدليل فى وقوع طلاقه أو نفيه وقد قامت الدلالة على وقوعه فى العدة وأما اللعان فإنه مخصوص بالزوجات ولأن من عدا الزوجات فالواجب فيهن الحد بقوله [والذين يرمون المحصنات] فكان موجب هذه الآية نافياً للعان ومن أوجبه وأسقط حكم الآية فقد نسخها بغير توقيف وذلك باطل ولذلك نفيناه إلا مع بقاء الزوجية وأيضاً فإن الله تعالى من حيث حكم بطلاق النساء فقد حكم بطلاقهن بعد البينونة بقوله [فلا جناح عليهما فيما افتدت به] ثم عطف عليه قوله [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فحكم بوقوع الطلاق بعد الفدية لأن الفاء للتعقيب وليس معك آية ولا سنة فى إيجاب اللعان بعد البينونة وأيضاً يجوز إثبات الطلاق من طريق المقاييس بعد البينونة ولا يجوز إثبات اللعان بعد البينونة من طريق القياس لأنه حد لا مدخل للقياس فى إثباته وأيضاً فإن اللعان يوجب البينونة ولا يصح إثباتها بعد وقوع البينونة فلا معنى لإيجاب لعان

لا يتعلق به بينونة إذ كان موضوع اللعان لقطع الفراش وإيجاب البينونة فإذا لم يتعلق به ذلك فلا حكم له فجرى اللعان عندنا في هذا الوجه مجرى الكنايات الموضوعة للبينونة فلا يقع بها طلاق بعد ارتفاع الزوجية مثل قوله أنت خلية وبائن وبتة ونحوها فلما لم يجز أن يلحقها حكم هذه الكنايات بعد البينونة وجب أن يكون ذلك حكم اللعان في انتفاء حكمه بعد وقوع الفرقة وارتفاع الزوجية وليس كذلك حكم صريح الطلاق إذ ليس شرطه ارتفاع البينونة ألا ترى أن الطلاق تثبت معه الرجعة في العدة ولو طلق الثانية بعد الأولى في العدة لم يكن في الثانية تأثير في بينونة ولا تحريم وإنما أوجب نقصان العدد فلذلك جاز أن يلحقها الطلاق في العدة بعد البينونة لنقصان العدد لا لإيجاب تحريم ولا لبينونة وأيضاً فليس يجوز أن يكون وقوع الطلاق أصلا لوجوب اللعان لأن الصغيرة والمجنونة يلحقهما الطلاق ولا لعان بينهما وبين أزواجهما واختلف أهل العلم فيمن قذف امرأته ثم طلقها ثلاثاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا أبانت منه بعد القذف بطلاق أو غيره فلا حد عليه ولا لعان وهو قول الثوري وقال الأوزاعي والليث والشافعي يلاعن وقال الحسن بن صالح إذا قذفها وهي حامل ثم ولدت ولداً قبل أن يلاعنها فماتت لزمه الولد وضرب الحد وإن لاعن الزوج ولم تلتعن المرأة حتى تموت ضرب الحد وتوارثا وإن طلقها وهي حامل وقد قذفها فوضعت حملها قبل أن يلاعنها لم يلاعن وضرب الحد قال أبو بكر قد بينا امتناع وجوب اللعان بعد البينونة ثم لا يخلو إذا لم يجب اللعان من أن لا يجب الحد على ما قال أصحابنا أو أن يجب الحد على ما قال الحسن بن صالح وغير جائز إيجاب الحد إذا لم يكن من الزوج إكذاب لنفسه وإنما سقط اللعان عنه من طريق الحكم وصار بمنزلتها لو صدقته على القذف لما سقط اللعان من جهة الحكم لا بإكذاب من الزوج لنفسه لم يجب الحد فإن قيل لو قذفها وهي أجنبية ثم تزوجها لم تنتقل إلى اللعان كذلك إذا قذفها وهي زوجته ثم بانت لم يبطل اللعان قيل له حال النكاح قد يجب فيها اللعان وقد يجب فيه الحد ألا ترى أنه لو أكذب نفسه وجب الحد في حال النكاح وغير حال النكاح لا يجب فيه اللعان بحال واختلف أهل العلم في الرجل ينفي حمل امرأته فقال أبو حنيفة اذا قال ليس هذا الحمل مني لم يكن قاذفا لها فإن ولدت بعد يوم لم يلاعن حتى ينفيه بعد الولادة وهو قول زفر وقال أبو يوسف ومحمد إن جاءت به بعد هذا

القول لأقل من ستة أشهر لاعن وقد روى عن أبي يوسف أن يلاعنها قبل الولادة وقال مالك والشافعي يلاعن بالحمل وذكر عنه الربيع أنه يلاعن حتى تلد وإنما يوجبه أبو حنيفة اللعان بنفي الحمل لأن الحمل غير متيقن وجائز أن يكون ريحاً أو داء وإذا كان كذلك لم يجز أن نجعله قذفاً لأن القذف لا يثبت بالاحتمال ألا ترى أن التعريض المحتمل للقذف ولغيره لا يجوز إيجاب اللعان ولا الحد به فلما كان محتملا أن يكون ما نفاه ولداً واحتمل غيره لم يجز أن يوجب اللعان به قبل الوضع ثم إذا وضعت لأقل من ستة أشهر تيقنا أنه كان حملا في وقت النفي لم يجب اللعان أيضاً لأنه يوجب أن يكون القذف معلقاً على شرط والقذف لا يجوز أن يعلق على شرط ألا ترى أنه لو قال لها إذا ولدت فأنت زانية لم يكن قاذفاً لها بالولادة واحتج من لاعن بالحمل بما روى الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي ﷺ لاعن بالحمل وإنما أصل هذا الحديث ما رواه عيسى بن يونس وجرير جميعاً عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن رجلا قال أرأيتم إن وجد رجلا مع امرأته رجلا فإن هو قتله قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت عن غيظ فأنزلت آية اللعان فابتلى به فجاء إلى النبي ﷺ فلاعن امرأته فلم يذكر في هذا الحديث الحمل ولا أنه لاعن بالحمل وروى ابن جريج عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن ابن عباس أن رجلا جاء وقال وجدت مع امرأتي رجلا ثم لاعن رسول الله ﷺ بينهما وقال إن جاءت به كذا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن أبي عدي قال أنبأنا هشام بن حسان قال حدثني عكرمة عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء فقال النبي ﷺ البينة أو حد في ظهرك وذكر الحديث إلى قوله أبصروها فإن جاءت به كذا فهو لشريك بن سحماء وكذلك رواه عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس فذكر في هذه الأخبار أنه قذفها وأبو حنيفة يوجب اللعان بالقذف وإن كانت حاملا وإنما لا يوجبه إذا نفى الحمل من غير قذف فإن قيل قال الله تعالى [وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن] وقد ترد الجارية بعيب الحمل إذا قال النساء هي حبلى وقال النبي ﷺ في دية شبه العمد منها أربعون خلفة في بطونها أولادها قيل له أما نفقة الحامل فلا تجب لأجل الحمل وإنما وجبت للعدة فما لم تنقض عدتها فنفقتها واجبة ألا ترى أن غير الحامل نفقتها واجبة وإنما ذكر الحمل

لأن وضعه تنقضى به العدة و تنقطع به النفقة وأما الرد بالعيب فإنه جائز كونه مع الشبهة كسائر الحقوق التى لا تسقطها الشبهة و الحد لا يجوز إثباته بالشبهة فلذلك اختلفا وكذلك من يوجب فى الدية أربعين خلفة فى بطونها أولادها فإنه يوجبها على غالب الظن ومثله لا يجوز إيجاب الحد به وهذا كما يحكم بظاهر وجود الدم أنه حيضة ولا يجوز القطع به حتى يتم ثلاثة أيام وكذلك من كان ظاهر أمرها الحبل لا تكون رؤيتها الدم حيضاً فإن تبين بعد أنها لم تكن حاملا كان ذلك الدم حيضاً وقوله ﷺ فى قصة هلال بن أمية إن جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لشريك بن سحماء فإنه فيما أضافه إلى هلال محمول على حقيقة إثبات النسب منه وهذا يدل على أنه لم ينف الولد منه بلعانه إياها فى حال حملها وقوله فهو لشريك بن سحماء لا يجوز أن يكون مراده إلحاق النسب به وإنما أراد أنه من مائه فى غالب الرأى لأن الزانى لا يلحق به النسب لقوله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر فإن قيل فى حديث عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ قضى فى امرأة هلال بن أمية حين لاعن بينهما أن لا يدعى ولدها لأب قيل له هذا إنما ذكره عباد بن منصور عن عكرمة وهو ضعيف واه لا يشك أهل العلم بالحديث أن فى حديث عباد بن منصور هذا أشياء ليست من كلام النبى ﷺ مدرجة فيه ولم يذكر ذلك غير عباد بن منصور ويدل على أنه غير جائز نفى النسب ولا إثبات القذف بالشبهة حديث أبى هريرة قال إن أعرابياً جاء إلى النبى ﷺ فقال إن امرأتى ولدت غلاما أسود وإنى أنكرته فقال له هل لك من إبل قال نعم قال ما ألوانها قال حمر قال هل فيها من أورق قال نعم قال فأنى ترى ذلك جاءها قال عرق نزعها قال فلعل هذا عرق نزعه فلم يرخص له رسول الله ﷺ نفيه عنه لبعد شبهه منه ويدل أيضاً على أنه لا يجوز نفى النسب بالشبهة .

(فصل) وقال أصحابنا إذا نفى نسب ولد زوجته فعليه اللعان وقال الشافعى لا يجب اللعان حتى يقول إنها جاءت به من الزنا قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رجلا لاعن امرأته فى زمن رسول الله ﷺ وانتفى من ولدها ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة فأخبر أنه لاعن بينهما لنفيه الولد فثبت أن نفى ولدها قذف يوجب اللعان .

أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها

قال أصحابنا شهادتهم جائزة ويقام الحد على المرأة وقال مالك والشافعي يلاعن الزوج ويحد الثلاثة وروى نحو قولهما عن الحسن والشعبي وروى عن ابن عباس إن الزوج يلاعن ويحد الثلاثة قال أبو بكر قال الله تعالى [واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم] ولم يفرق بين كون الزوج فيهم وبين أن يكونوا جميعاً أجنبيين وقال [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة] فإذا قذف الأجنبي امرأة وجاء بأربعة أحدهم الزوج اقتضى الظاهر جواز شهادتهم وسقوط الحد عن القاذف وإيجابه عليها وأيضاً لا خلاف أن شهادة الزوج جائزة على امرأته في سائر الحقوق وفي القصاص وفي سائر الحدود من السرقة والقذف والشرب فكذلك يجب أن تكون في الزنا فإن قيل الزوج يجب عليه اللعان إذا قذف امرأته فلا يجوز أن يكون شاهداً قيل له إذا جاء مجيء الشهود مع ثلاثة غيره فليس بقذف ولا لعان عليه وإنما يجب اللعان عليه إذا قذفها ثم لم يأت بأربعة شهداء كالأجنبي إذا قذف وجب عليه الحد إلا أن يأتي بأربعة غيره يشهدون بالزنا ولو جاء مع ثلاثة فشهدوا بالزنا لم يكن قاذفاً وكان شاهداً فكذلك الزوج .

في إباء أحد الزوجين اللعان

قال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد أيهما نكل عن اللعان حبس حتى يلاعن وقال مالك والحسن بن صالح والليث والشافعي أيهما نكل حد إن نكل الرجل حد للقذف وإن نكلت هي حدت للزنا وروى معاذ بن معاذ عن أشعث عن الحسن في الرجل يلاعن وتأبى المرأة قال تحبس وعن مكحول والضحاك والشعبي إذا لاعن وأبت أن تلاعن رجمت قال أبو بكر قال الله تعالى [واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم] وقال [ثم لم يأتوا بأربعة شهداء] وقال النبي ﷺ لهلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائتني بأربعة شهداء وإلا فحد في ظهرك ورد النبي ﷺ ماعزاً والغامدية كل واحد منهما حتى أقر أربع مرات بالزنا ثم رجمهما فثبت أنه لا يجوز إيجاب الحد عليها بترك اللعان لأنه ليس بينة ولا إقرار وقال النبي ﷺ لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى

ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس فنفى وجوب القتل إلا بما ذكر والنكول عن اللعان خارج عن ذلك فلا يجب رجمها وإذا لم يجب الرجم إذا كانت محصنة لم يجب الجلد في غير المحصن لأن أحداً لم يفرق بينهما فإن قيل امرىء مسلم إنما يتناول الرجل دون المرأة قيل له ليس كذلك لأنه لا خلاف أن المرأة مرادة بذلك وإن هذا الحكم عام فيهما جميعاً وأيضاً فإن ذلك للجنس كقوله [إن امرؤ هلك ليس له ولد] وقوله [يوم يفر المرء من أخيه] وأيضاً لا خلاف أن الدم لا يستحق بالنكول في سائر الدعاوى وكذلك سائر الحدود فكان في اللعان أولى أن لا يستحق فإن قيل لما قال تعالى [وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين] وهو يعني حد الزنا ثم قال [ويدرؤ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله] فعرفه بالألف واللام علمنا أن المراد هو العذاب المذكور في قوله [وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين] قيل له ليست هذه قصة واحدة ولا حكماً واحداً حتى يلزمه فيه ما قلت لأن أول السورة إنما هي في بيان حكم الزانيين ثم حكم القاذف وقد كان ذلك حكماً ثابتاً في قاذف الزوجات والأجنبيات جارياً على عمومه إلى أن نسخ عن قاذف الزوجات باللعان وليس في ذكره العذاب وهو يريد به حد الزنا في موضع ثم ذكر العذاب بالألف واللام في غيره ما يوجبه أن العذاب المذكور في لعان الزوجين هو المذكور في الزانيين إذ ليس يختص العذاب بالحد دون غيره وقد قال الله تعالى [إلا أن يسجن أو عذاب أليم] ولم يرد به الحد وقال [لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه] ولم يرد الحد وقال [ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً] ولم يرد به الحد وقال عبيد بن الأبرص:

والمرء ما عاش في تكذيب ... طول الحياة له تعذيب

وقال النبي ﷺ السفر قطعة من العذاب فإذا كان اسم العذاب لا يختص بنوع من الإيلام دون غيره ومعلوم أنه لم يرد به جميع سائر ضروب العذاب عليه لم يخل اللفظ من أحد معنيين إما أن يريد به الجنس فيكون على أدنى ما يسمى عذاباً أي ضرب منه كان أو مجملاً مفتقراً إلى البيان إذ غير جائز أن يكون المراد معهوداً لأن المعهود هو ما تقدم ذكره في الخطاب فيرجع الكلام إليه إذ كان معناه متقرراً عند المخاطبين وأن المراد عوده إليه فلما لم يكن في ذكر قذف الزوج وإيجاب اللعان ما يوجب استحقاق الحد على المرأة لم يجز أن يكون هو المراد بالعذاب وإذا كان ذلك كذلك وكانت الأيمان قد تكون حقاً للمدعى

حتى يحبس من أجل النكول عنها وهي القسامة متى نكلوا عن الأيمان فيها حبسوا كذلك حبس الناكل عن اللعان أولى من إيجاب الحد عليه لأنه ليس في الأصول إيجاب الحد بالنكول وفيها إيجاب الحبس به وأيضاً فإن النكول ينقسم إلى أحد معنيين إما بذل لما استحلف عليه وإما قائم مقام الإقرار وبذل الحدود لا يصح وما قام مقام الغير لا يجوز إيجاب الحد به كالشهادة على الشهادة وكتاب القاضي إلى القاضي وشهادة النساء مع الرجال وأيضاً فإن النكول لما لم يكن صريح الإقرار لم يجز إثبات الحد به كالتعريض وكاللفظ المحتمل للزنا ولغيره فلا يجب به الحد على المقر ولا على القاذف فإن قيل في حديث ابن عباس وغيره في قصة هلال بن أمية أن النبي ﷺ لما لاعن بينهما وعظ المرأة وذكرها وأخبرها أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة وكذلك الرجل ومعلوم أنه أراد بعذاب الدنيا حد الزنا أو القذف قيل له هذا غلط لأنه لا يخلو من أن يكون مراده بعذاب الدنيا الحبس أو الحد إذا أقر فإن كان المراد الحبس فهو عند النكول وإن أراد الحد فهو عند إقرارها بما يوجب الحد وإكذاب الزوج لنفسه فلا دلالة له فيه على أن النكول يوجب الحد دون الحبس فإن قيل إنما يجب عليها الحد بالنكول وأيمان الزوج وكذلك يجب عليه بنكوله وأيمان المرأة قيل له النكول والأيمان لا يجوز أن يستحق به الحد ألا ترى أن من ادعى على رجل قذفاً أنه لا يستحلف ولا يستحق المدعي الحد بنكول المدعى عليه ولا بيمينه وكذلك سائر الحدود لا يستحلف فيها ولا يحكم فيها بالنكول ولا برد اليمين.

باب تصادق الزوجين أن الولد ليس منه

قال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والشافعي لا ينفي الولد منه إلا باللعان وقال أصحابنا تصديقها إياه بأن ولدها من الزنا يبطل اللعان فلا ينتفي النسب منه أبداً وقال مالك والليث إذا تصادق الزوجان على أنها ولدته وأنه ليس منه لم يلزمه الولد وتحد المرأة وذكر ابن القاسم عن مالك قال لو شهد أربعة على امرأة أنها زنت منذ أربعة أشهر وهي حامل وقد غاب زوجها منذ أربعة أشهر فأخرها الإمام حتى وضعت ثم رجمها فقدم زوجها بعد ما رجمت فانتفى من ولده وقال قد كنت استبرأتها فإنه يلتعن وينتفي به الولد عن نفسه ولا ينفيه ههنا إلا اللعان قال أبو بكر قال النبي ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر وظاهره يقتضي أن لا ينتفي أبداً عن صاحب الفراش غير أنه لما وردت السنة في إلحاق

الولد بالأم وقطع نسبه من الأب باللعان واستعمل ذلك فقهاء الأمصار سلمنا بذلك وما عدا ذلك مما لم ترد به سنة فهو لازم للزوج بظاهر قوله الولد للفراش وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا مهدي بن ميمون أبو يحيى قال حدثنا محمد بن عبد الله بن أبي يعقوب عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن علي بن أبي طالب عن رباح قال زوجني أهلي أمة لهم رومية فوقعت عليها فولدت لي غلاما أسود مثلي فسميته عبد الله ثم طبن لها غلام من أهلي رومي يقال له يوحنه فراطنها بلسانه فولدت غلاما كأنه وزغة من الوزغات فقلت لها ما هذا فقالت هذا ليوحنه فرفعنا إلى عثمان قال فسألهما فاعترفا فقال لهما أترضيان أن أقضي بينكما بقضاء رسول الله ﷺ إن رسول الله ﷺ قضى إن الولد للفراش فجلدها وجلده وكانا مملوكين .

باب الفرقة باللعان

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد لا تقع الفرقة بعد فراغهما من اللعان حتى يفرق الحاكم وقال مالك وزفر بن الهذيل والليث إذا فرغا من اللعان وقعت الفرقة وإن لم يفرق بينهما الحاكم وعن الثوري والأوزاعي لا تقع الفرقة بلعان الزوج وحده وقال عثمان البتي لا أرى ملاعنة الزوج امرأته تنقص شيئاً وأحب إلى أن يطلق وقال الشافعي إذا أكمل الزوج الشهادة والالتعان فقد زال فراش امرأته ولا تحل له أبداً التعنت أو لم تلتعن قال أبو بكر أما قول عثمان البتي في أنه لا يفرق بينهما فإنه قول تفرد به ولا نعلم أحداً قال به غيره وكذلك قول الشافعي في إيقاعه الفرقة بلعان الزوج خارج عن أقاويل سائر الفقهاء وليس له فيه سلف والدليل على أن فرقة اللعان لا تقع إلا بتفريق الحاكم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب أن سهل بن سعد الساعدي أخبره أن عويمر العجلاني أتى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل فقال رسول الله ﷺ قد أنزل الله فيك وفي صاحبتك قرآناً فاذهب فأت بها قال سهل فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله ﷺ فلما فرغا قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فهي طالق ثلاثاً فطلقها عويمر ثلاثا قبل أن يأمره النبي ﷺ قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين وفي هذا الخبر دلالة على أن اللعان لم يوجب الفرقة لقوله كذبت عليها إن أمسكتها وذلك لأن

فيه إخبار آمنه بأنه ممسك لها بعد اللعان على ما كان عليه من النكاح إذ لو كانت الفرقة قد وقعت قبل ذلك لاستحال قوله كذبت عليها إن أمسكتها وهو غير ممسك لها فلما أخبر بعد اللعان بحضرة النبي ﷺ إنه ممسك لها ولم ينكره النبي ﷺ دل ذلك على أن الفرقة لم تقع بنفس اللعان إذ غير جائز أن يقار النبي ﷺ أحداً على الكذب ولا على استباحة نكاح قد بطل فثبت أن الفرقة لم تقع بنفس اللعان ويدل عليه أيضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن إبراهيم بن ملحان قال حدثنا يحيى بن عبد الله بن بكير قال حدثنا الليث عن يزيد ابن أبي حبيب أن ابن شهاب كتب يذكر عن سهل بن سعد أنه أخبره أن عويمراً قال يا رسول الله أرأيت إن وجدت عند أهلي رجلا أأقتله قال ائت بامرأتك فإنه قد نزل فيكما فجاء بها فلاعنها ثم قال إني قد افتريت عليها إن لم أفارقها فأخبر في هذا الحديث إنه لم يكن فارقها باللعان وأمره النبي ﷺ ولما طلقها ثلاثاً بعد اللعان ولم ينكره ﷺ دل ذلك على أن الطلاق قد وقع موقعه وعلى قول الشافعي إنها قد بانت منه بلعان الزوج ولا يلحقها طلاقه بعد البينونة فقد خالف الخبر من هذا الوجه أيضاً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن عياض بن عبد الله الفهري وغيره عن ابن شهاب عن سهل بن سعد في هذا الخبر أعني قصة عويمر قال فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ فأنفذه رسول الله ﷺ وكان ما صنع عند النبي ﷺ قال سهل حضرت هذا عند رسول الله ﷺ فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً فأخبر في هذا الحديث أن النبي ﷺ أنفذ طلاق العجلاني بعد اللعان ويدل عليه أيضاً قول ابن شهاب فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ولو كانت الفرقة واقعة باللعان لاستحال التفريق بعدها ويدل عليه أيضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد ووهب بن بيان وغيرهما قالوا حدثنا سفيان عن الزهري عن سهل بن سعد قال مسدد قال شهدت المتلاعنين على عهد رسول الله ﷺ وأنا ابن خمس عشرة سنة ففرق رسول الله ﷺ بينهما حين تلاعنا فقال الرجل كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فأخبر في هذا الحديث أيضاً أن النبي ﷺ فرق بينهما بعد اللعان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا إسماعيل قال حدثنا أيوب عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عمر رجل قذف امرأته قال فرق رسول

الله ﷺ بين أخوى بنى العجلان فقال والله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب يرددها ثلاث مرات فأبيا ففرق بينهما فنص فى هذا الحديث أيضاً على أنه فرق بينهما بعد اللعان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رجلا لاعن امرأته فى زمن رسول الله ﷺ وانتفى من ولدها ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة وهذا أيضاً فيه نص على أن التفريق كان بفعل رسول الله ﷺ وأيضاً لو كانت الفرقة واقعة بلعان الزوج لبينها رسول الله ﷺ لما وقع بها من التحريم وتعلق بها من الأحكام فلما لم يخبر عليه السلام بوقوع الفرقة بلعان الزوج ثبت أنها لم تقع وأيضاً قول الشافعي خلاف الآية لأن الله تعالى قال [والذين يرمون أزواجهم] ثم قال [فشهادة أحدهم] ثم قال [ويدرؤ عنها العذاب] وهو يعني الزوجة فلو وقعت الفرقة بلعان الزوج تلاعنت وهى أجنبية وذلك خلاف ظاهر الآية لأن الله تعالى إنما أوجب اللعان بين الزوجين وأيضاً لا خلاف أن الزوج إذا قذف امرأته بغير ولد بعد البينونة أو قذفها ثم أبانها أنه لا يلاعن فلما لم يجز أن يلاعن وهو أجنبي كذلك لا يجوز أن يلاعن وهي أجنبية لأن اللعان فى هذه الحال إنما هو لقطع الفراش ولا فراش بعد البينونة فامتنع لعانها وهي غير زوجة فإن قيل فى الأخبار التى فيها ذكر تفريق النبي ﷺ بين المتلاعنين إنما معناه إن الفرقة وقعت باللعان فأخبر النبي ﷺ أنها لا تحل له بقوله لا سبيل عليها قيل له هذا صرف الكلام عن حقيقته ومعناه لأن قوله لا تحل لك لا سبيل لك عليها إن لم تقع به فرقة فليس بتفريق من النبي ﷺ بينهما وإنما هو إخبار بالحكم والخبر بالحكم لا يكون مفرقا بينهما فإن قيل روى عن النبي ﷺ أنه قال المتلاعنان لا يجتمعان أبداً وذلك إخبار منه بوقوع الفرقة لأن النكاح لو كان باقياً إلى أن يفرق لكانا مجتمعين قيل له هذا لا يصح عن النبي ﷺ وإنما روى عن عمر وعلي قال يفرق بينهما ولا يجتمعان فإنما مراده أنهما إذا فرق بينهما لا يجتمعان ما داما على حال التلاعن فينبغي أن تثبت الفرقة حتى يحكم بأنهما لا يجتمعان ولو صح عن النبي ﷺ كان معناه ما وصفنا وأيضاً يضم إليه ما قدمنا من الأخبار الدالة على بقاء النكاح بعد اللعان وأن الفرقة إنما تقع بتفريق الحاكم فإذا جمعنا بينهما وبين الخبر تضمن أن يكون معناه المتلاعنان لا يجتمعان بعد التفريق ويدل على ما ذكرنا أن اللعان شهادة لا يثبت حكمها إلا عند الحاكم فأشبه

الشهادة التی لا یثبت حکمها إلا عند الحاکم فواجب علی هذا أن لا تقع موجبة للفرقة إلا بحکم الحاکم فإن قیل الأیمان علی الدعاوی لا یثبت بها حکم إلا عند الحاکم ومتی استحلف الحاکم رجلا بریء من الخصومة ولا یحتاج إلی استئناف حکم آخر فی براءته منها وهذا یوجب انتقاض اعتلالك بما ذکرت قیل له هذا لا یلزم علی ماذکرنا وذلك لأنا قلنا اللعان شهادة تتعلق صحتها بالحاکم کالشهادات علی الحقوق ولیست الأیمان علی الحقوق شهادات یدلك علی هذا أن اللعان لا یصح إلا بلفظ الشهادات کالشهادات علی الحقوق ولیس کذلك الإستحلاف علی الدعاوی وأیضاً فإن اللعان تستحق به المرأة نفسها کما یستحق المدعی ببینته فلما لم یجز أن یستحق المدعی ما ادعاه إلا بحکم الحاکم وجب حکمه فی استحقاق المرأة نفسها باللعان وأما الإستحلاف علی الحقوق فإنه لا یستحق به شیء وإنما تقطع الخصومة فی الحال ویبقی المدعی علیه علی ما کان علیه من براءة الذمة فکانت فرقة اللعان بالشهادات علی الحقوق أشبه منها بالإستحلاف علیها وأیضاً لما کان اللعان سبباً للفرقة متعلقاً بحکم الحاکم أشبه تأجیل العنین فی کونه سبباً للفرقة فی تعلقه بحکم الحاکم فلما لم تقع الفرقة بعد التأجیل بمضی المدة دون تفریق الحاکم وجب مثله فی فرقة اللعان لما وصفنا وأیضاً لما لم یکن اللعان کنایة عن الفرقة ولا تصریحاً بها وجب أن لا تقع به الفرقة کسائر الألفاظ التی لیست کنایة عن الفرقة ولا تصریحاً بها فإن قیل الإیلاء لیس بکنایة عن الطلاق ولا صریح وقد أوقعت به الفرقة عند مضی المدة قیل له إن الإیلاء یصح أن یکون کنایة عن الطلاق إلا أنه أضعف من سائر الکنایات فلا تقع الفرقة فیه بنفس الإیلاء إلا بانضمام معنی آخر إلیه وهو ترك الجماع فی المدة ألا تری أن قوله والله لا أقربك قد یدل علی التحریم إذ کان التحریم یمنع القرب وأما اللعان فلیس یصح أن یکون دالا علی التحریم بحال لأن أکثر ما فیه أن یکون الزوج صادقا فی قذفه فلا یوجب ذلك تحریماً ألا تری أنه لو قامت البینة علیها بالزنا لم یوجب ذلك تحریماً وإن کان کاذباً والمرأة صادقة فذلك أبعد فثبت بذلك أنه لا دلالة فیه علی التحریم قال فلذلك لم یجز وقوع الفرقة دون إحداث تفریق إما من قبل الزوج أو من قبل الحاکم وأیضاً أنه لما لم یصح ابتداء اللعان إلا بحکم الحاکم کان کذلك ما تعلق به من الفرقة ولما صح ابتداء الإیلاء من غیر حاکم لم یحتج فی وقوع الفرقة إلی حکم الحاکم فإن قیل لما اتفقنا علی أنهما لو تراضیا

على البقاء على النكاح لم يخليا وذلك وفرق بينهما دل ذلك على أن اللعان قد أوجب الفرقة فواجب أن تقع الفرقة فيه بنفس اللعان دون سبب آخر غيره قيل له هذا منتقض على أصل الشافعي لأنه يزعم أن ارتداد المرأة لا يوجب الفرقة إلا بحدوث سبب آخر وهو مضي ثلاث حيض فإذا مضت ثلاثة حيض وقعت الفرقة ولو تراضيا على البقاء على النكاح لم يخليا وذلك ولم توجب الردة بنفسها الفرقة دون حدوث معنى آخر وعندنا لو تزوجت امرأة زوجا غير كفء وطالب الأولياء بالفرقة لم يعمل تراضي الزوجين في تبقية النكاح ولم يوجب ذلك وقوع الفرقة بخصومة الأولياء حتى يفرق الحاكم فهذا الاستدلال فاسد على أصل الجميع وأيضاً فإنك لم ترده إلى أصل وإنما حصلت على دعوى عارية من البرهان وأيضاً جائز عندنا البقاء على النكاح بعد اللعان لأنه لو أكذب نفسه قبل الفرقة لجلد الحد ولم يفرق بينهما فإن قيل هو مثل الطلاق الثلاث والرضاع ونحوهما من الأسباب الموجبة للفرقة بأنفسها لا يحتاج في صحة وقوعها إلى حكم الحاكم واللعان ليس بسبب موجب للفرقة بنفسه لأنه لو كان كذلك وجب أن تقع به الفرقة إذا تلاعنا عند غير الحاكم وأيضاً ليس كل سبب يتعلق به فسخ يوجبه بنفسه من الأسباب ما يوجب ذلك بنفسه ومنها ما لا يوجبه إلا بحدوث معنى آخر ألا ترى أن بيع نصيب من الدار يوجب الشفعة للشريك ولا ينتقل إليه بنفس الطلب والخصومة دون أن يحكم بها الحاكم وكذلك الرد بالعيب بعد القبض وخيار الصغير إذا بلغ ونحو ذلك هذه كلها أسباب يتعلق بها فسخ العقود ثم لا يقع الفسخ بوجودها حسب دون حكم الحاكم به فهو على من يوجب الفرقة باللعان دون تفريق الحاكم وأما عثمان البتي فإنه ذهب في قوله إن اللعان لا يوجب الفرقة بحال لأن اللعان ليس بصريح ولا كناية عن الفرقة ولو تلاعنا في بيتهما لم يوجب فرقة فكذلك عند الحاكم ولأن اللعان في الأزواج قائم مقام الحد على قاذف الأجنبيات ولو حد الزوج في قذفه إياها بأن أكذب نفسه أو كان عبداً لم يوجب ذلك فرقة وكذلك إذا لاعن وذهب في تفريق النبي ﷺ بين المتلاعنين أن ذلك إنما كان في قصة العجلاني وكان طلقها ثلاثاً بعد اللعان فلذلك فرق بينهما وروى ابن شهاب أن سهل بن سعد قال فطلقها العجلاني ثلاث تطليقات بعد فراغهما من اللعان فأنفذه رسول الله ﷺ وحديث ابن عمر أيضاً إنما هو في قصة العجلاني قال أبو بكر في

حديث سهل بن سعد أنه قال فحضرت هذا عند رسول الله ﷺ يعني قصة العجلاني فمضت السنة في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً فأخبر سهل وهو راوي هذه القصة أن السنة مضت بالتفريق وإن لم يطلق الزوج وفي حديث ابن عباس في قصة هلال بن أمية أن رسول الله ﷺ فرق بينهما قال أبو بكر وهلال لم يطلق امرأته فثبت أن التفريق بينهما بعد اللعان واجب وأيضاً في حديث ابن عمر وغيره في قصة العجلاني أن النبي ﷺ فرق بينهما وجائز أن يكون النبي ﷺ فرق بينهما ثم طلقها هو ثلاثاً فأنفذه رسول الله ﷺ وفيه أنه قال لا سبيل لك عليها .

باب نكاح الملاعن للملاعنة

قال أبو حنيفة ومحمد إذا أكذب الملاعن نفسه وجلد الحد أو جلد حد القذف في غير ذلك وصارت المرأة بحال لا يجب بينهما وبين زوجها إذا قذفها لعان فله أن يتزوجها وروى نحو ذلك عن سعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبي وسعيد بن جبير وقال أبو يوسف والشافعي لا يجتمعان أبداً وروى عن علي وعمر وابن مسعود مثل ذلك وهذا محمول عندنا على أنهما لا يجتمعان ماداما على حال التلاعن وروى عن سعيد بن جبير أن فرقة اللعان لا تبينها منه وأنه إذا أكذب نفسه في العدة ردت إليه امرأته وهو قول شاذ لم يقل به أحد غيره وقد مضت السنة ببطلانه حين فرق رسول الله ﷺ بين المتلاعنين والفرقة لا تكون إلا مع البينونة ويحتج للقول الأول بعموم الآي المبيحة لعقود المناكحات نحو قوله [وأحل لكم ما وراء ذلكم] وقوله [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] وقوله [فانكحوا الأيامى منكم] ومن جهة النظر أنا قد بينا أن هذه الفرقة متعلقة بحكم الحاكم وكل فرقة تعلقت بحكم الحاكم فإنها لا توجب تحريماً مؤبداً والدليل على ذلك أن سائر الفرق التي تتعلق بحكم الحاكم لا يوجب تحريماً مؤبداً مثل فرقة العنين وخيار الصغيرين وفرقة الإيلاء عند مخالفنا وكذلك سائر الفرق المتعلقة بحكم الحاكم في الأصول هذه سبيلها فإن قيل سائر الفرق التي ذكرت لا يمنع التزويج في الحال وإن تعلقت بحكم الحاكم وهذه الفرقة تحظر تزويجها في الحال عند الجميع فكما جاز أن يفارق سائر الفرق المتعلقة بحكم الحاكم من هذا الوجه جاز أن يخالفها في إيجابها التحريم مؤبداً قيل له من الفرق المتعلقة بحكم الحاكم ما يمنع التزويج في الحال ولا توجب مع ذلك تحريماً مؤبداً مثل فرقة العنين

إذا لم تكن نفى من طلاقها إلا واحدة قد أوجبت تحريماً حاظراً لعقد النكاح فى الحال ولم توجب مع ذلك تحريماً مؤبداً وكذلك الزوج الذمى إذا أبى الإسلام وقد أسلمت امرأته ففرق الحاكم بينهما منع ذلك من نكاحها بعد الفرقة ولا توجب تحريماً مؤبداً فلم يجب من حيث حظرنا تزويجها بعد الفرقة أن توجب به تحريماً مؤبدا وأيضا لو كان اللعان يوجب تحريما مؤبدا لوجب أن يوجبه إذا تلاعنا عند غير الحاكم لأنا وجدنا سائر الأسباب الموجبة للتحريم المؤبد فإنها توجبه بوجودها غير مفتقرة فيه إلى حاكم مثل عقد النكاح الموجب لتحريم الأم والوطء الموجب للتحريم والرضاع والنسب كل هذه الأسباب لما تعلق بها تحريم مؤبد لم تفتقر إلى كونها عند الحاكم فلما لم يتعلق تحريم اللعان إلا بحكم الحاكم وهو أن يتلاعنا بأمره بحضرته ثبت أنه لا يوجب تحريماً مؤبداً وأيضاً لو أكذب نفسه قبل الفرقة بعد اللعان جلد الحد ولم يفرق بينهما وأبو يوسف لا يخالفنا فى ذلك لزوال حال التلاعن وبطلان حكمه بالحد الواقع به وجب مثله بعد الفرقة لزوال المعنى الذى من أجله وجبت الفرقة وهو حكم اللعان فإن قيل لو كان كذلك لوجب أنه إذا أكذب نفسه بعد الفرقة وجلد الحد أن يعود النكاح وتبطل الفرقة لزوال المعنى الموجب لها كما لا يفرق بينهما إذا أكذب نفسه بعد اللعان قبل الفرقة قيل له لا يجب ذلك لأنا إنما جعلنا زوال حكم اللعان علة لارتفاع التحريم الذى تعلق به لا لبقاء النكاح ولا لعود النكاح فعلى أى وجه بطل لم يعد إلا بعقد مستقبل إلا أن الفرقة قد تعلق بها تحريم غير البينونة وذلك التحريم إنما يرتفع بارتفاع حكم اللعان كما أن الطلاق الثلاث توجب البينونة وتوجب أيضاً مع ذلك تحريماً لا يزول إلا بزوج ثان يدخل بها فإذا دخل بها الزوج الثانى ارتفع التحريم الذى أوجبه الطلاق الثلاث ولم يعد نكاح الزوج الأول إلا بعد فراق الزوج الثانى وانقضاء العدة وإيقاع عقد مستقبل ودليل آخر وهو أن التحريم الواقع بالفرقة لما كان متعلقاً بحكم اللعان وجب أن يرتفع بزوال حكمه والدليل على ارتفاع حكم اللعان إذا أكذب نفسه وجلد الحد أنه معلوم أن اللعان حد على ما بينا فيما سلف بمنزلة الجلد فى قاذف الأجنبيات ويمتنع أن يجتمع عليه حدان فى قذف واحد فإيقاع الجلد لذلك القذف مخرج للعان من أن يكون حداً ومزيل لحكمه فى إيجاب التحريم لزوال السبب الموجب له فإن قيل فهذا الذى ذكرت يبطل حكم اللعان لامتناع

اجتماع الحدين عليه بقذف واحد فواجب إذا جلد الزوج حداً فى قذفه لغيرها أن لا يبطل حكم اللعان فيما بينهما فلا يتزوج بها قيل له إذا صار محدوداً فى قذفه فقد خرج من أن يكون من أهل اللعان ألا ترى أنه لو قذف امرأة له أخرى لم يلاعن وكان عليه الحد عندنا فالعلة التى ذكرنا فى إكذابه نفسه فيما لاعن عليه امرأته وإن كانت غير موجودة فى هذه فجائز قياسها عليها بمعنى آخر وهو خروجه من أن يكون من أهل اللعان فإن احتجوا بما روى محمد بن إسحاق عن الزهرى عن سهل بن سعد فى قصة المتلاعنين قال الزهرى فمضت السنة أنهما إذا تلاعنا فرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن عياض بن عبد الله الفهرى وغيره عن ابن شهاب عن سهل بن سعد فى هذه القصة قال فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ فأنفذه رسول الله ﷺ وكان ما صنع النبى ﷺ قال سهل حضرت هذا عند رسول الله ﷺ فمضت السنة بعد فى المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً وبحديث ابن عمر أن النبى ﷺ قال لا سبيل لك عليها فإنها لو كانت تحل له بحال لبين كما بين الله تعالى حكم المطلقة ثلاثاً فى إباحتها بعد زوج غيره قيل له أما حديث الزهرى الأول فإنه قول الزهرى وقوله مضت السنة ليس فيه أن النبى ﷺ سنها ولا أنه حكم بها وأما قول سهل بن سعد فمضت السنة من بعد فى المتلاعنين أنهما لا يجتمعان أبداً ليس فيه أيضاً أن سنة النبى ﷺ مضت بذلك والسنة قد تكون من النبى ﷺ وقد تكون من غيره فلا حجة فى هذا وأيضاً فإنه قال فى المتلاعنين وهذا يصفه حكم يتعلق به وهو بقاؤهما على حكم التلاعن وكونهما من أهل اللعان فمتى زالت الصفة بخروجهما من أن يكونا من أهل اللعان زال الحكم كقوله تعالى [ما على المحسنين من سبيل] وقوله [لا ينال عهدى الظالمين] ونحو ذلك من الأحكام المعلقة بالصفات ومتى زالت الصفة زال الحكم فإن قيل قد روى عن النبى ﷺ أنه قال المتلاعنان لا يجتمعان أبداً قيل له ما نعلم أحداً روى ذلك بهذا اللفظ وإنما روى ما ذكرنا فى حديث سهل بن سعد وهو أصل الحديث فإن صح هذا اللفظ فإنما أخذه الراوى من حديث سهل وظن أن هذه العبارة مبينة عما فى حديث سهل ولو صح ذلك عن النبى ﷺ لم يفد نفى النكاح بعد زوال حكم اللعان على النحو الذى بينا وأما قوله لا سبيل لك عليها فإنه يفيد تحريم النكاح وإنما هو إخبار بوقوع

الفرقة لأنه لا يصح إطلاق القول بأنه لا سبيل لأحد على الأجنبيات ولا يفيد ذلك تحريم العقد فإن قيل قوله لاسبيل لك عليها ينفى جواز العقد إذ كان جوازه يوجب أن يكون له عليها سبيل قيل له ليس كذلك لأنا قد نقول لاسبيل لك على الأجنبية ولا نريد به أنه لا يجوز له تزويجها فيصير لك عليها سبيل بالتزويج وإنما نريد أنه لا يملك بضعها فى الحال فإذا تزوجها فإنما صار له عليها سبيل برضاها وعقدها ألا ترى أن قوله [ما على المحسنين من سبيل] لم يمنع أن يصير عليهم سبيل فى العقود المقتضية لإثبات الحقوق والسبيل عليه برضاه فكذلك قوله لا سبيل لك عليها إنما أفاد أنه لا سبيل لك عليها إلا برضاها .

(فصل) قال أبو بكر واتفق أهل العلم أن الولد قد ينفى من الزوج باللعان وقد ذكرنا حديث ابن عمر وابن عباس فى إلحاق الولد بالأم وقطع نسبه من الأب باللعان تصاعن النبى ﷺ وحكى عن بعض من شذ أنه للزوج ولا ينتفى نسبه باللعان واحتج بقوله ﷺ الولد للفراش والذى قال الولد للفراش هو الذى إحكم بقطع النسب من الزوج باللعان وليست الأخبار المروية فى ذلك بدون ما روى فى أن الولد للفراش فثبت أن معنى قوله الولد للفراش أنه لم ينف باللعان وأيضاً فلما بطل ما كان أهل الجاهلية عليه من استلحاق النسب بالزنا كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عنبسة بن خالد قال حدثنى يونس بن يزيد قال قال محمد بن مسلم بن شهاب أخبرنى عروة ابن الزبير أن عائشة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ أخبرته أن النكاح كان فى الجاهلية على أربعة أنحاء فنكاح منها نكاح الناس اليوم يخطب الرجل إلى الرجل وليته فيصدقها ثم ينكحها ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلى إلى فلان فاستبضعى منه ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذى يستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إن أحب وإنما يفعل ذلك رغبة فى نجابة الولد فكان هذا النكاح يسمى نكاح الاستبضاع ونكاح آخر يجتمع الرهط دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع الرجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم قد عرفتم الذى كان من أمركم وقد ولدت وهو ابنك يافلان فتسمى من أحبت منهم باسمه فيلحق بهولدها ونكاح

رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع من جاءها وهن البغايا كن ينصبن رايات على أبوابهن يكن علماً فمن أرادهن دخل عليهن فإذا حملت فوضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتقطه ودعاه ابنه لا يمتنع من ذلك فلما بعث الله النبي محمداً ﷺ هدم نكاح أهل الجاهلية كله إلا نكاح أهل الإسلام اليوم فمعنى قوله ﷺ الولد للفراش أن الأنساب قد كانت تلحق بالنطف في الجاهلية بغير فراش فألحقها النبي ﷺ بالفراش وكذلك ما روى في قصة زمعة حين قال النبي ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يلحقه بالزاني وقال هو للفراش إخباراً منه أنه لا ولد للزاني ورده إلى عبد إذ كان ابن أمة أبيه ثم قال لسودة احتجبي منه إذ كان سببها بالمدعى له لأنه في ظاهره من ماء أخي سعد وهذا يدل على أنه لم يقض في نسبه بشيء ولو كان قضى بالنسب لما أمرها بالاحتجاب بل كان أمرها بصلته ونهاها عن الاحتجاب عنه كما نهى عائشة عن الاحتجاب عن عمها من الرضاعة وهو أفلح أخو أبي القعيس ويدل على أنه لم يقض في نسبه بشيء ما رواه سفيان الثوري وجرير عن منصور عن مجاهد عن يوسف بن الزبير عن عبد الله بن الزبير قال كانت لزمعة جارية تبطنها وكانت تظن برجل آخر فمات زمعة وهي حبلى فولدت غلاماً كان يشبه الرجل الذي يظن بها فذكرته سودة لرسول الله ﷺ فقال أما الميراث له وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ فصرح في هذا الخبر بنفي نسبه من زمعة وإعطاء الميراث بإقرار عبد أنه أخوه وقد روى هذا الحديث على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن منصور ومسدد بن مسرهد قالا حدثنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ في ابن أمة زمعة فقال سعد أوصاني أخي عتبة إذا قدمت مكة أن أنظر إلى ابن أمة زمعة فأقبضه فإنه ابنه وقال عبد بن زمعة أخي ابن أمة أبي ولد على فراش أبي فرأى رسول الله ﷺ شبهاً بيناً بعتبة فقال الولد للفراش واحتجبي منه يا سودة زاد مسدد فقال هو أخوك يا عبد قال أبو بكر الصحيح ما رواه سعيد بن منصور والزيادة التي زادها مسدد ما نعلم أحداً وافقه عليها وقد روى في بعض الألفاظ أنه قال هو لك يا عبد ولا يدل ذلك على أنه أثبت النسب لأنه جائز أن يريد به إثبات اليد له إذ كان من يستحق يداً في شيء جاز أن يضاف إليه فيقال هو له وقد قال عبد الله بن رواحة

لليهود حين خرص عليهم تمر خيبر إن شئتم فلكم وإن شئتم فلي ولم يرد به الملك ومعلوم أيضاً أن النبي ﷺ لم يرد بقوله هو لك يا عبد إثبات الملك فادعى خصمنا أنه أراد إثبات النسب وذلك لا يوجب إضافته إليه في الحقيقة على هذا الوجه لأن قوله هو لك إضافة الملك والأخ ليس بملك فإذ لم يرد به الحقيقة فليس حمله على إثبات النسب بأولى من حمله على إثبات اليد ويحتمل لو صحت الرواية أنه قال هو أخوك أن يريد به أخوة الدين وأنه ليس بعبد لإقراره بأنه حر ويحتمل أن يكون أصل الحديث ماذكر بعض الرواة أنه قال هو لك وظن الراوي أن معناه أنه أخوه في النسب فحمله على المعنى عنده في خبر سفيان وجرير الذي يرويه عبد الله بن الزبير أنه قال ليس لك بأخ وهذا لا احتمال فيه فوجب حمل خبر الزهري الذي روينا على الوجوه التي ذكرنا قال أبو بكر وقوله الولد للفراش قد اقتضى معنيين أحدهما إثبات النسب لصاحب الفراش والثاني أن من لا فراش له فلا نسب له لأن قوله الولد اسم للجنس وكذلك قوله الفراش للجنس لدخول الألف واللام عليه فلم يبق ولد إلا وهو مراد بهذا الخبر فكأنه قال لا ولد إلا للفراش وفيما حكم الله تعالى به من آية اللعان دلالة على أن الزنا والقذف ليسا بكفر من فاعليهما لأنهما لو كانا كفراً لوجب أن يكون أحد الزوجين مرتداً لأنه إن كان الزوج كاذباً في قذفها فواجب أن يكون كافراً وإن كان صادقاً فواجب أن تكون المرأة كافرة بزناها وكان يجب أن تبين منه امرأته قبل اللعان فلما حكم الله تعالى فيهما باللعان ولم يحكم ببينونتها منه قبل اللعان ثبت أن الزنا والقذف ليسا بكفر ودل على بطلان مذهب الخوارج في قولهم إن ذلك كفر وتدل الآية أيضاً على أن القاذف مستحق اللعن من الله تعالى إذا كان في قذفه كاذباً وأن الزنا يستحق به الغضب من الله لولا ذلك لما جاز أن يأمرهما الله بذلك إذ غير جائز أن يأمرهما بأن يدعوا على أنفسهما بما لا يستحقانه ألا ترى أنه لا يجوز أن يدعو على نفسه بأن يظلمه الله ويعاقبه بما لا يستحقه وقوله تعالى [إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم] نزلت في الذين قذفوا عائشة رضي الله عنها فأخبر الله أن ذلك كذب والإفك هو الكذب ونال النبي ﷺ وأبا بكر وجماعة من المسلمين غم شديد وأذى وحزن فصبروا على ذلك فكان ذلك خيراً لهم ولم يكن صبرهم واغتمامهم بذلك شراً لهم بل كان خيراً لهم لما نالوا به من الثواب ولما لحقهم أيضاً من

السرور ببيان الله براءة عائشة وطهارتها ولما عرفوا من الحكم في القاذف وقوله تعالى [لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم] يعني والله أعلم عقاب ما اكتسب من الإثم على قدر ما اكتسبه وقوله تعالى [والذي تولى كبره] روى أنه عبدالله بن أبي بن سلول وكان منافقاً وكبره هو عظمه وإن عظم ما كان فيه لأنهم كانوا يجتمعون عنده وبرأيه وأمره كانوا يشيعون ذلك ويظهرونه وكان هو يقصد بذلك أذى رسول الله ﷺ وأذى أبي بكر والطعن عليهما قوله تعالى [لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين] هو أمر المؤمنين بأن يظنوا خيراً بمن كان ظاهره العدالة وبراءة الساحة وأن لا يقضوا عليهم بالظن وذلك لأن الذين قذفوا عائشة لم يخبروا عن معاينة وإنما قذفوها تظنناً وحسباناً لما رأوها متخلفة عن الجيش قد ركبت جمل صفوان ابن المعطل يقوده وهذا يدل على أن الواجب لمن كان ظاهره العدالة أن يظن به خيراً ولا يقوم مستبشراً وهو يوجب أن يكون أمور المسلمين في عقودهم وأفعالهم وسائر تصرفهم محمولة على الصحة والجواز وأنه غير جائز حملها على الفساد وعلى ما لا يجوز فعله بالظن والحسبان ولذلك قال أصحابنا فيمن وجد مع امرأة أجنبية رجلا فاعترفا بالتزويج أنه لا يجوز تكذيبهما بل يجب تصديقهما وزعم مالك بن أنس أنه يحدهما إن لم يقيما بينة على النكاح ومن ذلك أيضاً ما قال أصحابنا فيمن باع درهما وديناراً بدرهمين ودينارين أنا نخالف بينهما لأنا قد أمرنا بحسن الظن بالمؤمنين وحمل أمورهم على ما يجوز فوجب حمله على ما يجوز وهو المخالفة بينهما كذلك إذا باعه سيفاً محلى فيه مائة درهم بمائتي درهم إنا نجعل المائة بالمائة والفضل بالسيف فنحمل أمرهما على أنهما تعاقدا عقداً جائزاً ولا نحمله على الفساد وما لا يجوز وهذا يدل أيضاً على صحة قول أبي حنيفة في أن المسلمين عدول ما لم تظهر منهم ريبة لأنا إذا كنا مأمورين بحسن الظن بالمسلمين وتكذيب من قذفهم على جهة الظن والتخمين بما يسقط العدالة فقد أمرنا بتوالاتهم والحكم لهم بالعدالة بظاهر حالهم وذلك يوجب التزكية وقبول الشهادة ما لم تظهر منهم ريبة توجب التوقف عنها أو ردها وقال تعالى [إن الظن لا يغني من الحق شيئاً] وقال النبي ﷺ إياكم والظن فإنه أكذب الحديث وقوله [ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً] فإنه يحتمل معنيين أحدهما أن يظن بعضهم ببعض خيراً كقوله [فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم] والمعنى

فليسلم بعضكم على بعض وكقوله [لا تقتلوا أنفسكم] يعنى لا يقتل بعضكم بعضاً والثانى أنه جعل المؤمنين كلهم كالنفس الواحدة فيما يجرى عليها من الأمور فإذا جرى على أحدهم مكروه فكأنه قد جرى على جميعهم كما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أبو عبد الله أحمد بن دوست قال حدثنا جعفر بن حميد قال حدثنا الوليد بن أبى ثور قال حدثنا عبد الملك بن عمير عن النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال مثل المسلمين فى تواصلهم وتراحمهم والذى جعل الله بينهم كمثل الجسد إذا وجع بعضه وجع كله بالسهر والحمى وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن محمد بن ناجية قال حدثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه قال حدثنا عبد الله بن ناصح قال حدثنا أبو مسلم عبد الله بن سعيد عن مالك بن مغول عن أبى بردة قال قال رسول الله ﷺ المؤمنون للمؤمنين كالبنيان يشد بعضه بعضاً قوله تعالى [لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] قد أبانت هذه الآية عن معنيين أحدهما أن الحد واجب على القاذف ما لم يأت بأربعة شهداء والثانى أنه لا يقبل فى إثبات الزنا أقل من أربعة شهداء وقوله [فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون] قال أبو بكر قد حوى ذلك معنيين أحدهما أنهم متى لم يقيموا أربعة من الشهداء فهم محكومون بكذبهم عند الله فى إيجاب الحد عليهم فيكون معناه فأولئك فى حكم الله هم الكاذبون فيقتضى ذلك الأمر بالحكم بكذبهم فإن كان جائزاً أن يكونوا صادقين فى المغيب عند الله وذلك جائز سائغ كما قد تعبدنا بأن نحكم لمن ظهر منه عمل الخيرات وتجنب السيئات بالعدالة وإن كان جائزاً أن يكون فاسقاً فى المغيب عند الله تعالى والوجه الثانى أن الآية نزلت فى شأن عائشة رضى الله تعالى عنها وفى قذفتها فأخبر بقوله [فأولئك عند الله هم الكاذبون] بمغيب خبرهم وأنه كذب فى الحقيقة لم يرجعوا فيه إلى صحة فمن جوز صدق هؤلاء فهو راد لخبر الله قوله تعالى [إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم] قرىء تلقونه بالتشديد قال مجاهد يرويه بعضهم عن بعض ليشيعه وعن عائشة تلقونه من ولق الكذب وهو الإستمرار عليه ومنه ولق فلان فى السير إذا استمر عليه فذمهم تعالى على الإقدام على القول بما لا علم لهم به وذلك قوله [تقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم] وهو نحو قوله [ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا] فأخبر أن ذلك

وإن كان يقينا فى ظنهم وحسبانهم فهو عظيم الإثم عنده ليرتدعوا عن مثله عند علمهم بوقوع المأثم فيه ثم قال [ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم] تعليما لنا بما نقوله عند سماع مثله فيمن كان ظاهر حاله العدالة وبراءة الساحة قوله تعالى [سبحانك هذا بهتان عظيم] أى تنزيها لك من أن نغضبك بسماع مثل هذا القول فى تصديق قائله وهو كذب وبهتان فى ظاهر الحكم وقوله تعالى [يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً] فإنه تعالى يعظنا ويزجرنا بهذه الزواجر وعقاب الدنيا بالحد مع ما نستحق من عقاب الآخرة لئلا نعود إلى مثل هذا الفعل أبداً إن كنتم مؤمنين بالله مصدقين لرسوله قوله تعالى [إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا] أبان الله بهذه الآية وجوب حسن الاعتقاد فى المؤمنين ومحبة الخير والصلاح لهم فأخبر فيها بوعيد من أحب إظهار الفاحشة والقذف والقول القبيح للمؤمنين وجعل ذلك من الكبائر التى يستحق عليها العقاب وذلك يدل على وجوب سلامة القلب للمؤمنين كوجوب كف الجوارح والقول عما يضر بهم وروى عبدالله بن عمر عن النبى ﷺ أنه قال المؤمن من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال ليس بمؤمن من لا يؤمن جاره بوائقه وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا الحسن بن العباس الرازى قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا زياد بن عبد الله عن ليث عن طلحة عن خيثمة عن عبدالله بن عمر عن النبى ﷺ قال من سره أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويحب أن يأتى إلى الناس ما يحب أن يأتوا إليه وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا إبراهيم بن هاشم قال حدثنا هدبة قال حدثنا همام قال حدثنا قتادة عن أنس أن رسول الله ﷺ قال لا يؤمن العبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير قوله تعالى [ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى] روى عن ابن عباس وعائشة أنها نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ويتيمين كانا فى حجره ينفق عليهما أحدهما مسطح بن أثاثة وكان ممن خاض فى أمر عائشة فلما نزلت براءتها حلف أبو بكر أن لا ينفعهما بنفع أبداً فلما نزلت هذه الآية عاد له وقال بلى والله إنى لأحب أن يغفر الله لى والله لا أنزعها عنهما أبداً وكان مسطح ابن خالة أبى بكر مسكيناً ومهاجراً من مكة إلى المدينة من البدريين وفى هذا دليل على أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها إنه ينبغى

له أن يأتى الذى هو خير وروى عن النبى ﷺ أنه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ومن الناس من يقول إنه يأتى الذى هو خير وذلك كفارته وقد روى أيضاً فى حديث عن النبى ﷺ ويحتج من يقول ذلك بظاهر هذه الآية وإن الله تعالى أمر أبا بكر بالحنث ولم يوجب عليه كفارة وليس فيما ذكروا دلالة على سقوط الكفارة لأن الله قد بين إيجاب الكفارة فى قوله [ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته] وقوله [ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم] وذلك عموم فيمن حنث فيما هو خير وفى غيره وقال الله تعالى فى شأن أيوب حين حلف على امرأته أن يضربها [وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث] وقد علمنا أن الحنث كان خيراً من تركه وأمره الله تعالى بضرب لا يبلغ منها ولو كان الحنث فيها كفارتها لما أمر بضربها بل كان يحنث بلا كفارة وأما ما روى عن النبى ﷺ أنه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وذلك كفارته فإن معناه تكفير الذنب لا الكفارة المذكورة فى الكتاب وذلك لأنه منهى عن أن يحلف على ترك طاعة الله فأمره النبى ﷺ بالحنث والتوبة وأخبر أن ذلك يكفر ذنبه الذى اقترفه بالحلف قوله تعالى [الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات] روى عن ابن عباس والحسن ومجاهد والضحاك قالوا الخبيثات من الكلام للخبيثين من الرجال وروى عن ابن عباس أيضاً أنه قال الخبيثات من السيآت للخبيثين من الرجال وهو قريب من الأول وهو نحو قوله [قل كل يعمل على شاكلته] وقيل الخبيثات من النساء للخبيثين من الرجال على نحو قوله [الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين] وأن ذلك منسوخ بما ثبت فى موضعه .

باب الاستئذان

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها] روى عن ابن عباس وابن مسعود وإبراهيم وقتادة قالوا الاستئناس الاستئذان فيكون معناه حتى تستأنسوا بالإذن وروى شعبة عن أبى بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه كان يقرأ هذا الحرف حتى تستأذنوا وقال غلط الكاتب وروى القاسم بن نافع عن مجاهد حتى تستأنسوا قال هو التنحنح والتنخع وفى نسق التلاوة ما دل

على إنه أراد الاستئذان وهو قوله [وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم] الاستيناس قد يكون للحديث كقوله تعالى [ولا مستأنسين لحديث] وكما روى عن عمر فى حديثه الذى ذكر فيه أن النبى ﷺ انفرد فى مشربة له حين هجر نساءه فاستأذنت عليه فقال الإذن قد سمع كلامك ثم أذن له فذكر أشياء وفيه قال فقلت استأنس يا رسول الله ﷺ قال نعم وإنما أراد به الاستيناس للحديث وذلك كان بعد الدخول والاستيناس المذكور فى قوله [حتى تستأنسوا] لا يجوز أن يكون المراد به الحديث لأنه لا يصل إلى الحديث إلا بعد الإذن وإنما المراد الاستئذان للدخول وإنما سمى الاستئذان استيناساً لأنهم إذا استأذنوا أو سلموا أنس أهل البيوت بذلك ولو دخلوا عليهم بغير إذن لاستوحشوا وشق عليهم وأمر مع الاستئذان بالسلام إذ هو من سنة المسلمين التى أمروا بها ولأن السلام أمان منه لهم وهو تحية أهل الجنة ومجلبة المودة ونافى للحقد والضغنة حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا يوسف بن يعقوب قال حدثنا محمد بن أبى بكر قال حدثنا صفوان بن عيسى قال حدثنا الحارث بن عبد الرحمن بن أبى ذباب عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال لما خلق الله آدم فنفخ فيه الروح عطس فقال الحمد لله فحمد الله بإذن الله فقال له ربه رحمك ربك يا آدم إذهب إلى هؤلاء الملائكة وملأ منهم جلوس فقل السلام عليكم فقال سلام عليكم ورحمة الله ثم رجع إلى ربه فقال هذه تحيتك وتحية ذريتك بينهم وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا على بن إسحاق بن راطية قال حدثنا إبراهيم بن سعيد قال حدثنا يحيى بن نصر بن حاجب قال حدثنا هلال بن حماد عن زاذان عن على قال قال رسول الله ﷺ حق المسلم على المسلم ست يسلم عليه إذا لقيه ويجيبه إذا دعاه وينصح له بالغيب ويشمته إذا عطس ويعوده إذا مرض ويشهد جنازته إذا مات وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا إبراهيم بن إسحاق الحربى قال حدثنا أبو غسان النهدى قال حدثنا زهير قال حدثنا الأعمش عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال والذى نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنون حتى تحابوا ألا أدلكم على أمر إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا محمد بن حميد قال حدثنا محمد بن معلى قال حدثنا زياد بن خيثمة عن أبى يحيى القتات عن مجاهد عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال

إن سركم أن يخرج الغل من صدوركم فافشوا السلام بينكم .

باب في عدد الاستئذان وكيفيته

روى دهيم بن قران عن يحيى بن أبي كثير عن عمرو بن عثمان عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ الاستئذان ثلاث فالأولى يستنصتون والثانية يستصلحون والثالثة يأذنون أو يردون وروى يونس بن عبيد عن الوليد بن مسلم عن جندب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عبدة قال أخبرنا سفيان عن يزيد بن خصيفة عن بسر بن سعيد عن أبي سعيد الخدري قال كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعا فقلنا له ما أفزعك قال أمرني عمر أن آتيه فأتيته فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك أن تأتيني قلت قد جئت فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي وقد قال النبي ﷺ إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع قال لتأتين على هذا بالبينة قال فقال أبو سعيد لا يقوم معك إلا أصغر القوم قال فقام أبو سعيد معه فشهد له وفي بعض الأخبار أن عمر قال لأبي موسى إني لم أتهمك ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ شديد وفي بعضها ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ قال أبو بكر إنما لم يقبل عمر خبره حتى استفاض عنده لأن أمر الاستئذان مما بالناس إليه حاجة عامة فاستنكر أن تكون سنة الاستئذان ثلاثاً مع عموم الحاجة إليها ثم لا ينقلها إلا الأفراد وهذا أصل في أن ما بالناس إليه حاجة عامة لا يقبل فيه إلا خبر الاستفاضة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله قال حدثنا أبو داود الحفري عن سفيان عن الأعمش عن طلحة بن مصرف عن رجل عن سعد قال وقف رجل على باب النبي ﷺ يستأذن فقام مستقبل الباب فقال له النبي ﷺ هكذا عنك أو هكذا فإنما جعل الاستئذان من النظر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا أبو عاصم قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عمرو بن أبي سفيان أن عمرو بن عبد الله بن صفوان أخبره عن كلدة أن صفوان بن أمية بعثه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بلبن وجداية وضغابيس والنبي ﷺ بأعلى مكة فدخلت ولم أسلم فقال ارجع فقل السلام عليكم وذلك بعدما أسلم صفوان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو بكر

ابن أبي شيبة قال حدثنا أبو الأحوص عن منصور عن ربعي قال حدثنا رجل من بني عامر استأذن على النبي ﷺ وهو في بيت فقال أألج فقال النبي ﷺ لخادمه أخرج إلى هذا فعلمه الاستئذان فقال له قل السلام عليكم أأدخل فسمعه الرجل فقال السلام عليكم أأدخل فأذن له النبي ﷺ فدخل وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مؤمل ابن فضل الحراني في آخرين قالوا حدثنا بقية قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن عن عبد الله ابن بسر قال كان رسول الله ﷺ إذا أتى باب قوم لا يستقبل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر فيقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم تكن يومئذ عليها ستور قال أبو بكر ظاهر قوله [لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا] يقتضي جواز الدخول بعد الاستئذان وإن لم يكن من صاحب البيت إذن ولذلك قال مجاهد الاستئناس التنحنح والتنخع فكأنه إنما أراد أن يعلمهم بدخوله وهذا الحكم ثابت فيمن جرت عادته بالدخول بغير إذن إلا أنه معلوم أنه قد أريد به الإذن في الدخول فحذفه لعلم المخاطبين بالمراد وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد عن حبيب وهشام عن محمد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال رسول الرجل إلى الرجل إذنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حسين بن معاذ قال حدثنا عبد الأعلى قال حدثنا سعيد عن قتادة عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال إذا دعي أحدكم مع الطعام فجاء مع الرسول فإن ذلك له إذن فدل هذا الخبر على معنيين أحدهما أن الإذن محذوف من قوله [حتى تستأنسوا] وهو مراد به والثاني أن الدعاء إذن إذا جاء مع الرسول وأنه لا يحتاج إلى استئذان ثان وهو يدل أيضاً على أن من قد جرت العادة بإباحة الدخول له أنه غير محتاج إلى الاستئذان فإن قيل قد روى أبو نعيم عن عمر بن ذر عن مجاهد أن أبا هريرة كان يقول والله إني كنت لأعتمد بكبدي على الأرض من الجوع إني كنت لأشد الحجر على بطني من الجوع ولقد قعدت يوما على طريقهم الذي يخرجون منه فمر أبو بكر فسألته عن آية من كتاب الله ما سألته إلا ليشبعني فمر ولم يفعل فمر بي عمر ففعلت مثل ذلك فمر ولم يفعل فمر بي النبي ﷺ فتبسم حين رآني وعرف ما في نفسي ثم قال يا أبا هر قلت لبيك يا رسول الله قال الحق بي فمضى واتبعته فدخل واستأذنت فأذن لي فدخلت فوجدت لبناً في قدح فقال من أين هذا قالوا أهدى

لك فلان أو فلانة قال يا أبا هر قلت لبيك يا رسول الله قال الحق أهل الصفة فادعهم لي قال وأهل الصفة أضياف أهل الإسلام لا يلوون على أهل ولا مال إذا أتته صدقة بعث بها إليهم لم يتناول منها شيئاً وإذا أتته هدية أرسل إليهم فأصاب منها وأشركهم فيها فساءني ذلك فقلت وما هذا اللبن في أهل الصفة كنت أرجو أن أصيب من هذا شربة أتقوى بها فأتى رسول الله ﷺ فإذا جاؤا فأمرني فكنت أنا أعطيهم فما عسى أن يبلغ مني هذا اللبن فأتيتهم فدعوتهم فأقبلوا حتى استأذنوا فأذن لهم فأخذوا مجالسهم من البيت فقال يا أبا هر قلت لبيك يارسول الله قال خذ فأعطهم فأخذت القدح فجعلت أعطي الرجل فيشرب حتى يروى ثم يرد على القدح فأعطيه آخر فيشرب حتى يروى ثم يرد على القدح حتى انتهيت إلى رسول الله ﷺ وقد روي القوم كلهم فأخذ القدح فوضعه على يده ونظر إلى فتبسم وقال يا أبا هر قلت لبيك يارسول الله قال بقيت أنا وأنت قلت صدقت يارسول الله قال فاقعد واشرب فشربت فما زال يقول اشرب فأشرب حتى قلت والذي بعثك بالحق ما أجد له مسلكا قال فأرني فأعطيته القدح فحمد الله وشرب الفضل قال فقد استأذن أهل الصفة وقد جاؤا مع الرسول ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ وهذا مخالف لحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أن رسول الرجل إلى الرجل إذنه قيل له ليسا مختلفين لأن قوله ﷺ إباحة للدخول مع الرسول وليس فيه كراهية الإستئذان بل هو مخير حينئذ وإذا لم يكن مع الرسول وجب حينئذ الإستئذان والذي يدل على أن الإذن مشروط في قوله [حتى تستأنسوا] قوله في نسق التلاوة [فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم] فحظر الدخول إلا بالإذن فدل على أن الإذن مشروط في إباحة الدخول في الآية الأولى وأيضاً فقد قال النبي ﷺ في الأخبار التي قدمناها إنما جعل الإستئذان من أجل النظر فدل على أنه لا يجوز النظر في دار أحد إلا بإذنه وقد روي في ذلك ضروب من التغليظ وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد عن عبيد الله بن أبي بكر عن أنس بن مالك أن رجلا اطلع من بعض حجر رسول الله ﷺ فقام إليه رسول الله ﷺ بمشقص أو بمشاقص قال فكأني أنظر إلى رسول الله يختله ليطعنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الربيع بن سليمان المؤذن قال حدثنا ابن وهب عن سليمان بن بلال عن كثير عن الوليد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال إذا دخل البصر

فلا إذن وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد عن سهيل عن أبيه قال حدثنا أبو هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول من اطلع في دار قوم بغير إذنهم ففقؤا عينه فقد هدرت عينه قال أبو بكر والفقهاء على خلاف ظاهره لأنهم يقولون أنه ضامن إذا فعل ذلك وهذا من أحاديث أبي هريرة التي ترد مخالفتها الأصول مثل ما روى أن ولد الزنا شر الثلاثة وأن ولد الزنا لا يدخل الجنة ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ومن غسل ميتاً فليغتسل ومن حمله فليتوضأ هذه كلها أخبار شاذة قد اتفق الفقهاء على خلاف ظواهرها وزعم الشافعي أن من اطلع في دار غيره ففقأ عينه رجل فهو هدر وذهب إلى ظاهر هذا الخبر ولا خلاف أنه لو دخل داره بغير إذنه ففقأ عينه كان ضامناً وكان عليه القصاص إن كان عامداً والأرش إن كان مخطئاً ومعلوم أن الداخل قد اطلع وزاد على الإطلاع الدخول وظاهر الحديث مخالف لما حصل عليه الإتفاق فإن صح الحديث فمعناه عندنا فيمن اطلع في دار قوم ناظراً إلى حرمهم ونسائهم فمونع فلم يمتنع فذهبت عينه في حال الممانعة فهذا هدر وكذلك من دخل دار قوم أو أراد دخولها فمانعوه فذهبت عينه أو شيء من أعضائه فهو هدر ولا يختلف فيه حكم الداخل والمطلع فيها من غير دخول فأما إذا لم يكن إلا النظر ولم تقع فيه ممانعة ولا نهي ثم جاء إنسان ففقأ عينه فهذا جان يلزمه حكم جنايته بظاهر قوله تعالى [العين بالعين - إلى قوله - والجروح قصاص] قوله تعالى [فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم] قد تضمن ذلك معنيين أحدهما أنه لا تدخل بيوتاً غيرنا إلا بإذنه والثاني أنه إذا أذن لنا جاز لنا الدخول واقتضى ذلك جواز قبول الإذن من أذن صبياً كان أو امرأة أو عبداً أو ذمياً إذ لم تفرق الآية بين شيء من ذلك وهذا أصل في قبول أخبار المعاملات من هؤلاء وأنه لا تعتبر فيها العدالة ولا تستوفى فيها صفات الشهادة ولذلك قبلوا أخبار هؤلاء في الهدايا والوكالات ونحوهما .

باب في الإستئذان على المحارم

روى شعبة عن أبي إسحاق عن مسلم بن يزيد قال سأل رجل حذيفة أأستأذن على أختي قال إن لم تستأذن عليها رأيت ما يسوءك وروى عن ابن عيينة عن عمرو عن عطاء قال سألت ابن عباس أأستأذن على أختي قال نعم قال قلت إنها معي في البيت وأنا أنفق عليها

قال استأذن عليها وروى سفيان عن مخارق عن طارق قال قال رجل لابن مسعود أأستأذن على أمي قال نعم وروى سفيان عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن رجلا سأل النبي ﷺ قال أأستأذن على أمي قال نعم أتحب أن تراها عريانة وقال عمرو عن عطاء سألت ابن عباس أأستأذن على أختي وأنا أنفق عليها قال نعم أتحب أن تراها عريانة إن الله يقول [يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم] فلم يؤمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث ثم قال [وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم] ولم يفرق بين من كان منهم أجنبياً أو ذا رحم محرم إلا أن أمر ذوي المحارم أيسر لجواز النظر إلى شعرها وصدرها وساقها ونحوها من الأعضاء وقوله تعالى [وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم] بعد قوله [فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم] يدل على أن للرجل أن ينهى من لا يجوز له دخول داره عن الوقوف على باب داره أو القعود عليه لقوله تعالى [وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم] ويمتنع أن يكون المراد بذلك حظر الدخول إلا بعد الإذن لأن هذا المعنى قد تقدم ذكره مصرحا به في الآية فوجب أن يكون لقوله [وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا] فائدة مجددة وهو أنه متى أمره بالرجوع عن باب داره فواجب عليه التنحي عنه لئلا يتأذى به صاحب الدار في دخول حرمه وخروجهم وفيما يتصرف عليه أموره في داره مما لا يحب أن يطلع عليه غيره قوله تعالى [ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم] قال محمد بن الحنفية هي بيوت الخانات التي تكون في الطرق وبيوت الأسواق وعن الضحاك وقال الحسن وإبراهيم النخعي كانوا يأتون حوانيت السوق لا يستأذنون وقال مجاهد كانت بيوتاً يضعون فيها أمتعتهم فأمروا أن يدخلوها بغير إذن وروى عنه أيضاً أنه قال هي البيوت التي تنزلها السفر وروى عن أبي عبيد المحاربي قال رأيت علياً رضي الله عنه أصابته السماء وهو في السوق فاستظل بخيمة فارسي فجعل الفارسي يدفعه عن خيمته وعلى يقول إنما استظل من المطر فجعل الفارسي يدفعه ثم أخبر الفارسي أنه على فضرب بصدره وقال عكرمة بيوتاً غير مسكونة هي البيوت الخربة لكم فيها حاجة وقال ابن جريج عن عطاء فيها متاع لكم الخلاء والبول وجائز أن يكون المراد جميع ذلك إذ كان الإستئذان في البيوت المسكونة لئلا يهجم على ما لا يحب من العورة ولأن العادة قد جرت في مثله

بإطلاق الدخول فصار المعتاد المعارف كالمنطوق به والدليل على أن معنى إطلاق ذلك لجريان العادة في الإذن أن أصحابها لو منعوا الناس من دخول هذه البيوت كان لهم ذلك ولم يكن لأحد أن يدخلها بغير إذن ونظير ذلك فيما جرت العادة بإباحته وقام ذلك مقام الإذن فيه ما يطرحه الناس من النوى وقامات البيوت والخرق في الطرق أن لكل أحد أن يأخذ ذلك وينتفع به وهو أيضاً يدل على صحة اعتبار أصحابنا هذا المعنى في سائر ما يكون في معناه مما قد جرت العادة به وتعارفوه أنه بمنزلة النطق كنحو قولهم فيما يلحقونه برأس المال من طعام الرقيق وكسوتهم وفي حمولة المتاع أنه يلحقه برأس المال ويبيعه مرابحة فيقول قام على بكذا وما لم تجر العادة به لا يلحقه برأس المال فقامت العادة في ذلك مقام النطق وفي نحوه قول محمد فيمن أسلم إلى خياط أو قصار ثوباً ليخيطه ويقصره ولم يشرط له أجراً أن الأجر قد وجب له إذا كان قد نصب نفسه لذلك وقامت العادة في مثله مقام النطق في أنه فعله على وجه الإجارة وقد روى سفيان عن عبد الله بن دينار قال كان ابن عمر يستأذن في حوانيت السوق فذكر ذلك لعكرمة فقال ومن يطيق ما كان ابن عمر يطيق وليس في فعله ذلك دلالة على أنه رأى دخولها بغير إذن محظوراً ولكنه احتاط لنفسه وذلك مباح لكل أحد .

باب ما يجب من غض البصر عن المحرمات

قال الله تعالى [قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم] قال أبو بكر معقول من ظاهره أنه أمر بغض البصر عما حرم علينا النظر إليه فحذف ذكر ذلك اكتفاء بعلم المخاطبين بالمراد وقد روى محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن سلمة بن أبي الطفيل عن علي قال قال رسول الله ﷺ يا علي إن لك كنزاً في الجنة وإنك ذو قرنيها فلا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الثانية وروى الربيع بن صبيح عن الحسن عن أنس قال قال رسول الله ﷺ ابن آدم لك أول نظرة وإياك والثانية وروى أبو زرعة عن جرير أنه سأل رسول الله ﷺ عن نظرة الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري قال أبو بكر إنما أراد ﷺ بقوله لك النظرة الأولى إذا لم تكن عن قصد فأما إذا كانت عن قصد فهي والثانية سواء وهو على ما سأل عنه جرير من نظرة الفجاءة وهو مثل قوله [إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا] وقوله [وقل للمؤمنات

يغضضن من أبصارهن] هو على معنى ما نهى الرجال عنه من النظر إلى ما حرم عليه النظر إليه وقوله تعالى [يحفظوا فروجهم] وقوله [ويحفظن فروجهن] فإنه روى عن أبي العالية أنه قال كل آية في القرآن يحفظوا فروجهم ويحفظن فروجهن من الزنا إلا التي في النور [يحفظوا فروجهم] [ويحفظن فروجهن] أن لا ينظر إليها أحد قال أبو بكر هذا تخصيص بلا دلالة والذي يقتضيه الظاهر أن يكون المعنى حفظها عن سائر ما حرم عليه من الزنا واللمس والنظر وكذلك سائر الآي المذكورة في هذا الموضع في حفظ الفروج هي على جميع ذلك ما لم تقم الدلالة على أن المراد بعض ذلك دون بعض وعسى أن يكون أبو العالية ذهب في إيجاب التخصيص في النظر لما تقدم من الأمر بغض البصر وما ذكره لا يوجب ذلك لأنه لا يمتنع أن يكون مأموراً بغض البصر وحفظ الفرج من النظر ومن الزنا وغيره من الأمور المحظورة وعلى أنه إن كان المراد حظر النظر فلا محالة إن اللمس والوطء مرادان بالآية إذ هما أغلظ من النظر فلو نص الله على النظر لكان في مفهوم الخطاب ما يوجب حظر الوطء واللمس كما أن قوله [فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما] قد اقتضى حظر ما فوق ذلك من السب والضرب قوله تعالى [ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها] روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء في قوله [إلا ما ظهر منها] قال ما كان في الوجه والكف الخضاب والكحل وعن ابن عمر مثله وكذلك عن أنس وروى عن ابن عباس أيضاً أنها الكف والوجه والخاتم وقالت عائشة الزينة الظاهرة القلب والفتخة وقال أبو عبيدة الفتخة الخاتم وقال الحسن وجهها وما ظهر من ثيابها وقال سعيد بن المسيب وجهها مما ظهر منها وروى أبو الأحوص عن عبد الله قال الزينة زينتان زينة باطنة لا يراها إلا الزوج الإكليل والسوار والخاتم وأما الظاهرة فالثياب وقال إبراهيم الزينة الظاهرة الثياب قال أبو بكر قوله تعالى [ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها] إنما أراد به الأجنبيين دون الزوج وذوي المحارم لأنه قد بين في نسق التلاوة حكم ذوي المحارم في ذلك وقال أصحابنا المراد الوجه والكفان لأن الكحل زينة الوجه والخضاب والخاتم زينة الكف فإذ قد أباح النظر إلى زينة الوجه والكف فقد اقتضى ذلك لا محالة إباحة النظر إلى الوجه والكفين ويدل على أن الوجه والكفين من المرأة ليسا بعورة أيضاً أنها تصلي مكشوفة الوجه واليدين فلو كانا عورة لكان عليها سترهما كما عليها ستر ما هو عورة وإذا كان

ذلك جاز للأجنبي أن ينظر من المرأة إلى وجهها و يديها بغير شهوة فإن كان يشتهيها إذا نظر إليها جاز أن ينظر لعذر مثل أن يريد تزوجها أو الشهادة عليها أو حاكم يريد أن يسمع إقرارها ويدل على أنه لا يجوز له النظر إلى الوجه لشهوة قوله ﷺ لعلي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليس لك الآخرة وسأل جرير رسول الله ﷺ عن نظرة الفجاءة فقال اصرف بصرك ولم يفرق بين الوجه وغيره فدل على أنه أراد النظرة بشهوة وإنما قال لك الأولى لأنها ضرورة وليس لك الآخرة لأنها اختيار وإنما أباحوا النظر إلى الوجه والكفين وإن خاف أن يشتهي لما ذكرنا من الأعذار للآثار الواردة في ذلك منها ما روى أبو هريرة أن رجلا أراد أن يتزوج امرأة من الأنصار فقال له رسول الله ﷺ انظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً يعني الصغر وروى جابر عن النبي ﷺ إذا خطب أحدكم فقدر على أن يرى منها ما يعجبه ويدعوه إليها فليفعل وروى موسى بن عبد الله ابن يزيد عن أبي حميد وقد رأى النبي ﷺ قال قال رسول الله ﷺ إذا خطب أحدكم المرأة فلا جناح عليه ان ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها للخطبة وروى سليمان بن أبي حثمة عن محمد بن سلمة عن النبي ﷺ مثله وروى عاصم الأحول عن بكير بن عبد الله عن المغيرة بن شعبة قال خطبنا امرأة فقال النبي ﷺ نظرت إليها فقلت لا فقال انظر فإنه لأجدر أن يؤدم بينكما فهذا كله يدل على جواز النظر إلى وجهها وكفيها بشهوة إذا أراد أن يتزوجها ويدل عليه أيضاً قوله [لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن] ولا يعجبه حسنهن إلا بعد رؤية وجوههن ويدل على أن النظر إلى وجهها بشهوة محظور قوله ﷺ العينان تزنيان واليدان تزنيان والرجلان تزنيان ويصدق ذلك كله الفرج أو يكذبه وقول ابن مسعود في أن ما ظهر منها هو الثياب لا معنى له لأنه معلوم أنه ذكر الزينة والمراد العضو الذي عليه الزينة ألا ترى أن سائر ما تتزين به من الحلي والقلب والخلخال والقلادة يجوز أن تظهرها للرجال إذا لم تكن هي لابستها فعلمنا أن المراد موضع الزينة كما قال في نسق التلاوة بعد هذا [ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن] والمراد موضع الزينة فتأويلها على الثياب لا معنى له إذ كان ما يرى الثياب عليها دون شيء من بدنها كما يراها إذا لم تكن لابستها * قوله تعالى [وليضربن بخمرهن على جيوبهن] روت صفية بنت شيبة عن عائشة أنها قالت نعم النساء نساء الأنصار لم يكن

يمنعهن الحياء أن يتفقهن فى الدين وأن يسئلن عنه لما نزلت سورة النور عمدن إلى حجوز مناطقهن فشققنه فاختمرن به قال أبو بكر قد قيل إنه أراد جيب الدروع لأن النساء كن يلبسن الدروع ولها جيب مثل جيب الدراعة فتكون المرأة مكشوفة الصدر والنحر إذا لبستها فأمرهن الله بستر ذلك الموضع بقوله [وليضربن بخمرهن على جيوبهن] وفى ذلك دليل على أن صدر المرأة ونحرها عورة لا يجوز للأجنبي النظر إليهما منها قوله تعالى [ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن] الآية قال أبو بكر ظاهره يقتضى إباحة إبداء الزينة للزوج ولمن ذكر معه من الآباء وغيرهم ومعلوم أن المراد موضع الزينة وهو الوجه واليد والذراع لأن فيها السوار والقلب والعضد وهو موضع الدملج والنحر والصدر موضع القلادة والساق موضع الخلخال فاقتضى ذلك إباحة النظر للمذكورين فى الآية إلى هذه المواضع وهى مواضع الزينة الباطنة لأنه خص فى أول الآية إباحة الزينة الظاهرة للأجنبيين وأباح للزوج وذوى المحارم النظر إلى الزينة الباطنة وروى عن ابن مسعود والزبير القرط والقلادة والسوار والخلخال وروى سفيان عن منصور عن إبراهيم [أو أبناء بعولتهن] قال ينظر إلى ما فوق الذراع من الأذن والرأس قال أبو بكر لا معنى لتخصيص الأذن والرأس بذلك إذ لم يخصص الله شيئاً من مواضع الزينة دون شيء وقد سوى فى ذلك بين الزوج وبين من ذكر معه فاقتضى عمومه إباحة النظر إلى مواضع الزينة لهؤلاء المذكورين كما اقتضى إباحتها للزوج ولما ذكر الله تعالى مع الآباء ذوى المحارم الذين يحرم عليهم نكاحهن تحريماً مؤبداً دل ذلك على أن من كان فى التحريم بمثابتهم فحكمه حكمهم مثل زوجة الابنة وأم المرأة والمحرمات من الرضاع ونحوهن * وروى عن سعيد بن جبير أنه سئل عن الرجل ينظر إلى شعر أجنبية فكرهه وقال ليس فى الآية قال أبو بكر أنه وإن لم يكن فى الآية فهو فى معنى ما ذكر فيها من الوجه الذى ذكرنا وهذا الذى ذكر من تحريم النظر فى هذه الآية إلا ما خص منه إنما هو مقصور على الحرائر دون الإماء وذلك لأن الإماء لسائر الأجنبيين بمنزلة الحرائر لذوى محارمهن فيما يحل النظر إليه فيجوز للأجنبي النظر إلى شعر الأمة وذراعها وساقها وصدرها وثديها كما يجوز لذوى المحرم النظر إلى ذات محرمه لأنه لا خلاف أن للأجنبي النظر إلى شعر الأمة وروى أن عمر كان يضرب الإماء ويقول اكشفن رؤسكن ولا تشبهن بالحرائر

فدل على أنهن بمنزلة ذوات المحارم ولا خلاف أيضاً أنه يجوز للأمة أن تسافر بغير محرم فكان سائر الناس لها كذوى المحارم للحرائر حين جاز لهم السفر بهن ألا ترى إلى قوله ﷺ لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذى محرم أو زوج فلما جاز للأمة أن تسافر بغير محرم علمنا أنها بمنزلة الحرة لذوى محرمها فيما يستباح النظر إليه منها وقوله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذى محرم أو زوج دال على اختصاص ذى المحرم باستباحة النظر منها إلى كل ما لا يحل للأجنبي وهو ما وصفنا بدياً وروى منذر الثورى أن محمد ابن الحنفية كان يمشط أمه وروى أبو البخترى أن الحسن والحسين كانا يدخلان على أختهما أم كلثوم وهي تمتشط وعن ابن الزبير مثله فى ذات محرم منه وروى عن إبراهيم أنه لا بأس أن ينظر الرجل إلى شعر أمه وأخته وخالته وعمته وكره الساقين ه قال أبو بكر لا فرق بينهما فى مقتضى الآية وروى هشام عن الحسن فى المرأة تضع خمارها عند أخيها قال والله مالها ذلك وروى سفيان عن ليث عن طاوس أنه كره أن ينظر إلى شعر ابنته وأخته وروى جرير عن مغيرة عن الشعبي أنه كره أن يسدد الرجل النظر إلى شعر ابنته وأخته قال أبو بكر وهذا عندنا محمول على الحال التى يخاف فيها ان تشتهى لأنه لو حمل على الحال التي يأمن فيها الشهوة لكان خلاف الآية والسنة ولكان ذو محرمها والأجنبيون سواء والآية أيضاً مخصوصة فى نظر الرجال دون النساء لأن المرأة يجوز لها أن تنظر من المرأة إلى ما يجوز للرجل أن ينظر من الرجل وهو السرة فما فوقها وما تحت الركبة والمحظور عليهن من بعضهن لبعض ما تحت السرة إلى الركبة وقوله تعالى [أو نسائهن] روى أنه أراد نساء المؤمنات وقوله [أو ما ملكت أيمانهن] تأوله ابن عباس وأم سلمة وعائشة أن للعبد أن ينظر إلى شعر مولاته قالت عائشة وإلى شعر غير مولاته روى أنها كانت تمتشط والعبد ينظر إليها وقال ابن مسعود ومجاهد والحسن وابن سيرين وابن المسيب أن العبد لا ينظر إلى شعر مولاته وهو مذهب أصحابنا إلا أن يكون ذا محرم وتأولوا قوله [أو ما ملكت أيمانهن] على الإماء لأن العبد والحر فى التحريم سواء فهى وإن لم يجز لها أن تتزوجه وهو عبدها فإن ذلك تحريم عارض كمن تحته امرأة أختها محرمة عليه ولا يبيح له ذلك النظر إلى شعر أختها وكمن عنده أربع

نسوة سائر النساء محرمات عليه فى الحال ولا يجوز له أن يستبيح النظر إلى شعورهن فلما لم يكن تحريمها على عبدها فى الحال تحريما مؤبداً كان العبد بمنزلة سائر الأجنبيين وأيضاً قال النبي ﷺ لا تحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن يسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذي محرم والعبد ليس بذى محرم منها فلا يجوز أن تسافر بها وإذا لم يجز له السفر بها لم يجز له النظر إلى شعرها كالحر الأجنبي فإن قيل هذا يؤدى إلى إبطال فائدة ذكر ملك اليمين فى هذا الموضع قيل له ليس كذلك لأنه قد ذكر النساء فى الآية بقوله [أو نسائهن] وأراد بهن الحرائر المسلمات فجاز أن يظن ظان أن الإماء لا يجوز لهن النظر إلى شعر مولاتهن وإلى ما يجوز للحرة النظر إليه منها فأبان تعالى أن الأمة والحرة فى ذلك سواء وإنما خص نساءهن بالذكر فى هذا الموضع لأن جميع من ذكر قبلهن هم الرجال بقوله [ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن] إلى آخر ما ذكر فكان جائزاً أن يظن ظان أن الرجال مخصوصون بذلك إذا كانوا ذوى محارم فأبان تعالى إباحة النظر إلى هذه المواضع من نسائهن سواء كن ذوات محارم أو غير ذوات محارم ثم عطف على ذلك الإماء بقوله [أو ما ملكت أيمانهن] لئلا يظن ظان أن الإباحة مقصورة على الحرائر من النساء إذ كان ظاهر قوله [أو نسائهن] يقتضى الحرائر دون الإماء كما كان قوله [وأنكحوا الأيامى منكم] على الحرائر دون المماليك وقوله [شهيدين من رجالكم] الأحرار لإضافتهم إلينا كذلك قوله [أو نسائهن] على الحرائر ثم عطف عليهن الإماء فأباح لهن مثل ما أباح فى الحرائر ، وقوله تعالى [أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال] روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد قالوا الذى يتبعك ليصيب من طعامك ولا حاجة له فى النساء . وقال عكرمة هو العنين وقال مجاهد وطاوس وعطاء والحسن هو الأبله وقال بعضهم هو الأحمق الذى لا أرب له فى النساء ، وروى الزهرى عن عروة عن عائشة قالت كان يدخل على أزواج النبي ﷺ مخنث فكانوا يعدونه من غير أولى الإربة قالت فدخل رسول الله ﷺ ذات يوم وهو ينعت امرأة فقال لا أرى هذا يعلم ما ههنا لا يدخلن عليكن فحجبوه ، وروى هشام ابن عروة عن أبيه عن زينب بنت أم سلمة أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها مخنث فأقبل على أخى أم سلمة فقال يا عبد الله لو فتح الله لكم غداً الطائف دللتك على بنت غيلان فإنها تقبل بأربع وتدبر بثمان

فقال لا أرى هذا يعرف ما ههنا لا يدخل عليكم فأباح النبي ﷺ دخول المخنث عليهن حين ظن أنه من غير أولى الإربة فلما علم أنه يعرف أحوال النساء وأوصافهن علم أنه من أولى الإربة فحجبه وقوله تعالى [أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء] قال مجاهد هم الذين لا يدرون ماهن من الصغر وقال قتادة الذين لم يبلغوا الحلم منكم قال أبو بكر قول مجاهد أظهر لأن معنى أنهم لم يظهروا على عورات النساء إنهم لا يميزون بين عورات النساء والرجال لصغرهم وقلة معرفتهم بذلك وقد أمر الله تعالى الطفل الذى قد عرف عورات النساء بالاستئذان فى الأوقات الثلاثة بقوله [ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم] وأراد به الذى عرف ذلك واطلع على عورات النساء والذى لا يؤمر بالاستئذان أصغر من ذلك وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم فى المضاجع فلم يأمر بالتفرقة قبل العشر وأمر بها فى العشر لأنه قد عرف ذلك فى الأكثر الأعم ولا يعرفه قبل ذلك فى الأغلب وقوله تعالى [ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن] روى أبو الأحوص عن عبد الله قال هو الخلخال وكذلك قال مجاهد إنما نهيت أن تضرب برجلها ليسمع صوت الخلخال وذلك قوله [ليعلم ما يخفين من زينتهن] قال أبو بكر قد عقل من معنى اللفظ النهى عن إبداء الزينة وإظهارها لورود النص فى النهى عن إسماع صوتها إذ كان إظهار الزينة أولى بالنهى مما يعلم به الزينة فإذا لم يجز بأخفى الوجهين لم يجز بأظهرهما وهذا يدل على صحة القول بالقياس على المعانى التى قد علق الأحكام بها وقد تكون تلك المعانى تارة جلية بدلالة فحوى الخطاب عليها وتارة خفية يحتاج إلى الاستدلال عليها بأصول أخر سواها وفيه دلالة على أن المرأة منهية عن رفع صوتها بالكلام بحيث يسمع ذلك الأجانب إذ كان صوتها أقرب إلى الفتنة من صوت خلخالها ولذلك كره أصحابنا أذان النساء لأنه يحتاج فيه إلى رفع الصوت والمرأة منهية عن ذلك وهو يدل أيضاً على حظر النظر إلى وجهها للشهوة إذ كان ذلك أقرب إلى الريبة وأولى بالفتنة .

باب الترغيب فى النكاح

قال الله عز وجل [وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم] الآية قال

أبو بكر ظاهره يقتضي الإيجاب إلا أنه قد قامت الدلالة من إجماع السلف وفقهاء الأمصار على أنه لم يرد بها الإيجاب وإنما هو استحباب ولو كان ذلك واجباً لورد النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضاً شائعاً لعموم الحاجة إليه فلما وجدنا عصر النبي ﷺ وسائر الأعصار بعده قد كان في الناس أيامى من الرجال والنساء فلم ينكر وا ترك تزويجهم ثبت أنه لم يرد الإيجاب ويدل على أنه لم يرد الإيجاب أن الأيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولي إجبارها عليه ولا تزويجها بغير أمرها وأيضاً مما يدل على أنه على الندب اتفاق الجميع على أنه لا يجبر على تزويج عبده وأمته وهو معطوف على الأيامى فدل على أنه مندوب في الجميع ولكن دلالة الآية واضحة في وقوع العقد الموقوف إذ لم يخصص بذلك الأولياء دون غيرهم وكل أحد من الناس مندوب إلى تزويج الأيامى المحتاجين إلى النكاح فإن تقدم من المعقود عليهم أمر فهو نافذ وكذلك إن كانوا ممن يجوز عقدهم عليهم مثل المجنون والصغير فهو نافذ أيضاً وإن لم يكن لهم ولاية ولا أمر فعقدهم موقوف على إجازة من يملك ذلك العقد فقد اقتضت الآية جواز النكاح على إجازة من يملكها فإن قيل هذا يدل على أن عقد النكاح إنما يليه الأولياء دون النساء وإن عقودهن على أنفسهن غير جائزة قيل له كذلك لأن الآية لم تخص الأولياء بهذا الأمر دون غيرهم وعمومه يقتضي ترغيب سائر الناس في العقد على الأيامى ألا ترى أن اسم الأيامى ينتظم الرجال والنساء وهو في الرجال لم يرد به الأولياء دون غيرهم كذلك في النساء وقد روي عن النبي ﷺ أخبار كثيرة في الترغيب في النكاح منها مارواه ابن عجلان عن المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ثلاثة حق على الله عونهم المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الأداء والناكح الذي يريد العفاف وروى إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال قال لنا رسول الله ﷺ يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء وقال إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير وعن شداد بن أوس أنه قال لأهله زوجوني فإن النبي ﷺ أوصاني أن لا ألقى الله أعزب وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد عن سفيان عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن يزيد عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر قال حدثنا

سعيد بن منصور قال حدثنا سفيان عن إبراهيم بن ميسرة عن عبيد بن سعيد قال قال رسول الله ﷺ من أحب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح قال إبراهيم بن ميسرة ولا أقول لك إلا ما قال عمر لأبي الزوائد ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور فإن قيل قوله تعالى [وأنكحوا الأيامى منكم] عمومه يقتضي تزويج الأب ابنته البكر الكبيرة ولولا قيام الدلالة على أنه لا يزوج البنت الكبيرة بغير رضاها لكان جائزاً له تزويجها بغير رضاها لعموم الآية قيل له معلوم أن قوله [وأنكحوا الأيامى منكم] لا يختص بالنساء دون الرجال لأن الرجل يقال له أيم والمرأة يقال لها أيمة وهو اسم للمرأة التي لا زوج لها والرجل الذي لا امرأة له قال الشاعر :

فإن تنكحي أنكح وإن تتأيمي   وإن كنت أفتى منكم أتأيم

وقال آخر :   فريني على أيم منكم وناكح

وقال عمر بن الخطاب ما رأيت مثل من يجلس أيما بعد هذه الآية [وأنكحوا الأيامى منكم] التمسوا الغنا في الباه فلما كان هذا الاسم شاملا للرجال والنساء وقد أضمر في الرجال تزويجهم بإذنهم فوجب استعمال ذلك الضمير في النساء أيضاً وأيضاً فقد أمر النبي ﷺ باستئمار البكر بقوله البكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها وذلك أمر وإن كان في صورة الخبر وذلك على الوجوب فلا يجوز تزويجها إلا بإذنها وأيضاً فإن حديث محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها فإن سكتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها وإنما أراد به البكر لأن البكر هي التي يكون سكوتها رضا وحديث ابن عباس في فتاة بكر زوجها أبوها بغير أمرها فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ أجيزي ما صنع أبوك وقد بينا هذه المسألة فيما سلف قوله تعالى [والصالحين من عبادكم وإمائكم] فيه دلالة على أن للمولى أن يزوج عبده وأمته بغير رضاهما وأيضاً لا خلاف أنه غير جائز للعبد والأمة أن يتزوجا بغير إذن وروى عن النبي ﷺ أنه قال أيما عبد تزوج بغير إذن مواليه فهو عاهر فثبت أن العبد والأمة لا يملكان ذلك فوجب أن يملك المولى منهما ذلك كسائر العقود التي لا يملكانها ويملكها المولى عليهما وقوله تعالى [إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله] خبر والخبر الله تعالى ولا محالة على ما يخبر به فلا يخلو ذلك من أحد وجهين إما أن يكون خاصاً في بعض المذكورين دون بعض إذ قد وجدنا من

يتزوج ولا يستغني بالمال وإما أن يكون المراد بالغنى العفاف فإن كان المراد خاصاً فهو في الأيامى الأحرار الذين يملكون فيستغنون بما يملكون أو يكون عاما فيكون المعنى وقوع الغنى بملك البضع والإستغناء به عن تعديه إلى المحظور فلا دلالة فيه إذا على أن العبد يملك وقد بينا مسألة ملك العبد في سورة النحل .

باب المكاتبة

قال الله تعالى [والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً] روى عن عطاء قال ما أراه إلا واجباً وهو قول عمرو بن دينار وروى عن عمر أنه أمر أنساً بأن يكاتب سيرين أبا محمد بن سيرين فأبى فرفع عليه الدرة وضربه وقال فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وحلف عليه ليكاتبنه وقال الضحاك إن كان للمملوك مال فعزمة على مولاه أن يكاتبه وروى الحجاج عن عطاء قال إن شاء كاتب وإن شاء لم يكاتب إنما هو تعليم وكذلك قوله الشعبي قال أبو بكر هذا ترغيب عند عامة أهل العلم وليس بإيجاب وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وما روى عن عمر في قصة سيرين يدل على ذلك أيضاً لأنها لو كانت واجبة لحكم بها عمر عليه ولم يكن يحتاج أن يحلف على أنس لمكاتبته ولم يكن أنس أيضاً يمتنع من شيء واجب عليه فإن قيل لو لم يكن يراها واجبة لما رفع عليه الدرة ولم يضربه قيل لأن عمر رضي الله عنه كان كالوالد المشفق للرعية فكان يأمرهم بما لهم فيه الحظ في الدين وإن لم يكن واجباً على وجه التأديب والمصلحة ويدل على أنها ليست على الوجوب أنه موكول إلى غالب ظن المولى أن فيهم خيراً فلما كان المرجع فيه للمولى لم يلزمه الإجبار عليه وقوله [إن علمتم فيهم خيراً] روى عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً إن علمتم لهم حرفة ولا تدعوهم كلا على الناس وذكر ابن جريج عن عطاء إن علمتم فيهم خيراً قال ما نراه إلا المال ثم تلا قوله تعالى [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً] قال الخير المال فيما نرى قال وبلغني عن ابن عباس يعني بالخير المال وروى ابن سيرين عن عبيدة إن علمتم فيهم خيراً قال إذا صلى وعن إبراهيم وفاء وصدقا وقال مجاهد مالا وقال الحسن صلاحا في الدين قال أبو بكر الأظهر أنه أراد الصلاح فينتظم ذلك الوفاء والصدق وأداء الأمانة لأن المفهوم من كلام الناس إذا قالوا فلان فيه خير إنما يريدون به الصلاح في

المدين ولو أراد المال لقال إن علمتم لهم خيراً لأنه إنما يقال لفلان مال ولا يقال فيه مال وأيضاً فإن العبد لا مال له فلا يجوز أن يتأول عليه وما روى عن عبيدة إذا صلى فلا معنى له لأنه جائز مكاتبة اليهودى والنصرانى بالآية وإن لم تكن لهم صلاة وقوله تعالى [وآتوهم من مال الله الذى آتاكم] اختلف أهل العلم فى المكاتب هل يستحق على مولاه أن يضع عنه شيئاً من كتابته فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والثورى إن وضع عنه شيئاً فهو حسن مندوب إليه وإن لم يفعل لم يجبر عليه وقال الشافعى هو على الوجوب وروى عن ابن سيرين فى قوله [وآتوهم من مال الله الذى آتاكم] قال كان يعجبهم أن تدعو له طائفة من مكاتبته قال أبو بكر ظاهر قوله كان يعجبهم أنه أراد به الصحابة وكذلك قول إبراهيم كانوا يكرهون وكانوا يقولون الظاهر من قول التابعى إذا قال ذلك أنه أراد به الصحابة فقول ابن سيرين يدل على أن ذلك كان عند الصحابة على الندب لا على الإيجاب لأنه لا يجوز أن يقال فى الإيجاب كان يعجبهم وروى يونس عن الحسن وإبراهيم وآتوهم من مال الله الذى آتاكم قال حث عليه مولاه وغيره وروى مسلم بن أبى مريم عن غلام عثمان بن عفان قال كاتبنى عثمان ولم يحط عنى شيئاً قال أبو بكر ويحتمل أن يريد بقوله [وآتوهم من مال الله الذى آتاكم] ما ذكره فى آية الصدقات من قوله [وفى الرقاب] وقد روى أن رجلا قال للنبى ﷺ علمنى عملا يدخلنى الجنة قال أعتق النسمة وفك الرقبة قال أليسا واحداً قال عتق النسمة أن تنفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين فى ثمنها وهذا يدل على أن قوله [وفى الرقاب] قد اقتضى إعطاء المكاتب فاحتمل أن يكون قوله [وآتوهم من مال الله الذى آتاكم] دفع الصدقات الواجبات وأفاد بذلك جواز دفع الصدقة إلى المكاتب وإن كان مولاه غنياً ويدل عليه أنه أمر بإعطائه من مال الله وما أطلق عليه هذه الإضافة فهو ما كان سبيله الصدقة وصرفه فى وجوه القرب وهذا يدل على أنه أراد مالا هو ملك لمن أمر بإيتائه وإن سبيله الصدقة وذلك الصدقات الواجبة فى الأموال ويدل عليه قوله [من مال الله الذى آتاكم] وهو الذى قد صح ملكه للمالك وأمر بإخراج بعضه ومال الكتابة ليس بدين صحيح لأنه على عبده والمولى لا يثبت له على عبده دين صحيح وعلى قول من يوجب حط بعض الكتابة ينبغى أن يسقط بعد عقد الكتابة وذلك خلاف موجب الآية من وجوه أحدها أنه إذا سقط لم يحصل مالا فقد آتاه المولى

والثانى أن ما آتاه فهو الذى يحصل فى يده ويمكنه التصرف فيه وما سقط عقيب العقد لا يمكنه التصرف فيه ولم يحصل له عليه بل لا يستحق الصفة بأنه من مال الله الذى آتاه إياه وأيضاً لو كان الإيتاء واجباً لكان وجوبه متعلقاً بالعقد فيكون العقد هو الموجب له وهو المسقط وذلك مستحيل لأنه إذا كان العقد يوجبه وهو بعينه مسقط استحال وجوبه لتنافى الإيجاب والإسقاط فإن قيل ليس يمتنع ذلك فى الأصول لأن الرجل إذا زوج أمته من عبده يجب عليه المهر بالعقد ثم يسقط فى الثانى قيل له ليس كذلك لأنه ليس الموجب له هو المسقط له إذا كان الذى يوجبه هو العقد والذى يسقطه هو حصول ملكه للمولى فى الثانى فالموجب له غير المسقط وكذلك من اشترى أباه فعتق عليه فالموجب الملك هو الشرى والموجب للعتاق حصول الملك مع النسب ولم يكن الموجب له هو المسقط وقد حكى عن الشافعى أن الكتابة ليست بواجبة وأن يضع عنه بعد الكتابة واجب أقل ما يقع عليه اسم شيء ولو مات المولى قبل أن يضع عنه وضع الحاكم عنه أقل ما يقع عليه اسم شيء قال أبو بكر فلو كان الحط واجباً لما احتاج أن يضع عنه بل يسقط القدر المستحق كمن له على إنسان دين ثم صار للمدين عليه مثله أنه يصير قصاصاً ولو كان كذلك لحصلت الكتابة مجهولة لأن الباقى بعد الحط مجهول فيصير بمنزلة من كاتب عبده على ألف درهم إلا شيء وذلك غير جائز وجملة ذلك أن الإيتاء لو كان فرضاً لسقط ثم لا يخلو من أن يكون ذلك القدر معلوماً أو مجهولا فإن كان معلوماً فالواجب أن تكون الكتابة بما بقى فيعتق إذا أدى ثلاثة آلاف درهم والكتابة أربعة آلاف درهم وذلك فاسد من وجهين أحدهما أنه لا يصح الإشهاد على الكتابة بأربعة آلاف درهم ومع ذلك فلا معنى لذكر شيء لا يثبت وأيضاً فإنه يعتق بأقل مما شرط وهذا فاسد لأن أداء جميعها مشروط فلا يعتق بأداء بعضها وأيضاً فإن الشافعى قال المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فالواجب إذا أن لا يسقط شيء ولو كان الإيتاء مستحقاً لسقط وإن كان الإيتاء مجهولا فالواجب أن يسقط ذلك القدر فتبقى الكتابة على مال مجهول فإن قيل روى عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن أنه كاتب غلاما له فترك له ربع مكاتبته وقال إن علياً كان يأمرنا بذلك ويقول هو قول الله [وآتوهم من مال الله الذى آتاكم] وروى عن مجاهد أنه قال تعطيه ربعاً من جميع مكاتبته تعجله من مالك قيل له هذا يدل على أنهم لم يروا ذلك

واجباً وأنه على وجه الندب لأنه لو كان واجباً عندهم لسقط بعد عقد الكتابة هذا القدر إذ كان المكاتب مستحقاً له ولم يكن المولى يحتاج إلى أن يعطيه شيئاً فإن قيل قد يجوز أن يجب عليه مال الكتابة مؤجلا ويستحق هو على المولى أن يعطيه من ماله مقدار الربع فلا يصير قصاصاً بل يستحق على المولى تعجيله فيكون مال الكتابة إلى أجله كمن له على رجل دين مؤجل فيصير للدين على الطالب دين حال فلا يصير قصاصاً له قيل له إن الله تعالى لم يفرق بين الكتابة الحالة والمؤجلة وكذلك من روى عنه من السلف الحط لم يفرقوا بين الحالة والمؤجلة ولم يفرق أيضاً بين أن يحل مال الكتابة المؤجل وبين أن لا يحل فيما ذكروا من الحط والإيتاء فعلمنا أنه لم يرد به الإيجاب إذ لم يجعله قصاصاً إذا كانت حالة أو كانت مؤجلة فحلت وأوجب الإيتاء في الحالين والإيتاء هو الإعطاء وما يصير قصاصاً لا يطلق فيه الإعطاء ومما يدل من جهة السنة على ما وصفنا ما روى يونس والليث عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت جاءتني بريرة فقالت يا عائشة إني قد كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني ولم تكن قضت من كتابتها شيئاً فقالت لها عائشة ارجعي إلى أهلك فإن أحبوا أن أعطيهم ذلك جميعاً ويكون ولاؤك لي فعلت فأبوا وقالوا إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون ولاؤك لنا فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لا يمنعك منها ابتاعي وأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق وذكر الحديث وروى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بنحوه فلما لم تكن قضت من كتابتها شيئاً وأرادت عائشة أن تؤدي عنها كتابتها كلها وذكرته لرسول الله ﷺ وترك رسول الله ﷺ النكير عليها ولم يقل أنها تستحق أن يحط عنها بعض كتابتها أو أن يعطيها المولى شيئاً من ماله ثبت أن الحط من الكتابة على الندب لا على الإيجاب لأنه لو كان واجباً لأنكره النبي ﷺ ولقال لها ولم تدفعي إليهم مالا يجب لهم عليها ويدل عليه أيضاً ما روى محمد بن إسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة عن عائشة أن جويرية جاءت إلى النبي ﷺ فقالت إني وقعت في سهم ثابت بن قيس بن شماس أو لابن عم له فكاتبته فجئت إلى رسول الله ﷺ استعينه على كتابتي فقال فهل لك في خير من ذلك فقالت وما هو يا رسول الله فقال اقضي عنك كتابتك وأتزوجك قالت نعم قال قد فعلت ففي هذا الحديث أنه بذل لجويرية أداء جميع كتابتها عنها إلى مولاها ولو كان الحط واجباً لكان الذي يقصد إليه رسول الله ﷺ بالأداء

عنها باقى كتابتها وقد روى عن عمر وعثمان والزبير ومن قدمنا قولهم من السلف أنهم لم يكونوا يرون الحط واجباً ولا يروى عن نظرائهم خلافه وما روى عن على فيه فقد بينا أنه يدل على أنه رآه ندباً لا إيجاباً ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنى عبد الصمد قال حدثنا همام قال حدثنا عباس الجريرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأداها إلا عشر أواق فهو عبد وأيما عبد كاتب على مائة دينار فأداها إلا عشرة دنانير فهو عبد فلو كان الحط واجباً لا سقط عنه بقدره وفى ذلك دلالة على أنه غير مستحق والله أعلم .

باب الكتابة الحالة

قال الله تعالى [فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً] فاقتضى ذلك جوازها حالة ومؤجلة لإطلاقه ذلك من غير شرط الأجل والاسم يتناولها فى حال التعجيل والتأجيل كالبيع والإجارة وسائر العقود فوجب جوازها حالة لعموم اللفظ وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد تجوز الكتابة الحالة فإن أداها حين طلبها المولى منه وإلا رد فى الرق وقال ابن القاسم عن مالك فى رجل قال كاتبوا عبدى على ألف ولم يضرب لها أجلا أنها تنجم على المكاتب على قدر ما يرى من كتابة مثله وقدر قوته قال فالكتابة عند الناس منجمة ولا تكون حالة إن أبى ذلك السيد وقال الليث إنما جعل التنجيم على المكاتب رفقاً بالمكاتب ولم يجعل ذلك رفقاً بالسيد وقال المزنى عن الشافعى لا تجوز الكتابة على أقل من نجمين قال أبو بكر قد ذكرنا دلالة الآية على جوازها حالة وأيضاً لما كان مال الكتابة بدلا عن الرقبة كان بمنزلة أثمان الأعيان المبيعة فيجوز عاجلة وآجلة وأيضاً لا يختلفون فى جواز العتق على مال حال فوجب أن تكون الكتابة مثله لأنه بدل عن العتق فى الحالين إلا أن فى أحدهما العتق معلق على شرط الأداء وفى الآخر معجل فوجب أن لا يختلف حكمهما فى جوازهما على بدل عاجل ه فإن قيل العبد لا يملك فيحتاج بعد الكتابة إلى مدة يمكنه الكسب فيها فوجب أن لا تجوز إلا مؤجلة إذ كانت تقتضى الأداء ومتى امتنع الأداء لم تصح الكتابة قيل له هذا غلط لأن عقد الكتابة يوجب ثبوت المال فى ذمته للمولى ويصير بها المكاتب فى يد نفسه ويملك أكتسابه وتصرفه وهو بمنزلة سائر الديون الثابتة فى الذمم التى يجوز العقد

عليها ولو كانت هذه علة صحيحة لوجب أن لا يجوز العتق على مال حال لأنه لم يكن مالكا لشيء قبل العقد وإن جاز ذلك لأنه يملك فى المستقبل بعد العتق فكذلك المكاتب يملك إكسابه بعقد الكتابة ولوجب أيضاً أن لا يجوز شرى الفقير لابنه بثمن حال لأنه لا يملك شيئاً وأن يعتق عليه إذا ملكه فلا يقدر على الأداء فإن قلت إنه يملك أن يستقرض قلنا فى المكاتب مثله .

باب الكتابة من غير ذكر الحرية

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك بن أنس إذا كاتبه على ألف درهم ولم يقل إن أديت فأنت حر فهو جائز ويعتق بالأداء وقال المزنى عن الشافعى إذا كاتبه على مائة دينار إلى عشر سنين كذا كذا نجما فهو جائز ولا يعتق حتى يقول فى الكتابة إذا أديت هذا فأنت حر ويقول بعد ذلك إن قولى قد كاتبتك كان معقوداً على أنك إذا أديت فأنت حر قال أبو بكر قوله تعالى [فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً] يقتضى جوازها من غير شرط الحرية ويتضمن الحرية لأن الله تعالى لم يقل فكاتبوهم على شرط الحرية فدل على أن اللفظ يتضمنها كلفظ الخلع فى تضمنه للطلاق ولفظ البيع فيما يتضمن من التمليك والإجارة فيما يقتضيه من تمليك المنافع والنكاح فى اقتضائه تمليك منافع البضع ويدل عليه أيضاً حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ أنه قال أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأداها إلا عشر أواق فهو رقيق فأجاز الكتابة مطلقة على هذا الوجه من غير شرط حرية فيها وإذا صحت الكتابة مطلقة من غير شرط حرية وجب أن يعتق بالأداء لأن صحة الكتابة تقتضى وقوع العتق بالأداء .

باب المكاتب متى يعتق

قال أبو بكر حكى أبو جعفر الطحاوى عن بعض أهل العلم أنه حكى عن ابن عباس أن المكاتب يعتق بعقد الكتابة وتكون الكتابة دينا عليه قال أبو جعفر لم نجد لذلك إسناداً ولم يقل به أحد نعلمه قال وقد روى أيوب عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال يؤدى المكاتب بحصة ما أدى دية حر وما بقى عليه دية عبد ورواه أيضاً يحيى ابن أبى كثير عن عكرمة عن ابن عباس وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة وأم سلمة

واحدى الروايتين عن عمر أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وروى عن عمر أنه إذا أدى النصف فهو غريم ولا رق عليه وقال ابن مسعود إذا أدى ثلثاً أو ربعاً فهو غريم وهو قول شريح وروى إبراهيم عن عبد الله أنه إذا أدى قيمة رقبته فهو غريم قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله قال حدثنا أبو بدر قال حدثنا سليمان بن سليم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال المكاتب عبد ما بقي عليه من مكاتبته درهم ومن جهة النظر أن الأداء لما كان مشروطاً في العتق وجب أن لا يعتق إلا بأداء الجميع كالعتق المعلق على شرط لا يقع إلا بوجود كمال الشرط ألا ترى أنه إذا قال إذا كلمت فلاناً وفلاناً فأنت حر أن العتق لا يقع إلا بكلامهما ويدل عليه أنه لما كان مال الكتابة بدلا من العتق لم يخل ذلك من أحد وجهين إما أن يوقع العتق بنفس العقد وذلك خلاف السنة والنظر على ما بينا أو أن يوقعه بعد الأداء فيكون بمنزلة البياعات التي لا يستحق تسليمها إلا بأداء جميع الثمن فثبت حين لم يقع بالعقد أنه لا يقع إلا بأداء الجميع واختلفوا في المكاتب إذا مات وترك وفاء فقال علي ابن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن الزبير تؤدى كتابته بعد موته ويعتق وهو قول أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد وابن أبي ليلى وابن شبرمة وعثمان البتي والثوري والحسن ابن صالح وقالوا إن فضل شيء فهو ميراث لورثته فإن لم يترك وفاء وترك ولداً وادى كتابته سعوا فيها على أبيهم من النجوم وقال مالك والليث إن ترك ولداً قد دخلوا في كتابته سعوا فيها على النجوم وعتق المكاتب وولده وإن لم يترك من دخل في كتابته فقد مات عبداً لا تؤدى كتابته من ماله وجميع ماله للمولى وقال الشافعي إذا مات وقد بقي عليه درهم فقد مات عبداً لا يلحقه عتق بعد ذلك وروى عن ابن عمر أن جميع ماله لسيده ولا تؤدى منه كتابته قال أبو بكر لا تخلو الكتابة من أن تكون في معنى الأيمان المعقودة على شروط يبطلها موت المولى أو العبد أيهما كان مثل أن يقول إن دخلت الدار فأنت حر ثم يموت المولى أو العبد فيبطل اليمين ولا يعتق بالشرط أو أن تكون في معنى عقود البياعات التي لا تبطلها الشروط فلما كان موت المولى لا يبطل الكتابة ويعتق بالأداء إلى الورثة وجب أن لا يبطله موت العبد أيضاً ما دام الأداء ممكنا وهو أن يترك وفاء فتؤدى كتابته من ماله ويحكم بعتقه قبل الموت بلا فصل فإن قيل لا يصح

عتق الميت وقد علمنا أنه مات عبداً لأن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم قيل له إذا مات وترك وفاء فحكمه موقوف مراعى فإن أديت كتابته حكمنا بأنه كان حراً قبل الموت بلا فصل كما أن الميت لا يصح منه إيقاع عتق بعد الموت ثم إذا مات المولى فأدى المكاتب الكتابة حكمنا بعتق موقع من جهة الميت ويكون الولاء له وليس يمتنع فى الأصول نظائر ذلك من كون الشيء مراعى على معنى متى وجد حكم بوقوعه بحال متقدمة مثل من جرح رجلا فيكون حكم جراحته مراعى فلو مات الجارح ثم مات المجروح من الجراحة حكمنا بأنه كان قاتلا يوم الجراحة مع استحالة وقوع القتل منه بعد موته وكما أن رجلا لو حفر بئراً فى طريق المسلمين ثم مات فوقعت فيها دابة لحقه ضمانها وصار بمنزلة جنايته قبل الموت من بعض الوجوه فلو كان ترك عبداً فأعتقه الوارث ثم وقعت فيها دابة ضمن الوارث قيمة العبد وحكمنا فى باب الضمان بأن الجناية كانت موجودة يوم الموت ولو أن رجلا مات وترك حملا فوضعته لأقل من سنتين يوم ورثه وإن كان معلوما أنه كان نطفة وقت موته ولم يكن ولداً ثم قد حكمنا له بحكم الولد حين وضعته ولو أن رجلا مات وترك ابنين وألف درهم وعليه دين ألف درهم أنهما لا يرثانه فإن مات أحد الابنين عن ابن ثم أبرأ الغريم من الدين أخذ ابن الميت منها حصته ميراثاً عن أبيه ومعلوم أن الابن لم يكن مالكا له يوم الموت ولكنه جعل فى حكم المالك لتقدم سببه كذلك المكاتب يحكم بعتقه عند الأداء قبل الموت بلا فصل ألا ترى أن المقتول خطأ لا تجب ديته إلا بعد الموت وهو لا يملك بعد الموت شيئاً فجعلت الدية فى حكم ما هو مالكه فى باب كونها ميراثاً لورثته وأنه يقضى منها دينه وتنفذ منها وصاياه قوله تعالى [ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا] روى الأعمش عن أبى سفيان عن جابر قال كان عبد الله بن أبى يقول لجاريته اذهبى فابغينا شيئا فأنزل الله تعالى [ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء] الآية وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس [ومن يكرههن] الآية قال لهن غفور رحيم قال أبو بكر أخبر تعالى أن المكرهة على الزنا مغفور لها ما فعلته على وجه الإكراه كما بين تعالى فى آية أخرى أن الإكراه على الكفر يزيل حكمه إذا أظهره المكره عليه بلسانه وإنما قال [إن أردن تحصناً] لو أرادت الزنا ولم ترد التحصن ثم فعلته على ما ظهر من الإكراه وهى مريدة له كانت آثمة بهذه الإرادة وكان حكم الإكراه زائلا عنها فى

الباطن وإن كان ثابتاً في الظاهر وكذلك من أكره على الكفر وهو يأباه في الظاهر إلا أنه نعله مريداً له لا على وجه الإكراه كان كافراً وكذلك قال أصحابنا فيمن أكره على أن يقول الله ثالث ثلاثة على أن يشتم النبي ﷺ فخطر بباله أن يقوله على وجه الحكاية عن الكفار أو أن يعتقد شتم محمد آخر غير النبي ﷺ فلم يصرف قصده ونيته إلى ذلك واعتقد أن يقوله على الوجه الذي أكره عليه كان كافراً قوله تعالى [الله نور السموات والأرض] روى عن ابن عباس في إحدى الروايتين وعن أنس هادي أهل السموات والأرض وعن ابن عباس أيضاً وأبي العالية والحسن منور السموات والأرض بنجومها وشمسها وقمرها وقوله تعالى [مثل نوره] قال أبي بن كعب والضحاك الضمير عائد على المؤمن في قوله [نوره] بمعنى مثل النور الذي في قلبه بهداية الله تعالى وقال ابن عباس عائد على اسم الله بمعنى مثل نور الله الذي هدى به المؤمن وعن ابن عباس أيضاً مثل نوره وهو طاعته وقال ابن عباس وابن جريج المشكاة الكوة التي لا منفذ لها وقيل إن المشكاة عمود القنديل الذي فيه الفتيلة وهو مثل الكوة وعن أبي بن كعب قال هو مثل ضربه الله تعالى لقلب المؤمن فالمشكاة صدره والمصباح القرآن والزجاجة قلبه قال فهو بين أربع خلال إن أعطى شكر وإن ابتلى صبر وإن حكم عدل وإن قال صدق وقال [نور على نور] فهو يتقلب على خمسة أنوار فكلامه نور وعمله نور ومدخله نور ومخرجه نور ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة وقيل [نور على نور] أي نور الهدى إلى توحيده على نور الهدى بالقرآن الذي أتى به من عنده وقال زيد بن أسلم [نور على نور] يضيء بعضه بعضاً قوله تعالى [في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها] الآية قيل إن معناه إن المصابيح المقدم ذكرها في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو وقيل توقد في بيوت أذن الله أن ترفع وقال ابن عباس هذه البيوت هي المساجد وكذلك قال الحسن ومجاهد وقال مجاهد أن ترفع معناه ترفع بالبناء كما قال [وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت] وقال أن ترفع أن تعظم بذكره لأنها مواضع الصلوات والذكر وروى ابن أبي مليكة عن ابن عباس أنه سئل عن صلاة الضحى فقال إنها لفي كتاب الله وما يغوص عليها إلا غواص ثم قرأ [في بيوت أذن الله أن ترفع] قال أبو بكر يجوز أن يكون المراد الأمرين جميعاً من رفعها بالبناء ومن تعظيمها جميعاً لأنها مبنية لذكر الله والصلاة وهذا

يدل على أنه يجب تنزيهها من العقود فيها لأمور الدنيا مثل البيع والشراء وعمل الصناعات ولغو الحديث الذي لا فائدة فيه والسفه وما جرى مجرى ذلك وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وبيعكم وشراءكم وإقامة حدودكم وجمروها في جمعكم وضعوا على أبوابها المطاهر وقوله تعالى [يسبح له فيها بالغدو والآصال] قال ابن عباس والضحاك يصلى له فيها بالغداة والعشي وقال ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة وقوله تعالى [رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله] روى عن الحسن في هذه الآية والله لقد كانوا يتبايعون في الأسواق فإذا حضر حق من حقوق الله بدؤا بحق الله حتى يقضوه ثم عادوا إلى تجارتهم وعن عطاء قال شهود الصلاة المكتوبة وقال مجاهد [عن ذكر الله] قال عن مواقيت الصلاة ورأى ابن مسعود أقواما يتجرون فلما حضرت الصلاة قاموا إليها قال هذا من الذين قال الله تعالى فيهم [لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله] وقوله تعالى [ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض] فإن التسبيح هو التنزيه لله تعالى عما لا يجوز عليه من الصفات فجميع ما خلقه الله منزه له من جهة الدلالة عليه والعقلاء المطيعون ينزهونه من جهة الإعتقاد والوصف له بما يليق به وتنزيهه عما لا يجوز عليه وقوله تعالى [كل قد علم صلاته وتسبيحه] يعني صلاة من يصلي منهم فالله يعلمها وقال مجاهد الصلاة للإنسان والتسبيح لكل شيء وقوله تعالى [وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء] قيل إن من الأولى لابتداء الغاية لأن ابتداء الإنزال من السماء والثانية للتبعيض لأن البرد بعض الجبال التي في السماء والثالثة لتبيين الجنس إذ كان جنس تلك الجبال جنس البرد وقوله تعالى [والله خلق كل دابة من ماء] قيل إن أصل الخلق من ماء ثم قلب إلى النار فخلق منه الجن ثم إلى الريح فخلقت الملائكة منها ثم إلى الطين فخلق آدم منه وذكر الذي يمشي على رجلين والذي يمشي على أربع ولم يذكر ما يمشي على أكثر من أربع لأنه كالذي يمشي على أربع في رأي العين فترك ذكره لأن العبرة تكفي بذكر الأربع .

باب لزوم الإجابة لمن دعي إلى الحاكم

قال الله تعالى [وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون] وهذا يدل على أن من ادعى على غيره حقا ودعاه إلى الحاكم فعليه إجابته والمصير معه إليه لأن قوله

تعالى [وإذا دعوا إلى الله] معناه إلى حكم الله ويدل على أن من أتى الحاكم فادعى على غيره حقاً أن على الحاكم أن يعديه ويحضره ويحول بينه وبين تصرفه وإشغاله وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم الحربي قال حدثنا عبد الله بن شبيب قال حدثنا أبو بكر ابن شيبة قال حدثنا فليح قال حدثني محمد بن جعفر عن يحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن الأغر الجهني قال جئت أستعدى رسول الله ﷺ على رجل لي عليه شطر تمر فقال رسول الله ﷺ لأبي بكر اذهب معه فخذ له حقه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق التستري قال حدثنا رجاء الحافظ قال حدثنا شاهين قال حدثنا روح بن عطاء عن أبيه عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله ﷺ من دعي إلى سلطان فلم يجب فهو ظالم لا حق له وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل قال حدثنا عبد الرحمن بن صالح قال حدثنا يحيى عن أبي الأشهب عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ من دعي إلى حاكم من حكام المسلمين فلم يجب فهو ظالم لا حق له وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد ابن بشر أخو خطاب قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم عن عبد الله بن محمد بن سجل عن أبيه عن أبي حدرد قال كان ليهودي على أربعة دراهم فاستعدى على رسول الله ﷺ فقال إن لي على هذا أربعة دراهم وقد غلبني عليها فقال أعطه حقه قلت والذي بعثك بالحق نبياً ما أصبحت أقدر عليها قال أعطه حقه فأعدت عليه فقال أعطه حقه فخرجت معه السوق فكانت على رأسي عمامة وعلى بردة متزر بها فاتزرت بالعمامة وقال اشتر البرد فاشتراه بأربعة دراهم فهذه الأخبار مواطئة لما دلت عليه الآية وقوله تعالى [إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا] تأكيد لما تقدم ذكره من وجوب الإجابة إلى الحكم إذا دعوا إليه وجعل ذلك من صفات المؤمنين ودل على أن من دعي إلى ذلك فعليه الإجابة بالقول بديا بأن يقول سمعنا وأطعنا ثم يصير معه إلى الحاكم وقوله تعالى [وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن قل لا تقسموا طاعة معروفة] روى عن مجاهد قال هذه طاعة معروفة منكم بالقول لا بالاعتقاد يخبر عن كذبهم فيما أقسموا عليه وقيل إن المعنى طاعة وقول معروف أمثل من هذا القسم وقوله تعالى [وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض] فيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأنه قصر ذلك على قوم بأعيانهم بقوله [الذين آمنوا

منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض] فوجد مخبره على ما أخبر به فيهم وفيه الدلالة على صحة إمامة الخلفاء الأربعة أيضاً لأن الله استخلفهم فى الأرض ومكن لهم كما جاء الوعد ولا يدخل فيهم معاوية لأنه لم يكن مؤمنا فى ذلك الوقت .

باب استئذان المماليك والصبيان

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم] الآية وروى ليث بن أبى سليم عن نافع عن ابن عمر وسفيان عن أبى حصين عن أبى عبد الرحمن [ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم] قالا هو فى النساء خاصة وفى الرجال يستأذنون على كل حال بالليل والنهار ه قال أبو بكر أنكر بعضهم هذا التأويل قال لأن النساء لا يطلق فيهن الذين إذا انفردن وإنما يقال اللاتى كما قال تعالى [واللائى يئسن من المحيض] قال أبو بكر هذا يجوز إذا عبر بلفظ المماليك كما أن النساء إذا عبر عنهن بالأشخاص وكذلك جائز أن تذكر الإناث إذا عبرت عنهن بلفظ المماليك دون النساء ودون الإماء لأن التذكير والتأنيث يتبعان اللفظ كما تقول ثلاث ملاحف فإذا عبرت بالأزر ذكرت فقلت ثلاثة أزر فالظاهر أن المراد الذكور والإناث من المماليك وليس العبيد لأن العبيد مأمورين بالاستئذان فى كل وقت ما يوجب الاقتصار بالأمر فى العورات الثلاث على الإماء دونهم إذ كانوا مأمورين فى سائر الأوقات ففى هذه الأوقات الثلاثة أولى أن يكونوا مأمورون به حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن السرح والصباح بن سفيان وابن عبدة وهذا حديثه قال أخبرنا سفيان عن عبيد الله بن أبى يزيد عن ابن عباس قال سمعته يقول لم يأمر بها أكثر الناس آية الإذن وإنى لآمر جاريتى هذه تستأذن على وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبى قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة أن نفراً من أهل العراق قالوا يا ابن عباس كيف ترى هذه الآية التى أمرنا فيها بما أمرنا ولا يعمل بها أحد قول الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات] الآية إلى قوله [عليم حكيم] قال ابن عباس إن الله حليم رحيم بالمؤمنين يحب الستر وكان الناس ليس لبيوتهم ستر ولا حجاب فربما دخل الخادم أو الولد أو يتيمة الرجل على الرجل وأهله فأمرهم الله بالاستئذان فى تلك العورات فجاءهم

الله بالستور والخير فلم أر أحدا يعمل بذلك بعد . قال أبو بكر وفى بعض ألفاظ حديث ابن عباس هذا وهو حديث سليمان بن بلال عن عمرو بن أبي عمرو فلما أتى الله بالخير واتخذوا الستور والحجاب رأى الناس أن ذلك قد كفاهم من الاستئذان الذى أمروا به فأخبر ابن عباس أن الأمر بالاستئذان فى هذه الآية كان متعلقاً بسبب فلما زال السبب زال الحكم وهذا يدل على أنه لم ير الآية منسوخة وإن مثل ذلك السبب لو عاد لعاد الحكم وقال الشعبي أيضاً إنها ليست بمنسوخة وهذا نحو ما فرض الله تعالى من الميراث بالموالاة بقوله تعالى [والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم] فكانوا يتوارثون بذلك فلما أوجب التوارث بالنسب جعل ذوى الأنساب أولى من مولى الموالاة ومتى فقد النسب عاد ميراث المعاقدة والولاء وقال جابر بن زيد فى قوله [ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم] أبناءهم الذين عقلوا ولم يبلغوا الحلم من الغلمان والجوارى يستأذنون على آبائهم قبل صلاة الفجر وحين يقيلون ويخلون وبعد صلاة العشاء وهي العتمة فإذا بلغوا الحلم استأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم إخوانهم إذا كانوا رجالا ونساء لا يدخلون على آبائهم إلا بإذن ساعة يدخلون أى ساعة كانت وروى ابن جريج عن مجاهد [ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم] قال عبيدكم [والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات] قال من أحراركم وروى عن عطاء مثله وأنكر بعضهم هذا التأويل لأن العبد البالغ بمنزلة الحر البالغ فى تحريم النظر إلى مولاته فكيف يجمع إلى الصبيان الذين هم غير مكلفين قال فالأظهر أن يكون المراد العبيد الصغار والإماء وصغارنا الذين لم يبلغوا الحلم وقد روى عن ابن عباس أنه كان يقرأ ليستأذنكم الذين لم يبلغوا الحلم مما ملكت أيمانكم وقال سعيد ابن جبير والشعبي هذا مما تهاون به الناس وما نسخت وقال أبو قلابة ليس بواجب وهو كقوله تعالى [وأشهدوا إذا تبايعتم] وقال القاسم بن محمد يستأذن عند كل عورة ثم هو طواف بعدها يعني أنه يستأذن عند أوقات الخلوة والتفضل فى الثياب وطرحها وهو طواف بعدها لأنها أوقات الستر ولا يستطيع الخادم والغلام والصبي الامتناع من الدخول كما قال النبي ﷺ فى الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات يعنى أنه لا يستطاع الامتناع منها وروى أن رجلا قال لعمر أستأذن على أمي قال نعم وكذلك قال ابن عباس وابن مسعود .

(فصل) قوله تعالى [والذين لم يبلغوا الحلم منكم] يدل على بطلان قول من جعل حد البلوغ خمس عشرة سنة إذا لم يحتلم قبل ذلك لأن الله تعالى لم يفرق بين من بلغها وبين من قصر عنها بعد أن لا يكون قد بلغ الحلم وقد روي عن النبي ﷺ من جهات كثيرة رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم ولم يفرق بين من بلغ خمس عشرة سنة وبين من لم يبلغها وأما حديث ابن عمر أنه عرض على النبي ﷺ يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجزه وعرض عليه يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه فإنه مضطرب لأن الخندق كان في سنة خمس وأحد في سنة ثلاث فكيف يكون بينهما سنة ثم مع ذلك فإن الإجازة في القتال لا تعلق لها بالبلوغ لأنه قد يرد البالغ لضعفه ويجاز غير البالغ لقوته على القتال وطاقته لحمل السلاح كما أجاز رافع بن خديج ورد سمرة بن جندب فلما قيل له إنه يصرعه أمرهما فتصارعا فصرعه سمرة فأجازه ولم يسأله عن سنه وأيضاً فإن النبي ﷺ لم يسأل ابن عمر عن مبلغ سنه في الأول ولا في الثاني وإنما اعتبر حاله في قوته وضعفه فاعتبار السن لأن النبي ﷺ أجازه في وقت ورده في وقت ساقط وقد اتفق الفقهاء على أن الاحتلام بلوغ واختلفوا إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة لا يكون الغلام بالغاً حتى يبلغ ثماني عشرة سنة ويستكملها وفي الجارية سبع عشرة سنة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي في الغلام والجارية خمس عشرة سنة وذهبوا فيه إلى حديث ابن عمر وقد بينا أنه لا دلالة فيه على أنها حد البلوغ ويدل عليه أنه لم يسئله عن الاحتلام ولا عن السن ولما ثبت بما وصفنا أن الخمس عشرة ليست ببلوغ وظاهر قوله [والذين لم يبلغوا الحلم منكم] ينفي أيضاً أن تكون الخمس عشرة بلوغاً على الحد الذي بينا صار طريق إثبات حد البلوغ بعد ذلك الاجتهاد لأنه حد بين الصغر والكبر الذين قد عرفنا طريقهما وهو واسطة بينهما فكان طريقه الاجتهاد وليس يتوجه على القائل بما وصفنا سؤال كالمجتهد في تقويم المستهلكات وأروش الجنايات التي لا توقيف في مقاديرها ومهور الأمثال ونحوها فإن قيل فلا بد من أن يكون اعتباره لهذا المقدار دون غيره لضرب من الترجيح على غيره يوجب تغليب ذلك في رأيه دون ما عداه من المقادير قيل له قد علمنا أن العادة في البلوغ خمس عشرة سنة وكل ما كان طريقه العادات فقد تجوز الزيادة فيه والنقصان منه وقد وجدنا من بلغ في اثنتي عشرة سنة وقد بينا

أن الزيادة على المعتاد من الخمس عشرة جائزة كالنقصان عنه فجعل أبو حنيفة الزيادة على المعتاد كالنقصان عنه وهي ثلاث سنين كما أن النبي ﷺ لما جعل المعتاد من حيض النساء ستاً أو سبعاً بقوله لحمنة بنت جحش تحيضين في علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء في كل شهر اقتضى ذلك أن يكون العادة ستاً ونصفاً لأنه جعل السابع مشكوكاً فيه بقوله ستاً أو سبعاً ثم قد ثبت عندنا أن النقصان عن المعتاد ثلاث ونصف لأن أقل الحيض عندنا ثلاث وأكثره عشرة فكانت الزيادة على المعتاد بإزاء النقصان منه وجب أن يكون كذلك اعتبار الزيادة على المعتاد فيما وصفنا وقد حكى عن أبي حنيفة تسع عشرة سنة للغلام وهو محمول على استكمال ثماني عشرة والدخول في التاسع عشرة واختلف في الإنبات هل يكون بلوغاً فلم يجعله أصحابنا بلوغاً والشافعي يجعله بلوغاً وظاهر قوله [والذين لم يبلغوا الحلم منكم] ينفي أن يكون الإنبات بلوغاً إذا لم يحتلم كما نفى كون خمس عشرة بلوغاً وكذلك قوله ﷺ وعن الصبي حتى يحتلم وهذا خبر منقول من طريق الاستفاضة قد استعمله السلف والخلف في رفع حكم القلم عن المجنون والنائم والصبي واحتج من جعله بلوغاً بحديث عبد الملك بن عمير عن عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من بني قريظة واستحيي من لم ينبت قال فنظروا إلي فلم أكن أنبت فاستبقاني وهذا حديث لا يجوز إثبات الشرع بمثله إذ كان عطية هذا مجهولاً لا يعرف إلا من هذا الخبر لا سيما مع اعتراضه على الآية والخبر في نفي البلوغ إلا بالاحتلام ومع ذلك فهو مختلف الألفاظ ففي بعضها أنه أمر بقتل من جرت عليه المواسي وفي بعضها من اخضر أزره ومعلوم أن لا يبلغ هذه الحال إلا وقد تقدم بلوغه ولا يكون قد جرت عليه المواسي إلا وهو رجل كبير فجعل الإنبات وجري المواسي عليه كناية عن بلوغ القدر الذي ذكرنا في السن وهي ثماني عشرة وأكثر وروى عن عقبة بن عامر وأبي بصرة الغفاري أنهما قسما في الغنيمة لمن نبت وهذا لا دلالة فيه على أنهما رأيا الإنبات بلوغاً لأن القسمة جائزة للصبيان على وجه الرضخ وقد روى عن قوم من السلف شيء في اعتبار طول الإنسان وما أخذ به أحد من الفقهاء وروى محمد بن سيرين عن أنس قال أتى أبو بكر بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنقص أنملة فخلى عنه وروى قتادة عن خلاس عن علي قال إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود ويقتص له ويقتص منه وإذا استعانه رجل بغير إذن أهله لم يبلغ خمسة أشبار

فهو ضامن وروى ابن جريج عن ابن أبي مليكة أن ابن الزبير أتى بوصيف لعمر بن أبي ربيعة قد سرق فقطعه ثم حدث أن عمر كتب إليه في غلام من أهل العراق فكتب إليه أن أشبره فشبره فنقص أنملة فسمي نميلة قال أبو بكر وهذه أقاويل شاذة بأسانيد ضعيفة تبعد أن تكون من أقاويل السلف إذ الطول والقصر لا يدلان على بلوغ ولا نفيه لأنه قد يكون قصيراً وله عشرون سنة وقد يكون طويلا ولم يبلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم وقوله [والذين لم يبلغوا الحلم منكم] يدل على أن من لم يبلغ وقد عقل يؤمر بفعل الشرائع وينهى عن ارتكاب القبائح وإن لم يكن من أهل التكليف على جهة التعليم كما أمرهم الله تعالى بالإستئذان في هذه الأوقات وقد روى عن عبدالملك بن الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ إذا بلغ الغلام سبع سنين فروه بالصلاة وإذا بلغ عشراً فاضربوه عليها وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً واضربوهم عليها إذا بلغوا عشراً وفرقوا بينهم في المضاجع وعن ابن مسعود قال حافظوا على أبنائكم في الصلاة وروى نافع عن ابن عمر قال يعلم الصبي الصلاة إذا عرف يمينه من شماله وروى حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه قال كان علي بن الحسين يأمر الصبيان أن يصلوا الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً فيقال له يصلون الصلاة لغير وقتها فيقول هذا خير من أن يتناهوا عنها وروى هشام بن عروة إنه كان يأمر بنيه بالصلاة إذا عقلوها وبالصوم إذا طاقوه وروى أبو إسحاق عن عمرو بن شرحبيل عن ابن مسعود قال إذا بلغ الصبي عشر سنين كتبت له الحسنات ولا تكتب عليه السيئات حتى يحتلم قال أبو بكر إنما يؤمر بذلك على وجه التعليم وليعتاده ويتمرن عليه فيكون أسهل عليه بعد البلوغ وأقل نفوراً منه وكذلك يجنب شرب الخمر وأكل لحم الخنزير وينهى عن سائر المحظورات لأنه لو لم يؤمر بذلك في الصغر وخلي وسائر شهواته وما يؤثره ويختاره يصعب عليه بعد البلوغ الإقلاع عنه وقال الله تعالى [قوا أنفسكم وأهليكم ناراً] روى في التفسير أدبوهم وعلموهم وكما ينهى عن اعتقاد الكفر والشرك وإظهاره وإن لم يكن مكلفاً كذلك حكم الشرائع وقوله تعالى [وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم] الآية يعني أن الأطفال إذا بلغوا الحلم فعليهم الإستئذان في سائر الأوقات كما استأذن الذين من قبلهم وهم المذكورون في قوله تعالى [لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها] وفيه

دلالة على أن الإحتلام بلوغ وقوله [ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض] يعنى بعد هذه العورات الثلاث جاز للإماء والذين لم يبلغوا الحلم أن يدخلوا بغير استئذان إذ كانت الأوقات الثلاث هى حال التكشف والخلوة وما بعدها حال الستر والتأهب لدخول هؤلاء الذين يشق عليهم الإستئذان فى كل وقت لكثرة دخولهم وخروجهم وهو معنى طوافون عليكم بعضكم على بعض .

فى اسم صلاة العشاء

قوله تعالى [ومن بعد صلوة العشاء] روى عن عبد الرحمن بن عوف عن النبى ﷺ أنه قال لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم فإن الله تعالى قال [ومن بعد صلوة العشاء] وإن الأعراب يسمونها العتمة وإنما العتمة عتمة الإبل للحلاب وقوله تعالى [والقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحا] الآية قال ابن مسعود ومجاهد والقواعد اللاتى لا يرجون نكاحا هن اللاتى لا يردنه وثيابهن جلابيبهن وقال إبراهيم وابن جبير الرداء وقال الحسن الجلباب والمنطق وعن جابر بن زيد يضعن الخمار والرداء قال أبو بكر لا خلاف فى أن شعر العجوز عورة لا يجوز للأجنبى النظر إليه كشعر الشابة وأنها إن صلت مكشوفة الرأس كانت كالشابة فى فساد صلاتها فغير جائز أن يكون المراد وضع الخمار بحضرة الأجنبى فإن قيل إنما أباح الله تعالى لها بهذه الآية أن تضع خمارها فى الخلوة بحيث لا يراها أحد قيل له فإذا لا معنى لتخصيص القواعد بذلك إذ كان للشابة أن تفعل ذلك فى خلوة وفى ذلك دليل على أنه إنما أباح للعجوز وضع ردائها بين يدى الرجال بعد أن تكون مغطاة الرأس وأباح لها بذلك كشف وجهها ويدها لأنها لا تشتهى وقال تعالى [وأن يستعففن خير لهن] فأباح لها وضع الجلباب وأخبر أن الاستعفاف بأن لا تضع ثيابها أيضاً بين يدى الرجال خير لها وقوله تعالى [ليس على الأعمى حرج] الآية قال أبو بكر قد اختلف السلف فى تأويله وسبب نزوله فحدثنا جعفر بن محمد بن الحكم قال حدثنا جعفر بن محمد ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على ابن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله [ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج] قال لما نزلت [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] قال المسلمون إن الله تعالى قد نهانا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل

وإن الطعام من أفضل أموالنا ولا يحل لأحد أن يأكل عند أحد فكف الناس عن ذلك فأنزل الله تعالى [ليس على الأعمى حرج] الآية فهذا أحد التأويلات وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد في هذه الآية قال كان رجال زمنى وعميان وعرجان وأولو حاجة يستتبعهم رجال إلى بيوتهم فإن لم يجدوا لهم طعاماً ذهبوا بهم إلى بيوت آبائهم ومن معهم فكره المستتبعون ذلك فنزلت [لا جناح عليكم] الآية وأحل لهم الطعام حيث وجدوه من ذلك فهذا تأويل ثان وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن مهدي عن ابن المبارك عن معمر قال قلت للزهري ما بال الأعمى والأعرج والمريض ذكروا ههنا فقال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن المسلمين كانوا إذا غزوا خلفوا زمناهم في بيوتهم ودفعوا إليهم المفاتيح وقالوا قد أحللنا لكم أن تأكلوا منها فكانوا يتحرجون من ذلك ويقولون لا ندخلها وهم غيب فنزلت هذه الآية رخصة لهم فهذا تأويل ثالث وروى فيه تأويل رابع وهو ما روى سفيان عن قيس بن مسلم عن مقسم قال كانوا يمتنعون أن يأكلوا مع الأعمى والمريض والأعرج لأنه لا ينال ما ينال الصحيح فنزلت هذه الآية وقد أنكر بعض أهل العلم هذا التأويل لأنه لم يقل ليس عليكم حرج في مؤاكلة الأعمى وإنما أزال الحرج عن الأعمى ومن ذكر معه في الأكل فهذا في الأعمى إذا أكل من مال غيره على أحد الوجوه المذكورة عن السلف وإن كان تأويل مقسم محتملا على بعد في الكلام وتأويل ابن عباس ظاهره لأن قوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] ولم يكن هذا تجارة وامتنعوا من الأكل فأنزل الله إباحة ذلك وأما تأويل مجاهد فهو سائغ من وجهين أحدهما أنه قد كانت العادة عندهم بذل الطعام لأقربائهم ومن معهم فكان جريان العادة به كالنطق به فأباح الله للأعمى ومن ذكر معه إذا استتبعوا أن يأكلوا من بيوت من اتبعوهم وبيوت آبائهم والثاني أن ذلك فيمن كان به ضرورة إلى الطعام وقد كانت الضيافة واجبة في ذلك الزمان لأمثالهم فكان ذلك القدر مستحقاً من مالهم لهؤلاء فلذلك أبيح لهم أن يأكلوا منه مقدار الحاجة بغير إذن وقال قتادة إن أكلت من بيت صديقك بغير إذنه فلا بأس لقوله [أو صديقكم] وروي أن أعرابياً دخل على الحسن فرأى سفرة معلقة فأخذها وجعل يأكل منها فبكى

الحسن فقيل له ما يبكيك فقال ذكرت بما صنع هذا إخواناً لي مضوا يعني أنهم كانوا ينبسطون في مثل ذلك ولا يستأذنون وهذا أيضاً على ما كانت العادة قد جرت به منهم في مثله وقوله تعالى [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم] يعني والله أعلم من البيوت التي هم سكانها وهم عيال غيرهم فيها مثل أهل الرجل وولده وخادمه ومن يشتمل عليه منزله فيأكل من بيته ونسبها إليهم لأنهم سكانها وإن كانوا في عيال غيرهم وهو صاحب المنزل لأنه لا يجوز أن يكون المراد الإباحة للرجل أن يأكل من مال نفسه إذ كان ظاهر الخطاب وابتداؤه في إباحة الأكل للإنسان من مال غيره وقال الله [أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم] فأباح الأكل من بيوت هؤلاء الأقرباء ذوي المحارم بجريان العادة ببذل الطعام لأمثالهم وفقد التمانع في أمثاله ولم يذكر الأكل في بيوت الأولاد لأن قوله تعالى [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم] قد أفاده لأن مال الرجل منسوب إلى أبيه قال النبي ﷺ أنت ومالك لأبيك وقال إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه فكلوا من كسب أولادكم فاكتفى بذكر بيوت أنفسكم عن ذكر بيوت الأولاد إذ كانت منسوبة إلى الآباء وقوله تعالى [أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم] روى عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أو ما ملكتم مفاتحه قال هو الرجل يوكل الرجل بصنعته يرخص له أن يأكل من ذلك الطعام والتمر ويشرب من ذلك اللبن وعن عكرمة في قوله [أو ما ملكتم مفاتحه] قال إذا ملك المفتاح فهو جائز ولا بأس أن يطعم الشيء اليسير وروى سعيد عن قتادة في قوله [ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج] قال كان الرجل لا يضيف أحداً ولا يأكل من بيت غيره تأثماً من ذلك وكان أول من رخص الله له في ذلك ثم رخص للناس عامة فقال [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم - إلى قوله - أو ما ملكتم مفاتحه] مما عندك يا ابن آدم أو صديقكم ولو دخلت على صديق فأكلت من طعامه بغير إذنه كان ذلك حلالا قال أبو بكر وهذا أيضاً مبني على ما جرت العادة بالإذن فيه فيكون المعتاد من ذلك كالمنطوق به وهو مثل ما تتصدق به المرأة من بيت زوجها بالكسرة ونحوها من غير استئذانها إياه لأنه متعارف أنهم لا يمنعون من مثله كالعبد المأذون والمكاتب يدعوان إلى طعامهما ويتصدقان باليسير مما في أيديهما فيجوز بغير إذن المولى وقوله [أو صديقكم

روى الأعمش عن نافع عن ابن عمر قال لقد رأيتني وما الرجل المسلم بأحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم وروى عبد الله الرصافي عن محمد بن علي قال كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرى أحدهم أنه أحق بالدينار والدرهم من أخيه وروى إسحاق بن كثير قال حدثنا الرصافي قال كنا عند أبي جعفر يوما فقال هل يدخل أحدكم يده في كم أخيه أو كيسه فيأخذ ماله فقلنا لا قال ما أنتم بإخوان قال أبو بكر قد دلت هذه الآية على أن من سرق من ذي رحم محرم أنه لا يقطع لإباحة الله لهم بهذه الآية الأكل من بيوتهم ودخولها من غير إذنهم فلا يكون ماله محرزاً منهم فإن قيل فينبغي أن لا يقطع إذا سرق من صديقه لأن في الآية إباحة الأكل من طعامه قيل له من أراد سرقة ماله لا يكون صديقاً له وقد قيل إن هذه الآية منسوخة بقوله [لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا] وبقوله ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه قال أبو بكر ليس في ذلك ما يوجب نسخه لأن هذه الآية فيمن ذكر فيها وقوله [لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم] في سائر الناس غيرهم وكذلك قوله ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وقوله تعالى [ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً] روى سعيد عن قتادة قال كان هذا الحي من كنانة بني خزيمة يرى أحدهم أنه محرم عليه أن لا يأكل وحده في الجاهلية حتى أن الرجل ليسوق الذود الحفل وهو جائع حتى يجد من يؤاكله ويشاربه فأنزل الله [ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً] وروى الوليد بن مسلم قال حدثنا وحشي بن حرب عن أبيه عن جده وحشي أن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا إنا نأكل ولا نشبع قال فلعلكم تفترقون قالوا نعم قال فاجتمعوا على طعامكم واذكروا اسم الله عليه يبارك لكم فيه وقال ابن عباس [جميعاً أو أشتاتاً] المعنى يأكل مع الفقير في بيته وقال أبو صالح كان إذا نزل بهم ضيف تحرجوا أن يأكلوا إلا معه وقيل إن الرجل كان يخاف إن أكل مع غيره أن يزيد أكله على أكل صاحبه فامتنعوا لأجل ذلك من الإجتماع على الطعام قال أبو بكر هذا تأويل محتمل وقد دل على هذا المعنى قوله [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم] فأباح لهم أن يخلطوا طعام اليتيم بطعامهم فيأكلوه جميعاً ونحوه قوله [فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه] فكان الورق لهم جميعاً والطعام بينهم فاستجازوا أكله فكذلك قوله [ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً] يجوز أن يكون

مراده أن يأكلوا جميعاً طعاماً بينهم وهى المناهدة التى يفعلها الناس فى الأسفار وقوله تعالى [فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم تحية] روى معمر عن الحسن فسلموا على أنفسكم يسلم بعضكم على بعض كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] وروى معمر عن عمرو ابن دينار عن ابن عباس قال هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وقال نافع عن ابن عمر أنه كان إذا دخل بيتاً ليس فيه أحد قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وإذا كان فيه أحد قال السلام عليكم وإذا دخل المسجد قال بسم الله السلام على رسول الله ﷺ وقال الزهرى [فسلموا على أنفسكم] إذا دخلت بيتك فسلم على أهلك فهم أحق من سلمت عليه وإذا دخلت بيتاً لا أحد فيه فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فإنه كان يأمر بذلك حدثنا أن الملائكة ترد عليه قال أبو بكر لما كان اللفظ محتملا لسائر الوجوه تأوله السلف عليها وجب أن يكون الجميع مراداً بعموم اللفظ وقوله تعالى [تحية من عند الله مباركة طيبة] يعنى إن السلام تحية من الله لأن الله أمر به وهى مباركة طيبة لأنه دعاء بالسلام فيبقى أثره ومنفعته وفيه الدلالة على أن قوله [وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها] قد أريد به السلام وقوله تعالى [وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه] قال الحسن وسعيد بن جبير فى الجهاد وقال عطاء فى كل أمر جامع وقال مكحول فى الجمعة والقتال وقال الزهرى الجمعة وقال قتادة كل أمر هو طاعة لله قال أبو بكر هو فى جميع ذلك لعموم اللفظ وقال سعيد عن قتادة [إذا كانوا معه على أمر جامع] الآية قال كان الله أنزل قبل ذلك فى سورة براءة [عفا الله عنك لم أذنت لهم] فرخص له فى هذه السورة [فأذن لمن شئت منهم] فنسخت هذه الآية التى فى سورة براءة وقد قيل إنه لا معنى للإستئذان للمحدث فى الجمعة لأنه لا وجه لمقامه ولا يجوز للإمام منعه فلا معنى للإستئذان فيه وإنما هو فيما يحتاج الإمام فيه إلى معونتهم فى القتال أو الرأى وقوله تعالى [لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً] روى عن ابن عباس قال يعنى احذروا إذا أسخطتموه دعاءه عليكم فإن دعاءه مجاب ليس كدعاء غيره وقال مجاهد وقتادة ادعوه بالخضوع والتعظيم نحو يا رسول الله يا نبى الله ولا تقولوا يا محمد كما يقول بعضكم لبعض قال أبو بكر هو على الأمرين جميعاً لاحتمال اللفظ لهما وقوله تعالى [قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً] يعنى به المنافقين الذين كانوا

ينصرفون عن أمر جامع من غير استئذان يلوذ بعضهم ببعض ويستتر به لئلا يراه النبي ﷺ منصرفاً وقوله تعالى [فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم] معناه فليحذر الذين يخالفون أمره ودخل عليه حرف الجر لجواز ذلك في اللغة كقوله [فبما نقضهم ميثاقهم] معناه فبما نقضهم ميثاقهم والهاء في أمره يحتمل أن يكون ضميراً للنبي ﷺ ويحتمل أن يكون ضميراً لله تعالى والأظهر أنها لله لأنه يليه وحكم الكناية رجوعها إلى ما يليها دون ما تقدمها وفيه دلالة على أن أوامر الله على الوجوب لأنه ألزم اللوم والعقاب بمخالفة الأمر وذلك يكون على وجهين أحدهما أن لا يقبله فيخالفه بالرد له والثاني أن لا يفعل المأمور به وإن كان مقراً بوجوبه عليه ومعتقداً لزومه فهو على الأمرين جميعاً ومن قصره على أحد الوجهين دون الآخر خصه بغير دلالة ومن الناس من يحتج به في أن أفعال النبي ﷺ على الوجوب وذلك أنه جعل الضمير في أمره للنبي ﷺ وفعله يسمى أمره كما قال تعالى [وما أمر فرعون برشيد] يعني أفعاله وأقواله وهذا ليس كذلك عندنا لأن اسم الله تعالى فيه بعد اسم النبي ﷺ في قوله [قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً] وهو الذي تليه الكناية فينبغي أن يكون راجعاً إليه دون غيره آخر سورة النور.

ومن سورة الفرقان

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] الطهور على وجه المبالغة في الوصف له بالطهارة وتطهير غيره فهو طاهر مطهر كما يقال رجل ضروب وقتول أي يضرب ويقتل وهو مبالغة في الوصف له بذلك والوضوء يسمى طهوراً لأنه طهر من الحدث المانع من الصلاة وقال النبي ﷺ لا يقبل الله صلاة بغير طهور أي بما يطهر وقال النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً فسماه طهوراً من حيث استباح به الصلاة وقام مقام الماء فيه وقد اختلف في حكم الماء على ثلاثة أنحاء أحدها إذا خالط الماء غيره من الأشياء الطاهرة والثاني إذا خالطته نجاسة والثالث الماء المستعمل فقال أصحابنا إذا لم تخالطه نجاسة ولم يغلب عليه غيره حتى يزيل عنه اسم الماء لأجل الغلبة ولم يستعمل لطهارة البدن فالوضوء به جائز فإن غلب عليه غيره حتى يزيل عنه اسم الماء مثل المرق وماء الباقلاء والخل ونحوه فإن الوضوء به غير جائز وما طبخ بالماء ليكون أنقى له نحو الأشنان والصابون فالوضوء به

جائز إلا أن يكون مثل السويق المخلوط فلا يجزى وكذلك إن وقع فيه زعفران أو شيء مما يصبغ بصبغه وغير لونه فالوضوء به جائز لأجل غلبة الماء وقال مالك لا يتوضأ بالماء الذي يبل فيه الخبز وقال الحسن بن صالح إذا توضأ بردج أو نشاستج أو بخل أجزأه وكذلك كل شيء غير لونه وقال الشافعي إذا بل فيه خبزاً وغير ذلك مما لا يقع عليه اسم ماء مطلق حتى يضاف إلى ما خالطه وخرج منه فلا يجوز التطهر به وكذلك الماء الذي غلب عليه الزعفران أو الأشنان وكثير من أصحابه يشرط فيه أن يكون بعض الغسل بغير الماء قال أبو بكر الأصل فيه قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق] إلى قوله [فلم تجدوا ماء] فيه الدلالة من وجهين على قولنا أحدهما أن قوله [فاغسلوا] عموم في سائر المائعات بجواز إطلاق اسم الغسل فيها والثاني قوله تعالى [فلم تجدوا ماء] ولا يمتنع أحد من إطلاق القول بأن هذا فيه ماء وإن خالطه غيره وإنما أباح الله تعالى التيمم عند عدم كل جزء من ماء لأن قوله ماء اسم منكر يتناول كل جزء منه وقال النبي ﷺ في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وظاهره يقتضي جواز الطهارة به وإن خالطه غيره لإطلاق النبي ﷺ ذلك فيه وأباح الوضوء بسؤر الهرة وسؤر الحائض وإن خالطهما شيء من لعابهما وأيضاً لا خلاف في جواز الوضوء بماء المد والسيل مع تغير لونه بمخالطة الطين له وما يكون في الصحاري من الحشيش والنبات ومن أجل مخالطة ذلك له يرى متغيراً إلى السواد تارة وإلى الحمرة والصفرة أخرى فصار ذلك أصلا في جميع ما خالطه الماء إذا لم يغلب عليه فيسلبه اسم الماء فإن قيل إذا كان الماء المنفرد عن غيره لو استعمله للطهارة ولم يكفه ثم اختلط به غيره فكفاه بالذي خالطه نحو ماء الورد والزعفران فقد حصل بعض وضوئه بما لا تجوز الطهارة به ما لو أفرده لم يطهر فلا فرق بين اختلاطه بالماء وبين إفراده بالغسل قيل له هذا غلط من وجوه أحدها أن ما خالطه من هذه الأشياء الطاهرة التي يجوز استعماله لغير الطهارة إذا كان قليلا سقط حكمه وكان الحكم لما غلب ألا ترى أن اللبن الذي خالطه ماء يسير لا يزول عنه اسم اللبن وأن من شرب من حب قد وقعت فيه قطرة من خمر لا يقال له شارب خمر ولم يجب عليه الحد لأن ذلك الجزء قد صار مستهلكا فيه فسقط حكمه كذلك الماء إذا كان هو الغالب والجزء الذي خالطه إذا كان يسيرا سقط حكمه ومن جهة أخرى أنه إن كانت العلة ما ذكرت فينبغي أن يجوز

إذا كان الماء الذي استعمله لو انفرد عما خالطه كان كافياً لطهارته إذ لا فرق بين انفراد الماء في الاستعمال وبين اختلاطه بما لا يوجب تنجيسه فإذا كان لو استعمل الماء منفرداً عما خالطه من اللبن وماء الورد ونحوه وكان طهوراً وجب أن يكون ذلك حكمه إذا خالطه غيره لأن مخالطة غيره له لا تخرجه من أن يكون مستعملا للماء المفروض به الطهارة فهذا الذي ذكرته يدل على بطلان قولك وهدم أصلك وأيضاً فينبغي أن تجيزه إذا أكثر غسل أعضائه بذلك الماء لأنه قد استعمل من الماء في أعضاء الوضوء مالو انفرد نفسه كان كافياً فإن قيل قال الله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] فجعل الماء المنزل من السماء طهوراً فإذا خالطه غيره فليس هو المنزل من السماء بعينه فلا يكون طهوراً قيل له مخالطة غيره له لا تخرجه من أن يكون الماء هو المنزل من السماء ألا ترى أن اختلاط الطين بماء السيل لم يخرجه من أن يكون الماء الذي فيه هو المنزل بعينه وإن لم يكن وقت نزوله من السماء مخالطاً للطين وكذلك ماء البحر لم ينزل من السماء على هذه الهيئة والوضوء به جائز لأن الغالب عليه هو الماء المنزل من السماء فهو إذاً مع اختلاط غيره به متطهر بالماء الذي أنزله الله من السماء وسماه طهوراً فإن قيل فيجب على هذا جواز الوضوء بالماء الذي خالطته نجاسة يسيرة لأنه لم يخرج بمخالطة النجاسة إياه من أن يكون هذا الماء هو المنزل من السماء قيل له الماء المخالط للنجاسة هو باق بحاله لم يصر نجس العين فلو لم يكن هناك إلا مخالطة غيره له لما منعنا الوضوء به ولكنا منعنا الطهارة به مع كونه ماء منزلا من السماء من قبل أنه لا نصل إلى استعماله إلا باستعمال جزء من النجاسة واستعمال النجاسة محظور فإنما منعنا استعمال النجاسة وليس بمحظور علينا استعمال الأشياء الطاهرة وإن خالطت الماء فإذا حصل معه استعمال الماء للطهارة جاز كمن توضأ بماء القراح ثم مسح وجهه بماء الورد أو بماء الزعفران فلا يبطل ذلك طهارته وقد أجاز الشافعي الوضوء بما ألقى فيه كافور وعنبر وهو يوجد منه ريحه وبما خالطه ورد يسير وإن وقع مثله من النجاسة في أقل من قلتين لم يجز استعماله فليس قياس النجاسة قياس الأشياء الطاهرة إذا خالطت الماء فإن قيل يلزمك أن تجيز الوضوء بالماء الذي يخالطه ما يغلب عليه شيء من الأشياء الطاهرة إذا كان الماء لو انفرد كفاه لوضوئه لأنه لو انفرد جاز ولأنه هو المنزل من السماء في حال المخالطة وإن غلب عليه غيره حتى سلبه إطلاق اسم الماء قيل له لا يجب ذلك من قبل أن

غلبة غيره عليه ينقله إلى حكمه ويسقط حكم القليل معه بدلالة أن قطرة من خمر لو وقعت فى حق ماء فشرب منه إنسان لم يقل إنه شارب خمر ولا يجب عليه الحد ولو أن خمراً أصب فيها ماء فمزجت به فكان الخمر هو الغالب لإطلاق الناس عليه أنه شارب خمر وكان حكمه فى وجوب الحد عليه حكم شاربها صرفاً غير ممزوجة وأما ماء الورد وماء الزعفران وعصارة الريحان والشجر فلم يمنع الوضوء به من أجل مخالطة غيره ولكن لأنه ليس بالماء المفروض به الطهارة ولا يتناوله الاسم إلا بتقييد كما سمى الله تعالى المنى ماء بقوله [ألم نخلقكم من ماء مهين] وقال [والله خلق كل دابة من ماء] وليس هو من الماء المفروض به الطهارة فى شيء وأما مذهب الحسن بن صالح فى إجازته الوضوء بالخل ونحوه فإنه يلزمه إجازته بالمرق وبعصير العنب لو خالطه شيء يسير من ماء ولو جاز ذلك لجاز الوضوء بسائر المائعات من الأدهان وغيرها وهذا خلاف الإجماع ولو جاز ذلك لجاز التيمم بالدقيق والأشنان قياساً على التراب .

(فصل) وأما الماء الذي خالطته نجاسة فإن مذهب أصحابنا فيه إن كل ما تيقنا فيه جزء من النجاسة أو غلب فى الظن ذلك لم يجز استعماله ولا يختلف على هذا الحد ماء البحر وماء البئر والغدير والماء الراكد والجارى لأن ماء البحر لو وقعت فيه نجاسة لم يجز استعمال الماء الذي فيه النجاسة وكذلك الماء الجارى وأما اعتبار أصحابنا للغدير الذي إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك الطرف الآخر فإنما هو كلام فى جهة تغليب الظن فى بلوغ النجاسة الواقعة فى أحد طرفيه إلى الطرف الآخر وليس هذا كلاما فى أن بعض المياه الذي فيه النجاسة قد يجوز استعماله وبعضها لا يجوز استعماله ولذلك قالوا لا يجوز استعمال الماء الذي فى الناحية التي فيها النجاسة وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار فى الماء الذي حلته نجاسة فروى عن حذيفة أنه سئل عن غدير يطرح فيه الميتة والحيض فقال توضؤا فإن الماء لا يخبث وقال ابن عباس فى الجنب يدخل الحمام إن الماء لا يجنب وقال أبو هريرة رواية فى الماء ترده السباع والكلاب فقال الماء لا ينجس وقال ابن المسيب أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وقال الحسن والزهرى فى البول فى الماء لا ينجس ما لم يغيره ريح أو لون أو طعم وقال عطاء وسعيد بن جبير وابن أبي ليلى الماء لا ينجسه شيء وكذلك روى عن القاسم وسالم وأبى العالية وهو قول ربيعة وقال أبو هريرة رواية لا يخبث

أربعين دلوا شيء وهو قول سعيد بن جبير في رواية وقال عبد الله بن عمر إذا كان الماء أربعين قلة لم ينجسه شيء وروى عن ابن عباس أنه قال الحوض لا يغتسل فيه جنب إلا أن يكون فيه أربعون غربا وهو قول محمد بن كعب القرظي وقال مسروق والنخعي وابن سيرين إذا كان الماء كرا لم ينجسه شيء وقال سعيد بن جبير رواية الماء الراكد لا ينجسه شيء إذا كان قدر ثلاث قلال وقال مجاهد إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء وقال عبيد بن عمير لو أن قطرة من مسكر قطرت في قربة من الماء لحرم ذلك الماء على أهله وقال مالك والأوزاعي لا يفسد الماء بالنجاسة إلا أن يتغير طعمه أو ريحه وقد ذكر عن مالك مسائل في موت الدجاجة في البئر أنها تنزف إلا أن تغلبهم ويعيد الصلاة من توضأ به ما دام في الوقت وهذا عنده استحباب وكذلك يقول أصحابه أن كل موضع يقول فيه مالك أنه يعيد في الوقت هو استحباب ليس بإيجاب وقال في الحوض إذا اغتسل فيه جنب أفسده وهذا أيضا عنده استحباب ترك استعماله وإن توضأ به أجزأه وكره الليث للجنب أن يغتسل في البئر وقال الحسن بن صالح لا بأس أن يغتسل الجنب في الماء الراكد الكثير القائم في البرو السبخة وكره الوضوء بالماء بالفلاة إذا كان أقل من قدر الكر وروى نحوه عن علقمة وابن سيرين والكر عندهم ثلاثة آلاف رطل ومائتا رطل وقال الشافعي إذا كان الماء قلتين بقلال هجر لم ينجسه إلا ما غير طعمه أو لونه وإن كان أقل ينجس بوقوع النجاسة اليسيرة والذي يحتج به لقول أصحابنا قوله تعالى [ويحرم عليهم الخبائث] والنجاسات لا محالة من الخبائث وقال [إنما حرم عليكم الميتة والدم] وقال في الخمر [رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه] ومر النبي ﷺ بقبرين فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما كان لا يستبرىء من البول والآخر كان يمشي بالنميمة فحرم الله هذه الأشياء تحريما مبهما ولم يفرق بين حال انفرادها واختلاطها بالماء فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة ويكون جهة الحظر من طريق النجاسة أولى من جهة الإباحة من طريق الماء المباح في الأصل لأنه متى اجتمع في شيء جهة الحظر وجهة الإباحة فجهة الحظر أولى ألا ترى أن الجارية بين رجلين لو كان لأحدهما فيها مائة جزء وللآخر جزء واحد إن جهة الحظر فيها أولى من جهة الإباحة وأنه غير جائز لواحد منهما وطؤها فإن قيل لم غلبت جهة الحظر في النجاسة على جهة الإيجاب في استعمال الماء الذي قد حلته نجاسة إذا لم تجد

ماء غيره ومعلوم أن استعماله في هذه الحال واجب إذا لزمه فرض أداء الصلاة وإنما اجتمع هنا جهة الحظر وجهة الإيجاب قيل له قولك أنه قد اجتمع فيه جهة الحظر وجهة الإيجاب خطأ لأنه إنما يجب استعمال الماء الذي لا نجاسة فيه فأما ما فيه نجاسة فلم يلزمه استعماله فإن قيل إنما يلزمه اجتناب النجاسة إذا كانت متجردة بنفسها فأما إذا كانت مخالطة للماء فليس عليه اجتنابها قيل له عموم ما ذكرنا من الآي والسنن قاض بلزوم اجتنابها في حالة الإنفراد والإختلاط ومن ادعى تخصيص شيء منه لم يجز له ذلك إلا بدلالة وأيضاً فإذا كان واجداً لماء غيره لم تخالطه نجاسة فليس بواجب عليه استعمال الماء الذي فيه النجاسة وأكثر ما فيه عند مخالفنا جواز استعماله على وجه الإباحة وما ذكرناه من لزوم اجتناب النجاسة يوجب الحظر والإباحة والحظر متى اجتمعا فالحكم للحظر على ما بينا وإذا صح ذلك وكان واجداً لماء غيره وجب أن يكون ذلك حكمه إذا لم يجد غيره لوجهين أحدهما لزوم استعمال الآي الحاظرة لاستعمال النجاسات فثبت بذلك أن الحظر قد تناولها في حال اختلاطها به كهو في حال انفرادها والثاني أن أحداً لم يفرق بين حال وجود ماء غيره وبينه إذا لم يجد غيره فإذا صح لنا ذلك في حال وجود ماء غيره كانت الحال الأخرى مثله لاتفاق الجميع على امتناع الفصل بينهما ووجه آخر يوجب أن يكون لزوم اجتناب النجاسة أولى من وجوب استعمال الماء الذي هي فيه لعموم قوله [فاغسلوا] إذا لم يجد ماء غيره وهو أن تحريم استعمال النجاسة متعلق بعينها ألا ترى أنه ما من نجاسة إلا وعلينا اجتنابها وترك استعمالها إذا كانت منفردة والماء الذي لا يجد غيره لم يتعين فيه لزوم الاستعمال ألا ترى أنه لو أعطاه إنسان ماء غيره أو غصبه فتوضأ به كانت طهارته صحيحة فلما لم يتعين فرض طهارته بذلك وتعين على حظر استعمال النجاسة صار لزوم اجتناب النجاسة مزية على وجوب استعمال الماء الذي لا يجد غيره إذا كانت فيه النجاسة فوجب أن يكون العموم الموجب لاجتنابها أولى وأيضاً لا نعلم خلافاً بين الفقهاء في سائر المائعات إذا خالطه اليسير من النجاسة كاللبن والأدهان والخل ونحوه أن حكم اليسير في ذلك كحكم الكثير وأنه محظور عليه أكل ذلك وشربه والدلالة من هذا الأصل على ما ذكرناه من وجهين أحدهما لزوم اجتناب النجاسات بالعموم الذي قدمنا في حالي المخالطة والانفراد والآخر أن حكم الحظر وهو النجاسات كان أغلب من حكم الإباحة وهو الذي خالطه من الأشياء.

الطاهرة ولا فرق في ذلك بين أن يكون الذي خالطه من ذلك ماء أو غيره إذ كان عموم الآي والسنن شاملة له وإذ كان المعنى وجود النجاسة فيه حظر استعماله ويدل على صحة قولنا من جهة السنة قوله ﷺ لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه من جنابة وفي لفظ آخر ولا يغتسل فيه من جنابة ومعلوم أن البول القليل في الماء الكثير لا يغير طعمه ولا لونه ولا رائحته ومنع النبي ﷺ منه فإن قيل إنما منع البول القليل لأنه لو أبيح لكل أحد لكثر حتى يتغير طعمه أو لونه أو رائحته فيفسد قيل له ظاهر نهيه يقتضي أن يكون القليل منهياً عنه لنفسه لا لغيره وفي حمله على أنه ليس بمنهي عنه لنفسه وإنما منع لئلا يفسد لغيره إثبات معنى غير مذكور في اللفظ ولا دلالة عليه وإسقاط حكم المذكور في نفسه وعلى أنه متى حمل على ذلك زالت فائدته وسقط حكمه لعلمنا بأن ما غير من النجاسات طعم الماء أو لونه أو رائحته محظوراً استعماله بغير هذا الخبر من النصوص والإجماع فيؤدي ذلك إلى إسقاط حكمه رأساً وقد قال النبي ﷺ لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه من جنابة فمنع البائل الاغتسال فيه بعد البول قبل أن يصير إلى حال التغير ويدل عليه قوله ﷺ إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يديه ثلاثاً قبل أن يدخلها الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده فأمر بغسل اليد احتياطاً من نجاسة أصابته من موضع الاستنجاء ومعلوم أن مثلها إذا حلت الماء لم يغيره ولولا أنها تفسده لما كان للأمر بالاحتياط منها معنى وحكم النبي ﷺ بنجاسة ولوغ الكلاب بقوله طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبعاً وهو لا يغيره فإن قيل قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم - إلى قوله تعالى - فلم تجدوا ماء] وقوله تعالى [ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا] يدل من وجهين على جواز استعماله وإن كانت فيه نجاسة أحدهما عموم قوله تعالى [حتى تغتسلوا] أن ذلك يقتضي جوازه بماء حلته النجاسة وبما لم تحله والوجه الآخر قوله تعالى [فلم تجدوا ماء] ولا يمتنع أحد من إطلاق القول بأن هذا ماء إذا كانت فيه نجاسة يسيرة لم تغيره وهذا يعارض ما استدللتم به من عموم الآي والأخبار في حظر استعماله ماء خالطته نجاسة قيل له لو تعارض العمومان لكان ما ذكرنا أولى من تضمنه من الحظر والإباحة والحظر متى اجتمعا كان الحكم للحظر وعلى أن ما ذكرنا من حظر استعمال النجاسة قاض على ما ذكرت من العموم فوجب أن يكون الغسل مأموراً بماء لا نجاسة فيه ألا ترى أنه إذا غيرته كان محظوراً وعموم إيجاب الحظر مستعمل فيه

دون عموم الأمر بالغسل وكما قضى حظره لاستعمال النجاسات على قوله [لبناً سائغاً للشاربين] فإن كان ماحله منها يسيراً كذلك واجب أن يقضي على قوله تعالى [فاغسلوا] وقوله [فلم تجدوا ماء] واحتج من أباح ذلك بقوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] وقوله [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به] وقوله ﷺ هو الطهور ماؤه والحل ميتته وصفه إياه بالتطهير يقتضي تطهير مالاقاه فيقال له معنى قوله طهوراً يعتوره معنيان أحدهما رفع الحدث وإباحة الصلاة به والآخر إزالة الأنجاس فأما نجاسة موجودة فيه لم تزلها عن نفسه فكيف يكون مطهراً لها وعلى هذا القول ينبغي أن يكون معنى قوله طهوراً أنه يجعل النجاسة غير نجاسة وهذا محال لأن ماحله من أجزاء الدم والخمر وسائر الخبائث لا تخرج من أن يكون نجاساً كما أنها إذا ظهرت فيه لم تخرج من أن يكون أعيانها نجسة ولم يكن لمجاورة الماء إياها حكم في تطهيرها فإن قيل إذا كان الماء غالباً فلم يظهر فيه فالحكم للماء كما لو وقعت فيه قطرة من لبن أو غيره من المائعات لم يزل عنه حكم الماء لوجود الغلبة ولأن تلك الأجزاء مغمورة مستهلكة فحكم النجاسة إذا حلت الماء حكم سائر المائعات إذا خالطته قيل له هذا خطأ لأن المائعات كلها لا تختلف حكماً فيما تخالطها من الأشياء الطاهرة وإن الحكم للغالب منها دون المستهلكات المغمورة بما خالطها وقد اتفقنا على أن مخالطة النجاسة اليسيرة لسائر المائعات غير الماء تفسدها ولم يكن للغلبة معها حكم بل كان الحكم لها دون الغالب عليها من غيرها فكذلك الماء فإن كان الماء إنما يكون مطهراً للنجاسة لمجاورته لها فواجب أن يطهرها بالمجاورة وإن لم يكن غامراً لها وإن كان إنما يصير مطهراً لها من أجل غموره لها وغلبته عليها فقد يكون سائر المائعات إذا خالطتها نجاسة غامرة لها وغالبة عليها وكان الحكم مع ذلك للنجاسة دون ماغمرها ويدل على صحة قولنا ما اتفقوا عليه من تحريم استعماله عند ظهور النجاسة فيه فالمعنى أنه لا نصل إلى استعماله إلا باستعمال جزء من النجاسة وأيضاً العلم بوجود النجاسة فيه كمشاهدتنا لها كما أن علمنا بوجودها في سائر المائعات كمشاهدتنا لها بظهورها وكالنجاسة في الثوب والبدن العلم بوجودها كمشاهدتها واحتج من خالف في ذلك بحديث أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ سئل عن بئر بضاعة وهي تطرح فيه عذرة الناس ومحائض النساء ولحوم الكلاب فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء وبحديث أبي نضرة عن جابر وأبي سعيد الخدري قالا كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فانتهينا إلى غدير فيه

جيفة فكففنا وكف الناس حتى أتى النبي ﷺ فأخبرناه فقال استقوا فإن الماء لا ينجسه شيء فاستقينا وارتوينا وبما روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال الماء طهور لا ينجسه شيء والجواب عن ذلك أنه قد حكي عن الواقدي أن بئر بضاعة كانت طريقاً للماء إلى البساتين فهذا يدل على أنه كان جارياً حاملا لما يقع فيه من الأنجاس وينقله وجائز أن يكون سئل عنها بعد ما نظفت من الأخباث فأخبر بطهارتها بعد النزح وأما قصة الغدير فجائز أن تكون الجيفة كانت في جانب منه فأباح ﷺ الوضوء من الجانب الآخر وهذا يدل على صحة قول أصحابنا في اعتبار الغدير وأما حديث ابن عباس فإن أصله ما رواه سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال اغتسل بعض أزواج النبي ﷺ في جفنة فجاء النبي ﷺ ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت له إني كنت جنباً فقال رسول الله ﷺ إن الماء لا يجنب والمراد أن إدخال الجنب يده فيه لا ينجسه فجائز أن يكون الراوي سمع ذلك فنقل المعنى عنده اللفظ ويدل على أن معناه ما وصفنا أن من مذهب ابن عباس الحكم بتنجيس الماء بوقوع النجاسة فيه وإن لم تغيره وقد روى عطاء وابن سيرين أن زنجياً مات في بئر زمزم فأمر ابن عباس بنزحها وروى حماد عن إبراهيم عن ابن عباس قال إنما ينجس الحوض أن تقع فيه فتغتسل وأنت جنب فأما إذا أخذت بيدك اغتسل فلا بأس ولو صح أيضاً هذا اللفظ احتمل أن يكون في قصة بئر بضاعة فحذف ذكر السبب ونقل لفظ النبي ﷺ وأيضاً فإن قوله الماء طهور لا ينجسه شيء لا دلالة فيه على جواز استعماله وإنما كلامنا في جواز استعماله بعد حلول النجاسة فيه فليس يجوز الاعتراض به على موضع الخلاف لأنا نقول إن الماء طهور لا ينجسه شيء ومع ذلك لا يجوز استعماله إذا حلته نجاسة ولم يقل النبي ﷺ إن الماء إذا وقعت فيه نجاسة فاستعملوه حتى تحتج به لقولك فإن قيل هذا الذي ذكرت يؤدي إلى إبطال فائدته قيل له قد سقط استدلالك بالظاهر إذاً وصرت إلى أن تستدل بغيره وهو أن حمله على غير مذهبك تخلية من الفائدة ونحن نبين أن فيه ضروباً من الفوائد غير ما ادعيت من جواز استعماله بعد حلول النجاسة فيه فنقول إنه أفاد الماء لا ينجس بمجاورته للنجاسة ولا يصير في حكم أعيان النجاسات واستفدنا به أن الثوب والبدن إذا أصابتهما نجاسة فأزيلت بموالاة صب الماء عليها أن الباقي من الماء الذي في الثوب ليس هو في حكم الماء الذي جاوره عين النجاسة فيلحقه حكمها لأنه إنما جاور ما ليس

ينجس في نفسه وإنما يلحقه حكم النجاسة بمجاورته لها ولولا قوله ﷺ لكان جائزاً أن يظن ظان أن الماء المجاور للنجاسة قد صار في حكم عين النجاسة فينجس ما جاوره فلا يختلف حينئذ حكم الماء الثاني والثالث إلى العاشر وأكثر من ذلك في كون جميعه نجاساً فأبطل النبي ﷺ هذا الظن وأفاد أن الماء الذي لحقه حكم النجاسة من جهة المجاورة لا يكون في معنى أعيان النجاسات وأفادنا أيضاً أن البئر إذا ماتت فيه فارة فأخرجت أن حكم النجاسة إنما لحق ما جاور الفارة دون ما جاور هذا الماء وإن الفارة تجعله بمنزلة أعيان النجاسات فلذلك حكمنا بتطهير بعض ما بها فإن قيل لو كان الأمر على ما ذكرت لم يكن لقوله ﷺ الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه معنى لأن الماء المجاور للنجاسة ليس نجس في نفسه مع ظهور النجاسة فيه قيل له هذا أيضاً معنى صحيح غير ما ادعيت واستفدنا به فائدة أخرى غير ما استفدناه بالخبر الذي اقتصر فيه على قوله الماء طهور لا ينجسه شيء عارياً من ذكر الاستثناء وذلك لأنه إخبار عن حال غلبة النجاسة وسقوط حكم الماء معها فيصير الجميع في حكم أعيان النجاسات وأفاد بذلك أن الحكم للغالب كما تقول في الماء إذا مازجه اللبن أو الخل أن الحكم للأغلب منهما وقد تكلمنا في هذه المسألة وفي مسئلة القلتين في مواضع فاغنى عن إعادته هنا .

(فصل) وأما الماء المستعمل فإن أصحابنا والشافعي لا يجيزون الوضوء به على اختلاف منهم في الماء المستعمل ما هو وقال مالك والثوري يجوز الوضوء به على كراهة من مالك له والدليل على صحة القول الأول ما روى أبو عوانة عن داود بن عبد الله الأودي عن حميد بن عبد الرحمن عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال نهانا رسول الله ﷺ أن يغتسل الرجل بفضل وضوء المرأة وتغتسل المرأة بفضل وضوء الرجل وليغترفا وفضل الطهور يتناول شيئين ما يسيل من أعضاء المغتسل والآخر ما يبقى في الإناء بعد الغسل وعمومه ينتظمهما فاقتضى ذلك النهي عن الوضوء بالماء المستعمل لأنه فضل طهور وأيضاً قوله ﷺ لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من جنابة وروى بكير بن عبد الله بن الأشج عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب ويدل عليه ما روى عن النبي ﷺ أنه قال يا بني عبد المطلب إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وعن عمر أنه قال لأسلم حين أكل من تمر الصدقة أرأيت

لو توضأ إنسان بماء أ كنت شاربه فدل تشبيه الصدقة حين حرمها عليهم بغسالة أيدى الناس أن غسالة أيدى الناس لا يجوز استعمالها ومن جهة النظر أن الماء إذا أزيل به الحدث مشبه الماء الذى أزيل به النجاسة من حيث استباح الصلاة بهما فلما لم تجز الطهارة بالماء الذى أزيل به النجاسة كذلك ما أزيل به الحدث ومن جهة أخرى وهى أن الاستعمال قد أكسبه إضافة سلبه بها إطلاق الاسم فصار بمنزلة الماء الذى امتنع فيه إطلاق اسم الماء بمخالطة غيره له والمستعمل أولى بذلك من جهة ماتعلق به من الحكم فى زوال الحدث أوحصول قربة فإن قيل فلو استعمله للتبرد لم يمنع ذلك جواز استعماله للطهارة كذلك إذا استعمله للطهارة قيل له استعماله للتبرد لم يمنع إطلاق الاسم فيه إذ لم يتعلق به حكم فهو كاستعماله فى غسل ثوب طاهر واحتج من أجاز ذلك بقوله تعالى [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] وقوله [وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به] قال فذلك يقتضى جواز الوضوء به من وجهين أحدهما أنه لما لم يكن نجساً ولم تجاوره نجاسة وجب بقاؤه على الحال الأولى والثانى أن قوله [طهوراً] يقتضى جواز التطهير به مرة بعد أخرى فيقال له إن بقاءه على الحالة الأولى بعد الطهارة هو موضع الخلاف وماذكرت من العموم فإنما هو فيما لم يستعمل فيبقى على إطلاقه فأما ما يتناوله الاسم مقيداً فلم يتناوله العموم ، وأما قولك أن كونه طهوراً يقتضى جواز الطهارة به مرة بعد أخرى فليس كذلك لأن ذلك إنما يذكر على جهة المبالغة فى الوصف له بالطهارة أو التطهير ولا دلالة فيه على التكرار كما يقال رجل ضروب بالسيف ويراد المبالغة فى الوصف بالضرب وليس المقتضى فيه تكرار الفعل ويقال رجل أكول إذا كان يأكل كثيراً وإن كان أكله فى مجلس واحد ولا يراد به تكرار الأكل وقد بينا ذلك فى مواضع أيضاً وقوله تعالى [وهو الذى خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً] يجوز أن يريد به الماء الذى خلق منه أصل الحيوان فى قوله [وجعلنا من الماء كل شيء حى] وقوله [والله خلق كل دابة من ماء] ويجوز أن يريد به النطفة التى خلق منها ولد آدم وقوله [فجعله نسباً وصهراً] قال طاوس الرضاعة من الصهر وقال الضحاك رواية النسب الرضاع والصهر الختونة وقال الفراء النسب الذى لا يحل نكاحه والصهر النسب الذى يحل نكاحه كبنات العم وقيل إن النسب ما رجع إلى ولادة قريبة والصهر خلطة تشبه القرابة وقال الضحاك النسب

سبعة أصناف ذكروا في قوله [حرمت عليكم أمهاتكم] إلى قوله [وبنات الأخت] والصهر خمسة أصناف ذكروا في قوله [وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم] إلى قوله [وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم] قال أبو بكر والمتعارف في الأصهار أنهم كل ذى رحم محرم من نساء من أضيف إليه ذلك ولذلك قال أصحابنا فيمن أوصى لأصهار فلان إنه لكل ذى رحم محرم لنساء فلان وهو المتعارف من مفهوم كلام الناس قال والأختان أزواج البنات وكل ذات محرم من المضاف إليه الختن وكل ذى رحم محرم من الأزواج أيضاً وقد يستعمل الصهر في موضع الختن فيسمون الختن صهراً قال الشاعر :

سميتها إذ ولدت تموت والقبر صهر ضامن زميت

وأقام الصهر مقام الختن وهو محمول على المتعارف من ذلك قوله تعالى [وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة] الآية روى شمر بن عطية عن ابن سلمة قال جاء رجل إلى عمر ابن الخطاب فقال يا أمير المؤمنين فاتتنى الصلاة فقال أبدل ما فاتك من ليلك في نهارك فإن الله جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً وروى يونس عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد وعبد الله بن عتبة أنهما أخبراه عن عبد الرحمن بن عبد القارى قال سمعت عمر بن الخطاب يقول قال رسول الله ﷺ من نام عن جزئه أو عن شيء منه فقرأه فيما بين صلاة الفجر إلى صلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل وقال الحسن [جعل الليل والنهار خلفة] جعل أحدهما خلفة للآخر إن فات من النهار شيء أدركه بالليل وكذلك لو فات من الليل قال أبو بكر هذا في نحو قوله [وأقم الصلاة لذكرى] وقوله ﷺ من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها وقد روى عن مجاهد في قوله [خلفة] أحدهما أسود والآخر أبيض وقيل يذهب أحدهما ويجيء الآخر وقوله تعالى [وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً] روى ابن أبي نجيح عن مجاهد [هوناً] قال بالوقار والسكينة [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً] قال سداداً وعن الحسن أيضاً [يمشون على الأرض هوناً] حلماء لا يجهلون على أحد وإن جهل عليهم حلموا قد براهم الخوف كأنهم القداح هذا نهارهم ينتشرون به في الناس [والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً] قال هذا ليلهم إذا دخل يراوحون بين أطرافهم فهم بينهم وبين ربهم وعن ابن عباس يمشون على الأرض هوناً قال بالتواضع لا يتكبرون وقوله

تعالى [والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا] روى ابن أبي نجيح عن مجاهد [والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا] قال من أنفق درهما في معصية الله فهو مسرف [ولم يقتروا] البخل منع حق الله [وكان بين ذلك قواماً] قال القصد والإنفاق في طاعة الله عز وجل وقال ابن سيرين السرف إنفاقه في غير حق وقوله تعالى [والذين لا يدعون مع الله إلها آخر] الآية روى الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله قال جاء رجل فقال يا رسول الله أي الذنب أكبر قال أن تجعل لله نداً وهو خلقك قال ثم أي قال أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك قال ثم أي قال أن تزني بحليلة جارك قال فأنزل الله تصديق ذلك في كتابه [والذين لا يدعون مع الله إلها آخر إلى قوله [أثاما] قوله تعالى [والذين لا يشهدون الزور] عن أبي حنيفة الزور الغنا وعن ابن عباس في قوله تعالى [ومن الناس من يشتري لهو الحديث] قال يشتري المغنية وعن عبد الله بن مسعود مثله وعن مجاهد قال [ومن الناس من يشتري لهو الحديث] قال الغناء وكل لعب ولهو وروى ابن أبي ليلى عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله ﷺ نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين صوت عند مصيبة خمش وجوه وشق جيوب ورنة شيطان وصوت عند نغمة لهو ولعب ومزامير شيطان ، وروى عبيد الله بن زحر عن بكر بن سوادة عن قيس بن سعد بن عبادة أن رسول الله ﷺ قال إن الله حرم على الخمر والكوبة والغناء قال محمد بن الحنفية أيضاً في قوله [لا يشهدون الزور] أن لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا قال أبو بكر يحتمل أن يريد به الغنا على ما تأولوه عليه ويحتمل أيضاً القول بما لا علم للقائل به وهو على الأمرين لعموم اللفظ قوله تعالى [وإذا مروا باللغو مروا كراماً] قال سعيد بن جبير ومجاهد إذا أوذوا مروا كراماً صفحوا وروى أبو مخزوم عن سنان [إذا مروا باللغو مروا كراماً] قال إذا مروا بالرفث كنوا وقال الحسن اللغو كله المعاصي قال السدي هي مكية قال أبو بكر يعني أنه قبل الأمر بقتال المشركين وقوله تعالى [إن عذابها كان غراماً] قيل لازماً ملحاً دائماً ومنه الغريم لملازمته والحاجة وأنه لمغرم بالنساء أي ملازم لهن لا يصبر عنهن وقال الأعشى :

إن يعاقب يكن غراماً وإن يعـ ... ـط جزيلا فإنه لا يبالي

وقال بشر بن أبي حازم :

يوم النساء ويوم الجفار كانا عذاباً وكان غراماً

قال لنا أبو عمر غلام ثعلب أصل الغرم اللزوم فى اللغة وذكر نحواً مما قدمنا ويسمى الدين غرماً ومغرماً لأنه يقتضى اللزوم والمطالبة فيقال للطالب الغريم لأن له اللزوم وللمطلوب غريم لأنه يثبت عليه اللزوم وعلى هذا قوله ﷺ لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه يعنى دينه الذى هو مرهون به وزعم الشافعى أن الغرم الهلاك قال أبو عمر وهذا خطأ فى اللغة وروى عن الحسن أنه قال ليس غريم إلا مفارقاً غريمه غير جهنم فإنها لا تفارق غريمها قوله تعالى [قرة أعين] قال الحسن قرة الأعين فى الدنيا وهو أن يرى العبد من زوجته ومن أخيه طاعة الله تعالى وقال والله ما شىء أقر لعين المسلم من أن يرى ولده أو والده أو ولد ولده أو أخاه أو حميماً مطيعاً لله تعالى وعن سلمة بن كهيل أقربهم عيناً أن يطيعوك وروى أبو أسامة عن الأحوص بن حكيم عن أبى الزاهرية عن جبير بن نفير أن النبى ﷺ قال من رزق إيماناً وحسن خلق فذاك إمام المتقين وقال مجاهد والحسن [واجعلنا للمتقين إماماً] نأتم بمن قبلنا حتى يأتم بنا من بعدنا وقوله تعالى [قل ما يعبؤا بكم ربى لولا دعاؤكم] قال مجاهد ما يصنع بكم ربى وهو لا يحتاج إليكم لولا دعاؤه إياكم إلى طاعته لتنتفعوا أنتم بذلك آخر سورة الفرقان .

ومن سورة الشعراء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [واجعل لى لسان صدق فى الآخرين] قال الثناء الحسن فاليهود تقر بنبوته وكذلك النصارى وأكثر الأمم وقيل اجعل من ولدى من يقوم بالحق ويدعو إليه وهو محمد ﷺ والمؤمنون به وقوله تعالى [إلا من أتى الله بقلب سليم] قيل إنما سأل سلامة القلب لأنه إذا سلم القلب سلم سائر الجوارح من الفساد إذ الفساد بالجوارح لا يكون إلا عن قصد فاسد بالقلب فإن اجتمع مع ذلك جهل فقد عدم السلامة من وجهين وروى النعمان بن بشير عن النبى ﷺ قال إن فى الجسد لمضغة إذا صلحت صلح البدن كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب وقوله تعالى [وإنه لتنزيل رب العالمين ـ إلى قوله ـ وإنه لفى زبر الأولين] أخبر عن القرآن بأنه تنزيل رب العالمين ثم أخبر أنه فى زبر الأولين ومعلوم أنه لم يكن فى زبر الأولين بهذه اللغة فهذا مما يحتج به فى أن نقله

إلى لغة أخرى لايخرجه من أن يكون قرآناً لإطلاق اللفظ بأنه فى زبر الأولين مع كونه فيها بغير اللغة العربية وقوله تعالى [والشعراء يتبعهم الغاوون] روى سفيان عن سلمة بن كهيل عن مجاهد فى قوله [والشعراء يتبعهم الغاوون] قال عصاة الجن وروى خصيف عن مجاهد [والشعراء يتبعهم الغاوون] قال الشاعران يتهاجيان فيكون لهذا أتباع ولهذا أتباع من الغواة فذم الله الشعراء الذين صفتهم ماذكر وهم الذين فى كل واد يهيمون [ويقولون ما لا يفعلون] وشبهه بالهائم على وجهه فى كل واد يعن له لما يغلب عليه من الهوى غير مفكر فى صحة مايقول ولا فساده ولا فى عاقبة أمره وقال ابن عباس وقتادة [فى كل واد يهيمون] فى كل لغو يخوضون يمدحون ويذمون يعنون الأباطيل وروى عن النبى ﷺ أنه قال لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً ومعناه الشعر المذموم الذى ذم الله قائله فى هذه الآية لأنه قد استثنى المؤمنين منهم بقوله [إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا] وروى عن النبى ﷺ أنه قال لحسان اهجهم ومعك روح القدس وذلك موافق لقوله [وانتصروا من بعد ماظلموا] كقوله تعالى [ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ماعليهم من سبيل] وقوله [لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم] وروى أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود أن النبى ﷺ قال إن من الشعر لحكمة آخر سورة الشعراء .

ومن سورة القصص

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج] من الناس من يحتج بذلك فى جواز عقد النكاح على منافع الحر وليس فيه دلالة على ماذكروا لأنه شرط منافعه لشعيب عليه السلام ولم يشرط لها مهراً فهو بمنزلة من تزوج امرأة بغير مهر مسمى وشرط لوليها منافع الزوج مدة معلومة فهذا إنما يدل على جواز عقد من غير تسمية مهر وشرطه للولى ذلك يدل على أن عقد النكاح لاتفسده الشروط التى لا يوجبها العقد وجائز أن يكون قد كان النكاح جائزاً فى تلك الشريعة بغير بدل تستحقه المرأة فإن كان كذلك فهذا منسوخ بشريعة النبى ﷺ ويدل على أنه قد كان جائزاً فى تلك الشريعة أن يشرط للولى منفعة ويحتج به فى جواز الزيادة فى العقود لقوله تعالى [فإن

أتممت عشراً فمن عندك [قال ابن عباس قضى موسى أتم الأجلين وأوفاهما قوله تعالى [وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه] الآية قال مجاهد كان ناس من أهل الكتاب أسلموا فآذاهم المشركون فصفحوا عنهم يقولون سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين قال أبو بكر هذا سلام متاركة وليس بتحية وهو نحو قوله [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] وقوله [واهجرني مليا] وقال إبراهيم [سلام عليك سأستغفر لك ربي] ومن الناس من يظن أن هذا يجوز على جواز ابتداء الكافر بالسلام وليس كذلك لما وصفنا من أن السلام ينصرف على معنيين أحدهما المسالمة التي هي المتاركة والثاني التحية التي هي دعاء بالسلامة والأمن نحو تسليم المسلمين بعضهم على بعض وقوله ﷺ للمؤمن على المؤمن ست أحدها أن يسلم عليه إذا لقيه وقوله تعالى [وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها] وقوله [تحيتهم فيها سلام] وقد روى عن النبي ﷺ في الكفار لا تبدؤهم بالسلام وأنه إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم قوله [فوكزه موسى فقضى عليه] وقال تعالى [وقتلت نفساً] فأخبر أنه قتله بوكزه ثم قال [رب إني ظلمت نفسي] فقال بعضهم هذا يدل على أن القتل باللطمة عمد لولا ذلك لم يقل إني ظلمت نفسي على الإطلاق وهذا خطأ لأنه يجوز أن يقول ظلمت نفسي بإقدامي على الوكز من غير توقيف ولا دلالة فيه على أن القتل عمد إذ الظلم لا يختص بالقتل دون الظلم وكان صغيرة وقوله تعالى [فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله] يستدل به بعضهم على أن للزوج أن يسافر بامرأته وينقلها إلى بلد آخر ويفرق بينها وبين أبويها ولا دلالة فيه عندي على ذلك لأنه جائز أن يكون فعل برضاها آخر سورة القصص .

ومن سورة العنكبوت

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حسناً] روى أبو عبيدة عن عبد الله قال قلت يا رسول الله أي الأعمال أفضل قال الصلوات لوقتهن قلت ثم مه قال الجهاد في سبيل الله قلت ثم مه قال بر الوالدين وروى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر والآية والخبر يدلان معاً على أنه لا يجوز للرجل أن يقتل أباه وإن كان مشركا ونهى النبي ﷺ حنظلة بن أبي عامر عن قتل أبيه وكان مشركا ويدل على أنه

لا يقتص للولد من الوالد قوله تعالى [إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر] روى ابن مسعود وابن عباس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وقال ابن مسعود الصلاة لا تنفع إلا من أطاعها قال أبو بكر يعني القيام بموجبات الصلاة من الإقبال عليها بالقلب والجوارح وإنما قيل تنهى عن الفحشاء والمنكر لأنها تشتمل على أفعال وأذكار لا يتخللها غيرها من أمور الدنيا وليس شيء من الفروض بهذه المنزلة فهي تنهى عن المنكر وتدعو إلى المعروف بمعنى أن ذلك مقتضاها وموجبها لمن قام بحقها وعن الحسن قال من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعداً وقيل إن النبي ﷺ قيل له إن فلاناً يصلي بالليل ويسرق بالنهار فقال لعل صلاته تنهاه وروى عن النبي ﷺ أنه قال حبب إلي من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة وروى عن بعض السلف قال لم تكن الصلاة قرة عينه ولكنه كان إذا دخل الصلاة يرى فيها ما تقر عينه قوله تعالى [ولذكر الله أكبر] قال ابن عباس وابن مسعود وسلمان ومجاهد ذكر الله إياكم برحمته أكبر من ذكركم إياه بطاعته وروى عن سلمان أيضاً وأم الدرداء وقتادة ذكر العبد لربه أفضل من جميع عمله وقال السدي ذكر الله في الصلاة أكبر من الصلاة وقوله تعالى [ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن] قال قتادة هي منسوخة بقوله [وقاتلوا المشركين] ولا مجادلة أشد من السيف قال أبو بكر يعني أن ذلك كان قبل الأمر بالقتال وقوله تعالى [إلا الذين ظلموا منهم] يعني والله أعلم إلا الذين ظلموكم في جدالهم أو غيره مما يقتضي الإغلاظ لهم وهو نحو قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] وقال مجاهد إلا الذين ظلموا منهم بمنع الجزية وقيل إلا الذين ظلموا منهم بالإقامة على كفرهم بعد قيام الحجة عليهم آخر سورة العنكبوت .

ومن سورة الروم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله] روى عن ابن عباس ومجاهد في قوله [وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس] هو الرجل يهب الشيء يريد أن يثاب أفضل منه فذلك الذي لا يربو عند الله ولا يؤجر صاحبه فيه ولا إثم عليه [وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله] وعن سعيد بن جبير قال هو الرجل يعطي

ليثاب عليه وروى عبد الوهاب عن خالد عن عكرمة [وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس] قال الربا ربوان فربا حلال وربا حرام فأما الربا الحلال فهو الذى يهدى يلتمس به ما هو أفضل منه وروى زكريا عن الشعبي [وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس] قال كان الرجل يسافر مع الرجل فيخف له ويخدمه فيجعل له من ربح ماله ليجزيه بذلك وروى عبد العزيز بن أبى رواد عن الضحاك [وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس] قال هو الربا الحلال الرجل يهدى ليثاب أفضل منه فذلك لا له ولا عليه ليس فيه أجر وليس عليه فيه إثم وروى منصور عن إبراهيم [ولا تمنن تستكثر] قال لا تعط لتزداد قال أبو بكر يجوز أن يكون ذلك خاصاً للنبي ﷺ لأنه كان فى أعلى مراتب مكارم الأخلاق كما حرم عليه الصدقة وقد روى عن الحسن فى قوله تعالى [ولا تمنن تستكثر] لا تستكثر عملك فتمن به على ربك وقوله تعالى [الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة] يعنى أنه خلقكم ضعفاء حملا فى بطون الأمهات ثم أطفالا لا تملكون لأنفسكم نفعاً ولا ضراً ثم جعلكم أقوياء ثم أعطاكم من الاستطاعة والعقل والدراية للتصرف فى اختلاف المنافع ودفع المضار ثم جعلكم ضعفاء فى حال الشيخوخة كقوله تعالى [ومن نعمره ننكسه فى الخلق] وقوله [ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً] فيبقى مسلوب القوى والفهم كالصبى بل حاله دون حال الصبى لأن الصبى فى زيادة من القوى والفهم من حين البلوغ وكمال حال الإنسانية وهذا يزداد على البقاء ضعفاً وجهلا ولذلك سماه الله تعالى أرذل العمر وجعل الشيب قريناً للضعف بقوله [ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة] وهو كقوله تعالى حاكياً عن نبيه زكريا عليه السلام [رب إنى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيباً] آخر سورة الروم.

ومن سورة لقمان

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [حملته أمه وهناً على وهن] قال الضحاك ضعفاً على ضعف يعنى ضعف الولد على ضعف الأم وقيل بل المعنى فيه شدة الجهد [وفصاله فى عامين] يعنى فى انقضاء عامين وفى آية أخرى [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] فحصل بمجموع الآيتين أن أقل مدة

الحمل ستة أشهر وبه استدل ابن عباس على مدة أقل الحمل واتفق أهل العلم عليه وقوله تعالى [يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك] يعنى والله أعلم اصبر على ما أصابك من الناس فى الأمر بالمعروف وظاهره يقتضى وجوب الصبر وإن خاف على النفس إلا أن الله تعالى قد أباح إعطاء التقية فى حال الخوف فى آى غيرها قد بيناها وقد اقتضت الآية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قوله تعالى [ولا تصعر خدك للناس] قال ابن عباس ومجاهد معناه لا تعرض بوجهك عن الناس تكبراً وقال إبراهيم هو التشدق ومعناه يرجع إلى الأول لأن المتشدق فى الكلام متكبر وقيل إن أصل الصعر داء يأخذ الإبل فى أعناقها ورؤسها حتى يلوى وجوهها وأعناقها فيشبه بها الرجل الذى يلوى عنقه عن الناس قال الشاعر :

وكنا إذا الجبار صعر خده أقمنا له من ميله فتقوما

قوله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه] إلى قوله [وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً] أبان تعالى بذلك أن أمره بالإحسان إلى الوالدين عام فى الوالدين المسلمين والكفار لقوله تعالى [وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم] وأكده بقوله [وصاحبهما فى الدنيا معروفاً] وفى ذلك دليل على أنه لا يستحق القود على أبيه وأنه لا يحد له إذا قذفه ولا يحبس له بدين عليه وأن عليه نفقتهما إذا احتاجا إليه إذ كان جميع ذلك من الصحبة بالمعروف وفعل ضده ينافى مصاحبتهما بالمعروف ولذلك قال أصحابنا إن الأب لا يحبس بدين ابنه وروى عن أبى يوسف أنه يحبسه إذا كان متمرداً وقوله تعالى [واتبع سبيل من أناب إلى] يدل على صحة إجماع المسلمين لأمر الله تعالى إيانا باتباعهم وهو مثل قوله [ويتبع غير سبيل المؤمنين] وقوله تعالى [ولا تمش فى الأرض مرحا] المرح البطر وإعجاب المرء بنفسه وازدراء الناس والاستهانة بهم فنهى الله عنه إذ لا يفعل ذلك إلا جاهل بنفسه وأحواله وابتداء أمره ومنتهاه قال الحسن أنى لابن آدم الكبر وقد خرج من سبيل البول مرتين وقوله تعالى [إن الله لا يحب كل مختال فخور] قال مجاهد هو المتكبر والفخور الذى يفتخر بنعم الله تعالى على الناس استصغاراً لهم وذلك مذموم لأنه إنما يستحق عليه الشكر لله على نعمه لا التوصل بها إلى معاصيه وقال النبى ﷺ حين ذكر نعم الله أنه سيد ولد آدم ولا

فخر فأخبر أنه إنما ذكرها شكراً لا افتخاراً على نحو قوله تعالى [وأما بنعمة ربك فحدث] قوله تعالى [واقصد فى مشيك] قال يزيد بن أبي حبيب هو السرعة قال أبو بكر يجوز أن يكون تأوله على ذلك لأن المختال فى مشيته لا يسرع فيها فسرعة المشي تنافي الخيلاء والتكبر وقوله تعالى [واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير] فيه أمر بخفض الصوت لأنه أقرب إلى التواضع كقوله تعالى [إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله] ورفع الصوت على وجه إبهار الناس وإظهار الاستخفاف بهم مذموم فأبان عن قبح هذا الفعل وأنه لا فضيلة فيه لأن الحمير ترفع أصواتها وهو أنكر الأصوات قال مجاهد فى قوله [أنكر الأصوات] أقبحها كما يقال هذا وجه منكر فذكر الله تعالى ذلك وأدب العباد تزهيداً لهم فى رفع الصوت وقوله تعالى [إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام] مفهوم هذا الخطاب الإخبار بما يعلمه هو دون خلقه وأن أحداً لا يعلمه إلا بإعلامه إياه وفى ذلك دليل على أن حقيقة وجود الحمل غير معلومة عندنا وإن كانت قد يغلب على الظن وجوده وهذا يوجب أن يكون نافي حمل امرأته من نفسه غير قاذف لها وقد بينا ذلك فيما سلف قوله تعالى [واخشوا يوماً لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً] يدل على أن أحداً لا يستحق عند الله فضيلة بشرف أبيه ولا بنسبه لأنه لم يخصص أحداً بذلك دون أحد وبذلك ورد الأثر عن رسول الله ﷺ فى قوله من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال يا بني عبد المطلب لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فأقول إني لا أغني عنكم من الله شيئاً وقوله [لا يجزى والد عن ولده] معناه لا يغني يقال جزيت عنك إذا أغنيت عنك آخر سورة لقمان .

ومن سورة السجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [تتجافى جنوبهم عن المضاجع] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن عاصم بن أبي النجود عن أبي وائل عن معاذ بن جبل فى قوله [تتجافى جنوبهم عن المضاجع] قال كنت مع النبي ﷺ فى سفر فأصبحت يوماً قريباً منه ونحن نسير فقلت يا نبي الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار قال لقد سألت عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله

عليه تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ثم قال ألا أدلك على أبواب من الخير الصوم جنة والصدقة تطفىء الخطيئة وصلاة الرجل فى جوف الليل ثم قرأ [تتجافى جنوبهم عن المضاجع - حتى بلغ - جزاء بما كانوا يعملون] ثم قال ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه قلت بلى يارسول الله قال رأسه الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد فى سبيل الله ثم قال ألا أخبرك بملاك ذلك كله قلت بلى يارسول الله فأخذ بلسانه فقال أكفف عليك هذا قلت يارسول الله إنا لمؤاخذون بما نتكلم به قال ثكلتك أمك يامعاذ وهل يكب الناس على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم وحدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر قال تلا قتادة [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] قال قال الله تعالى أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وروى أبو إسحاق عن أبى عبيدة عن عبدالله قال للذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم تلا [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] وروى عن مجاهد وعطاء [تتجافى جنوبهم عن المضاجع] قالا العشاء الآخرة وقال الحسن [تتجافى جنوبهم عن المضاجع] كانوا يتنفلون بين المغرب والعشاء وقال الضحاك فى قوله [يدعون ربهم خوفاً وطمعاً] إنهم يذكرون الله بالدعاء والتعظيم وقال قتادة خوفاً من عذاب الله وطمعاً فى رحمة الله مما رزقناهم ينفقون فى طاعة الله آخر سورة السجدة .

ومن سورة الأحزاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه] روى عن ابن عباس رواية إنه كان رجل من قريش يدعى ذا القلبين من دهائه وعن مجاهد وقتادة مثله وعن ابن عباس أيضاً كان المنافقون يقولون لمحمد ﷺ قلبان فأكذبهم الله تعالى وقال الحسن كان رجل يقول لى نفس تأمرنى ونفس تنهانى فأنزل الله فيه هذا وروى عن مجاهد أيضاً أن رجلا من بنى فهر قال فى جوفى قلبان أعقل بكل واحد منهما أفضل من عقل محمد فكذبه الله عز وجل وذكر أبو جعفر الطحاوى أنه لم يرو فى تفسيرها غير ما ذكرنا قال وحكى

الشافعي عن بعض أهل التفسير عن لم يسمه فى احتجاجه على محمد فى نفى أن يكون الولد من رجلين أنه أريد بها ما جعل الله لرجل من أبوين فى الإسلام قال أبو بكر اللفظ غير محتمل لما ذكر لأن القلب لا يعبر به عن الأب لا مجازاً ولا حقيقة ولا ذلك اسم له فى الشريعة فتأويل الآية على هذا المعنى خطأ من وجوه وقد روى أبو سعيد الخدرى عن النبي ﷺ أنه رأى جارية مجحاً فقال لمن هذه الجارية فقالوا لفلان فقال أيطؤها قالوا نعم قال لقد هممت أن ألعنه لعنة رجل يدخل معه فى قبره كيف يورثه وهو لا يحل له أم كيف يسترقه وقد غذاه فى سمعه وبصره فقوله قد غذاه فى سمعه وبصره يدل على أن الولد يكون من ماء رجلين وقد روى عن على وعمر إثبات نسب الولد من رجلين ولا يعرف عن غيرهما من الصحابة خلافه وقوله تعالى [وما جعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن أمهاتكم] قال أبو بكر كانوا يظاهرون من نسائهم فيقولون أنت على كظهر أمى فأخبر الله تعالى أنها لا تصير بمنزلة أمه فى التحريم وجعل هذا القول منكراً من القول وزوراً بقوله تعالى [وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً] وألزمه بذلك تحريماً ترفعه الكفارة وأبطل ما أوجبه المظاهر من جعله إياها كالأم لأن تحريمها تحريماً مؤبداً وقوله تعالى [وما جعل أدعياءكم أبناءكم] قيل إنه نزل فى زيد بن حارثة وكان النبي ﷺ قد تبناه فكان يقال له زيد بن محمد وروى ذلك عن مجاهد وقتادة وغيرهما قال أبو بكر هذا يوجب نسخ السنة بالقرآن لأن الحكم الأول كان ثابتاً بغير القرآن ونسخه بالقرآن وقوله تعالى [ذلكم قولكم بأفواهكم] يعنى أنه لا حكم له وإنما هو قول لا معنى له ولا حقيقة وقوله تعالى [ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم] فيه إباحة إطلاق اسم الأخوة وحظر إطلاق اسم الأبوة من غير جهة النسب ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لعبده هو أخى لم يعتق إذا قال لم أرد به الأخوة من النسب لأن ذلك يطلق فى الدين ولو قال هو ابنى عتق لأن إطلاقه ممنوع إلا من جهة النسب وروى عن النبي ﷺ أنه قال من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم إنه غير أبيه فالجنة عليه حرام وقوله تعالى [وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به] روى ابن أبى نجيح عن مجاهد وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به قال قبل هذا النهى فى هذا أو فى غيره ولكن ما تعمدت قلوبكم والعمد ما أتيته بعد البيان فى النهى فى هذا أو فى غيره وحدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق

قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى [وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به] قال قتادة لو دعوت رجلا لغير أبيه وأنت ترى أنه أبوه ليس عليك بأس وسمع عمر بن الخطاب رجلا وهو يقول اللهم اغفر لي خطاياي فقال استغفر الله في العمد فأما الخطأ فقد تجوز عنك قال يقول ما أخاف عليكم الخطأ ولكني أخاف عليكم العمد وما أخاف عليكم المقاتلة ولكني أخاف عليكم التكاثر وما أخاف عليكم أن تزدروا أعمالكم ولكني أخاف عليكم أن تستكثروها وقوله تعالى [النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري في قوله [النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم] قال أخبرني أبو سلمة عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فأيما رجل مات وترك ديناً فإلي وإن ترك مالا فهو لورثته وقيل في معنى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم أنه أحق بأن يختار ما دعا إليه من غيره ومما تدعوه إليه أنفسهم وقيل إن النبي ﷺ أحق أن يحكم في الإنسان بما لا يحكم به في نفسه لوجوب طاعته لأنها مقرونة بطاعة الله تعالى قال أبو بكر الخبر الذي قدمنا لا ينافي ما عقبناه به من المعنى ولا يوجب الاقتصار بمعناه على قضاء الدين المذكور فيه وذلك لأنه جائز أن يكون مراده إنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم في أن يختاروا ما أدعوهم إليه دون ما تدعوهم أنفسهم إليه وأولى بهم في الحكم عليهم ولزومهم اتباعه وطاعته ثم أخبر بعد ذلك بقضاء ديونهم وقوله تعالى [وأزواجه أمهاتهم] قيل فيه وجهان أحدهما أنهم كأمهاتهم في وجوب الإجلال والتعظيم والثاني تحريم نكاحهن وليس المراد أنهم كالأمهات في كل شيء لأنه لو كان كذلك لما جاز لأحد من الناس أن يتزوج بناتهن لأنهن يكن أخوات للناس وقد زوج النبي ﷺ بناته ولو كن أمهات في الحقيقة ورثن المؤمنين وقد روي في حرف عبد الله وهو أب لهم ولو صح ذلك كان معناه أنه كالأب لهم في الإشفاق عليهم وتحري مصالحهم كما قال تعالى [لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم] وقوله تعالى [إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً] روي عن محمد بن الحنفية أنها نزلت في جواز وصية المسلم لليهودي والنصراني وعن الحسن أن تصلوا أرحامكم وقال عطاء هو المؤمن والكافر بينهما قرابة إعطاؤه له

أيام حياته ووصيته له وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله [إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا] قال إلا أن يكون لك ذو قرابة ليس على دينك فتوصي له بشيء هو وليك في النسب وليس وليك في الدين وقوله تعالى [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] من الناس من يحتج به في وجوب أفعال النبي ﷺ ولزوم التأسي به فيها ومخالفوا هذه الفرقة يحتجون به أيضاً في نفي إيجاب أفعاله فأما الأولون فإنهم ذهبوا إلى أن التأسي به هو الاقتداء به وذلك عموم في القول والفعل جميعاً فلما قال تعالى [لمن كان يرجو الله واليوم الآخر] دل على أنه واجب إذ جعله شرطاً للإيمان كقوله تعالى [واتقوا الله إن كنتم مؤمنين] ونحوه من الألفاظ المقرونة إلى الإيمان فيدل على الوجوب واحتج الآخرون بأن قوله [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] يقتضي ظاهره الندب دون الإيجاب لقوله تعالى [لكم] مثل قول القائل لك أن تصلي ولك أن تتصدق لا دلالة فيه على الوجوب بل يدل ظاهره على أن له فعله وتركه وإنما كان يدل على الإيجاب لو قال عليكم التأسي بالنبي ﷺ قال أبو بكر والصحيح أنه لا دلالة فيه على الوجوب بل دلالته على الندب أظهر منها على الإيجاب لما ذكرنا ومع ذلك ورد بصيغة الأمر لما دل على الوجوب في أفعاله ﷺ لأن التأسي به هو أن نفعل مثل ما فعل ومتى خالفناه في اعتقاد الفعل أو في معناه لم يكن ذلك تأسياً به ألا ترى أنه إذا فعله على الندب وفعلناه على الوجوب كنا غير متأسين به وإذا فعل ﷺ فعلا لم يجز لنا أن نفعله على اعتقاد الوجوب فيه حتى نعلم أنه فعله على ذلك فإذا علمنا أنه فعله على الوجوب لزمنا فعله على ذلك الوجه لا من جهة هذه الآية إذ ليس فيها دلالة على الوجوب لكن من جهة ما أمرنا الله تعالى باتباعه في غير هذه الآية وقوله تعالى [ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله] قيل إنه وعدهم أنهم إذا لقوا المشركين ظفروا بهم واستعلوا عليهم كقوله تعالى [ليظهره على الدين كله] وقال قتادة الذي وعدهم في قوله [أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم] الآية وقوله تعالى [وما زادهم إلا إيمانا وتسليما] أخبار عن صفتهم في حال المحنة وأنهم ازدادوا عندها يقيناً وبصيرة وذلك صفة أهل البصائر في الإيمان بالله وقوله تعالى [فمنهم من قضى نحبه] قيل إن النحب النذر أي قضى نذره

الذي نذره فيها عاهد الله عليه وقال الحسن قضى نحبه مات على ما عاهد عليه ويقال إن النحب الموت والنحب المد في السير يوما وليلة وقال مجاهد قضى نحبه عهده قال أبو بكر لما كان النحب قد يجوز أن يكون المراد به العهد والنذر وقد مدحهم الله على الوفاء به بعينه دل ذلك على أن من نذر قربة فعليه الوفاء به بعينه دون كفارة اليمين وقوله تعالى [وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم] قيل في الصياصي أنها الحصون التي كانوا يمتنعون بها وأصل الصيصة قرن البقرة وبها تمتنع وتسمى بها شوكة الديك لأنه بها يمتنع فسميت الحصون صياصي على هذا المعنى وروى أن المراد بها بنو قريظة كانوا نقضوا العهد وعاونوا الأحزاب وقال الحسن هم بنو النضير وسائر الرواة على أنهم بنو قريظة وظاهر الآية يدل عليه لأنه قال تعالى [فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً] ولم يقتل النبي ﷺ بني النضير ولا أسرهم وإنما أجلاهم عن بلادهم وقوله تعالى [وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤها] يعني به أرض بني قريظة وعلى تأويل من تأوله على بني النضير فالمراد أرض بني النضير وقوله تعالى [وأرضاً لم تطؤها] قال الحسن أرض فارس والروم وقال قتادة مكة وقال يزيد بن رومان خيبر قال أبو بكر من الناس من يحتج به في أن الأرضين العنوية التي يظهر عليها الإمام يملكها الغانمون ولا يجوز للإمام أن يقر أهلها عليها على أنها ملك لهم لقوله [وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤها] وظاهره يقتضي إيجاب الملك لهم ولا دلالة فيه على ما ذكروا لأن ظاهره قوله [وأورثكم] لا يختص بإيجاب الملك دون الظهور والغلبة وثبوت اليد ومتى وجد أحد هذه الأشياء فقد صح معنى اللفظ قال الله تعالى [ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا] ولم يرد بذلك الملك وأيضاً فلو صح أن المراد الملك كان ذلك في أرض بني قريظة في قوله [وأورثكم أرضهم] وأما قوله [وأرضاً لم تطؤها] فإنه يقتضي أرضاً واحدة لا جميع الأرضين فإن كان المراد خيبر فقد ملكها المسلمون وإن كان المراد أرض فارس والروم فقد ملك المسلمون بعض أرض فارس والروم فقد وجد مقتضى الآية ولا دلالة فيه على أن سبيلهم أن يملكوا جميعها إذ كان قوله [وأرضاً لم تطؤها] لم يتناول إلا أرضاً واحدة فلا دلالة فيه على قول المخالف وقوله تعالى

[يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها] الآية حدثنا عبد الله ابن محمد المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت لما نزلت [وإن كنتن تردن الله ورسوله] دخل علي النبي ﷺ فبدأ بي فقال يا عائشة إني ذاكر لك أمراً فلا عليك أن لا تعجلي فيه حتى تستأمري أبويك قالت قد علم الله تعالى إن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه قالت فقرأ علي [يا أيها النبي قل لأزواجك] الآية فقلت أفي هذا أستأمر أبوي فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة وروى غير الجرجاني عن عبد الرزاق قال معمر فأخبرني أيوب أن عائشة قالت يا رسول الله لا تخبر أزواجك أني أخترتك قال إنما بعثت معلماً ولم أبعث متعنتاً قال أبو بكر اختلف الناس في معنى تخيير الآية فقال قائلون وهم الحسن وقتادة إنما خيرهن بين الدنيا والآخرة لأنه قال [إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها - إلى قوله - وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة] وقال آخرون بل كان تخييراً للطلاق على شريطة أنهن إذا اخترن الدنيا وزينتها كن مختارات للطلاق لأنه تعالى قال [إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلا] فجعل اختيارهن للدنيا اختياراً للطلاق ويستدلون عليه أيضاً بما روى مسروق عن عائشة أنها سئلت عن الرجل يخير امرأته فقالت قد خيرنا رسول الله ﷺ أفكان طلاقاً وفي بعض الأخبار فاخترناه فلم يعده طلاقاً قالوا ولم يثبت أن النبي ﷺ خيرهن إلا الخيار المأمور به في الآية ويدل عليه ماقدمناه من حديث عروة عن عائشة أنها لما نزلت الآية قال لها رسول الله ﷺ إني ذاكر لك أمراً فلا عليك أن لا تعجلي فيه حتى تستأمري أبويك قالت قد علم الله أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه ثم تلا عليها الآية قالت إني أريد الله ورسوله والدار الآخرة فقالوا هذا الخبر أيضاً قد حوى الدلالة من وجوه على أنه خيرهن بين الدنيا والآخرة وبين اختيارهن للطلاق أو البقاء على النكاح لأنه قال لها لا عليك أن لا تعجلي حتى تستأمري أبويك ومعلوم أن الاستئمار لا يقع في اختيار الدنيا على الآخرة فثبت أن الاستئمار إنما أريد به في الفرقة أو الطلاق أو النكاح وقولها إن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه وقولها إني أريد الله ورسوله فهذه الوجوه كلها تدل على أن الآية قد اقتضت التخيير بين الطلاق والنكاح واحتج من قال لم يكن تخيير طلاق بقوله تعالى [إن كنتن

تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلا] فإنما أمر الله نبيه ﷺ أن يطلقهن إذا اخترن الدنيا ولم يوجب ذلك وقوع طلاق باختيارهن كما يقول القائل لامرأته إن اخترت كذا طلقتك يريد به استئناف إيقاع بعد اختيارها لما ذكره قال أبو بكر قد اقتضت الآية لا محالة تخيير من بين الفراق وبين النبي ﷺ لأن قوله [وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة] قد دل على إضمار اختيارهن فراق النبي ﷺ في قوله [إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها] إذ كان النسق الآخر من الاختيار هو اختيار النبي ﷺ والدار الآخرة فثبت أن الاختيار الآخر إنما هو اختيار فراقه ويدل عليه قوله [فتعالين أمتعكن] والمتعة إنما هي بعد اختيارهن للطلاق وقوله [وأسرحكن] إنما المراد إخراجهن من بيوتهن بعد الطلاق كما قال تعالى [إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن -إلى قوله- سراحاً جميلا] فذكر المتعة بعد الطلاق وأراد بالتسريح إخراجها من بيته وقد اختلف السلف فيمن خير امرأته فقال علي رضي الله عنه إن اختارت زوجها فواحدة رجعية وإن اختارت نفسها فواحدة بائنة وذلك في رواية زاذان عنه وروى أبو جعفر عن علي أنها إذا اختارت زوجها فلا شيء وإن اختارت نفسها فواحدة بائنة وقال عمر وعبد الله رضي الله عنهما في الخيار وأمرك بيدك إن اختارت نفسها فواحدة رجعية وإن اختارت زوجها فلا شيء وقال زيد بن ثابت في الخيار إن اختارت زوجها فلا شيء وإن اختارت نفسها فثلاث وقال في أمرك بيدك إن اختارت نفسها فواحدة رجعية واختلف فقهاء الأمصار في ذلك أيضاً فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إن اختارت زوجها فلا شيء وإن اختارت نفسها فواحدة بائنة إذا أراد الزوج الطلاق ولا يكون ثلاثاً وإن نوى وقالوا في أمرك بيدك مثل ذلك إلا أن ينوي ثلاثاً فيكون ثلاثاً وقال ابن أبي ليلى والثوري والأوزاعي في الخيار إن اختارت زوجها فلا شيء وإن اختارت نفسها فواحدة يملك بها الرجعة وقال مالك في الخيار إنه ثلاث إذا اختارت نفسها وإن طلقت نفسها واحدة لم يقع شيء وقال في أمرك بيدك إذا قالت أردت واحدة فهي واحدة يملك الرجعة ولا يصدق في الخيار أنه أراد واحدة ولو قال اختاري تطليقة فطلقت نفسها فهي واحدة رجعية وقال الليث في الخيار إن اختارت زوجها فلا شيء وإن اختارت نفسها فهي بائنة وقال الشافعي في اختاري وأمرك بيدك ليس بطلاق إلا أن

يريد الزوج ولو أراد طلاقها فقالت قد اخترت نفسي فإن أرادت طلاقا فهو طلاق وإن لم ترده فليس بطلاق . قال أبو بكر التخيير في نفسه ليس بطلاق لا صريح ولا كناية ولذلك قال أصحابنا إنه لا يكون ثلاثا وإن أرادهن ويدل عليه أن النبي ﷺ خير نساءه فاخترنه فلم يكن ذلك طلاقا ولأن الخيار لا يختص بالطلاق دون غيره فلا دلالة فيه عليه وليس هو عندكم كقوله اعتدي أن يكون طلاقا إذا نوى لأن العدة من موجب الطلاق فالطلاق مدلول عليه باللفظ وإنما جعلوا الخيار طلاقا إذا اختارت نفسها بالاتفاق وبأنه معلوم أن تخيير النبي ﷺ نساءه لما كان بين الفراق والبقاء على النكاح إنهن لو اخترن أنفسهن لوقعت الفرقة لولا ذلك لم يكن للتخيير معنى وتشبيها له أيضا بسائر الخيارات التي تحدث في النكاح كخيار امرأة العنين والمجبوب فيقع به الطلاق إذا اختارت الفرقة ومن أجل ذلك لم يجعلوه ثلاثا لأن الخيارات الحادثة في الأصول لا تقع بها ثلاث .

(فصل) قال أبو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية في إيجاب الخيار وفي التفريق لامرأة العاجز عن النفقة لأن النبي ﷺ لما خير بين الدنيا والآخرة فاختار الفقر والآخرة أمر الله بتخيير نسائه فقال تعالى [يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها] الآية قال أبو بكر لا دلالة فيها على ما ذكروا وذلك لأن الله علق اختيار النبي ﷺ لفراقهن بإرادتهن الحياة الدنيا وزينتها ومعلوم أن من أراد من نسائنا الحياة الدنيا وزينتها لم يوجب ذلك تفريقاً بينها وبين زوجها فلما كان السبب الذي من أجله أوجب الله التخيير المذكور في الآية غير موجب للتخيير في نساء غيره فلا دلالة فيه على التفريق بين امرأة العاجز عن النفقة وبينه وأيضاً فإن اختيار النبي ﷺ للآخرة دون الدنيا وإيثاره للفقر دون الغنى لم يوجب أن يكون عاجزاً عن نفقة نسائه لأن الفقير قد يقدر على نفقة نسائه مع كونه فقيراً ولم يدع أحد من الناس ولا روى أن النبي ﷺ كان عاجزاً عن نفقة نسائه بل كان يدخر لنسائه قوت سنة فالمستدل بهذه الآية على ما ذكر مغفل للحكم فيها قوله تعالى [يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين] قيل في تضعيف عذابهن وجهان أحدهما أنه لما كانت نعم الله عليهن أكثر منها على غيرهن بكونهن أزواجا للنبي ﷺ ونزول الوحي في بيوتهن وتشريفهن بذلك كان

كفرانها منهن أعظم وأجدر بعظم العقاب لأن النعمة كلما عظمت كان كفرانها أعظم فيما يستحق به من العقاب إذ كان استحقاق العقاب على حسب كفران النعمة ألا ترى أن من لطم أباه استحق من العقوبة أكثر مما يستحقه من لطم أجنبياً لعظم نعمة أبيه عليه وكفرانه لها بلطمته ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في نسق التلاوة [واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة] فدل على أن تضعيف العذاب عليهن بالمعصية لأجل عظم النعمة عليهن بتلاوة آيات الله في بيوتهن ومن أجل ذلك عظمت طاعاتهن أيضاً بقوله [ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين] لأن الطاعة في استحقاق الثواب بها بإزاء المعصية في استحقاق العقاب بها والوجه الآخر أن في إتيانهن المعاصي أذى للنبي ﷺ لما يلحق من العار والغم ومعلوم أن من آذى النبي ﷺ فهو أعظم جرما ممن آذى غيره وقال تعالى [إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة] ثم قال [والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً] ولما عظم الله تعالى طاعات أزواج النبي ﷺ وأوجب بها الأجر مرتين دل بذلك على أن أجر العامل العالم أفضل وثوابه أعظم من العامل غير العالم وقوله تعالى [واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة] قد دل على ذلك قوله تعالى [فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض] قيل فيه أن لا تلين القول للرجال على وجه يوجب الطمع فيهن من أهل الريبة وفيه الدلالة على أن ذلك حكم سائر النساء في نهيهن عن إلانة القول للرجال على وجه يوجب الطمع فيهن ويستدل به على رغبتهن فيهم والدلالة على أن الأحسن بالمرأة أن لا ترفع صوتها بحيث يسمعها الرجال وفيه الدلالة على أن المرأة منهية عن الأذان وكذلك قال أصحابنا وقال الله تعالى في آية أخرى [ولا يضربن بأرجلهن ليعلم مايخفين من زينتهن] فإذا كانت منهية عن إسماع صوت خلخالها فكلامها إذا كانت شابة تخشى من قبلها الفتنة أولى بالنهي عنه وقوله تعالى [وقرن في بيوتكن] روى هشام عن محمد بن سيرين قال قيل لسودة بنت زمعة ألا تخرجين كما تخرج أخواتك قالت والله لقد حججت واعتمرت ثم أمرني الله أن أقر في بيتي فوالله لا أخرج فما خرجت حتى أخرجوا جنازتها وقيل إن معنى وقرن في بيوتكن كن أهل وقار وهدوء وسكينة يقال وقر فلان في منزله يقر وقوراً إذا هدأ فيه واطمأن به وفيه الدلالة على أن النساء مأمورات بلزوم

البيوت منهيات عن الخروج وقوله تعالى [ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى] روى ابن أبي نجيح عن مجاهد ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى قال كانت المرأة تتمشى بين أيدى القوم فذلك تبرج الجاهلية وقال سعيد عن قتادة ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى يعنى إذا خرجتن من بيوتكن قال كانت لهن مشية وتكسر وتغنج فنهاهن الله عن ذلك وقيل هو إظهار المحاسن للرجال وقيل في الجاهلية الأولى ماقبل الإسلام والجاهلية الثانية حال من عمل في الإسلام بعمل أولئك فهذه الأمور كلها مما أدب الله تعالى به نساء النبي ﷺ صيانة لهن وسائر نساء المؤمنين مرادات بها وقوله تعالى [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت] روى عن أبي سعيد الخدري أنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين وقال عكرمة في أزواج النبي ﷺ خاصة ومن قال بذلك يحتج بأن ابتداء الآية ونسقها في ذكر أزواج النبي ﷺ ألا ترى إلى قوله [واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة] وقال بعضهم في أهل بيت النبي ﷺ وفي أزواجه لاحتمال اللفظ للجميع وقوله تعالى [وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم] فيه الدلالة على أن أوامر الله وأوامر رسوله على الوجوب لأنه قد نفى بالآية أن تكون لنا الخيرة في ترك أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ ولو لم يكن على الوجوب لكنا مخيرين بين الترك والفعل وقد نفت الآية التخيير وقوله تعالى [ومن يعص الله ورسوله] في نسق ذكر الأوامر يدل على ذلك أيضاً وأن تارك الأمر عاص لله تعالى ولرسوله ﷺ فقد انتظمت الآية الدلالة على وجوب أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ من وجهين أحدهما أنها نفت التخيير معهما والثاني أن تارك الأمر عاص الله ورسوله وقوله تعالى [وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه] الآية روى سفيان بن عيينة عن علي بن زيد قال قال لي علي بن الحسين ماكان الحسن يقول في قوله تعالى [وتخفى في نفسك ما الله مبديه] قال قلت كان يقول إنها كانت تعجبه وأنه قال لزيد اتق الله وأمسك عليك زوجك قال لا ولكن الله أعلم نبيه أن زينب ستكون من أزواجه فلما جاءه زيد يشكو منها قال له اتق الله وأمسك عليك زوجك قال الله [وتخفى في نفسك ما الله مبديه] وقيل إن زيداً قد كان يخاصم امرأته إلى النبي ﷺ ودام الشر بينهما حتى ظن النبي ﷺ أنهما لا يتفقان وأنه سيفارقها فأضمر النبي ﷺ أنه إن طلقها زيد تزوجها وهي زينب بنت جحش وكانت بنت عمة النبي ﷺ

فأراد أن يضمها إليه صلة لرحمها وإشفاقا عليها فعاتبه الله على إضمار ذلك وإخفائه وقوله لزيد اتق الله أمسك عليك زوجك وأراد أن يكون باطنه وظاهره عند الناس سواء كما قال في قصة عبد الله بن سعد حين قيل له هلا أومأت إلينا بقتله فقال ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين وأيضاً فإن ذلك لم يكن مما يجب إخفاءه لأنه مباح جائز والله تعالى عالم به وهو أحق بأن يخشى من الناس وقد أباحه الله تعالى فالناس أولى بأن لا يخشوا في إظهاره وإعلانه وهذه القصة نزلت في زيد بن حارثة وكان ممن أنعم الله عليه بالإسلام وأنعم النبي ﷺ عليه بالعتق ولذلك قيل المعتق مولى نعمه وقوله تعالى [فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم] الآية قد حوت هذه الآية أحكاما أحدها الإبانة عن علة الحكم في إباحة ذلك للنبي ﷺ وإن ذلك قد اقتضى إباحته للمؤمنين فدل على إثبات القياس في الأحكام واعتبار المعاني في إيجابها والثاني أن النبوة من جهة التبني لا تمنع جواز النكاح والثالث أن الأمة مساوية للنبي ﷺ في الحكم إلا ما خصه الله تعالى به لأنه أخبر أنه أحل ذلك للنبي ﷺ ليكون المؤمنون مساوين له قوله عز وجل [هو الذي يصلي عليكم وملائكته] فإن الصلاة من الله هي الرحمة ومن العباد الدعاء قال الأعشى :

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ... نوما فإن لجنب المرء مضطجعاً

وروى معمر عن الحسن في قوله تعالى [هو الذي يصلي عليكم وملائكته] قال إن بني إسرائيل سألوا موسى عليه السلام هل يصلي ربك فكان ذلك كبر في صدره فسأله فأوحى الله إليه أن أخبرهم أني أصلي وإن صلاتي رحمتي سبقت غضبي فإن قيل من أصلكم إنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان وقد جاء في القرآن اشتمال لفظ الصلاة على معنى الرحمة والدعاء جميعاً قيل له هذا يجوز عندنا في الألفاظ المجملة والصلاة اسم مجمل مفتقر إلى البيان فلا يمتنع إرادة المعاني المختلفة فيما كان هذا سبيله قال قتادة في قوله [وسبحوه بكرة وأصيلا] صلاة الضحى وصلاة العصر وقوله تعالى [وداعياً إلى الله بإذنه وسراجا منيراً] سمى النبي ﷺ سراجا منيراً تشبيهاً له بالسراج الذي به يستنار الأشياء في الظلمة لأنه بعث ﷺ وقد طبقت على الأرض ظلمة الشرك فكان كالسراج الذي يظهر في الظلمة وكما سمى القرآن نوراً وهدى وروحا وسمى جبريل عليه السلام روحا لأن

الروح بها يحيى الحيوان وذلك كله مجاز واستعارة وتشبيه وقوله تعالى [تحيتهم يوم يلقونه سلام] قال قتادة تحية أهل الجنة السلام قال أبو بكر هو مثل قوله [دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام] .

باب الطلاق قبل النكاح

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا] قال أبو بكر قد تنازع أهل العلم في دلالة هذه الآية في صحة إيقاع طلاق المرأة بشرط التزويج وهو أن يقول إن تزوجت امرأة فهي طالق فقال قائلون قد اقتضت الآية إلغاء هذا القول وإسقاط حكمه إذ كانت موجبة لصحة الطلاق بعد النكاح وهذا القائل مطلق قبل النكاح وقال آخرون دلالتها ظاهرة في صحة هذا القول من قائله ولزوم حكمه عند وجود النكاح لأنها حكمت بصحة وقوع الطلاق بعد النكاح ومن قال لأجنبية إذا تزوجتك فأنت طالق فهو مطلق بعد النكاح فوجب بظاهر الآية إيقاع طلاقه وإثبات حكم لفظه وهذا القول هو الصحيح وذلك لأنه لا يخلو العاقد لهذا القول من أن يكون مطلقاً في حال العقد أو في حال الإضافة ووجود الشرط فلما اتفق الجميع على أن من قال لامرأته إذا بنت مني وصرت أجنبية فأنت طالق أنه موقع للطلاق في حال الإضافة لا في حال القول وأنه بمنزلة من أبان امرأته ثم قال لها أنت طالق فسقط حكم لفظه ولم يعتبر حال العقد مع وجود النكاح فيها صح أن الاعتبار بحال الإضافة دون حال العقد فإن القائل للأجنبية إذا تزوجتك فأنت طالق موقع للطلاق بعد الملك وقد اقتضت الآية إيقاع الطلاق لمن طلق بعد الملك وقد اختلف الفقهاء في ذلك على ضروب من الأقاويل فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق أو قال كل مملوك أملكه فهو حر إن من تزوج تطلق ومن ملك من المماليك يعتق ولم يفرقوا بين من عم أو خص وقال ابن أبي ليلى إذا عم لم يقع وإن سمى شيئاً بعينه أو جماعة إلى أجل وقع وكذلك قول مالك وذكر عن مالك أيضاً أنه إذا ضرب لذلك أجلا يعلم أنه لا يبلغه فقال إن تزوجت امرأة إلى كذا وكذا سنة لم يلزمه شيء ثم قال مالك ولو قال كل عبد أشتريه فهو حر فلا شيء عليه وقال الثوري إذا قال إن تزوجت فلانة فهي طالق لزمه ما قال وهو

قول عثمان البتي وقال الأوزاعي فيمن قال لامرأته كل جارية أتسرى بها عليك فهي حرة فتسرى عليها جارية فإنها تعتق وقال الحسن بن صالح إذا قال كل مملوك أملكه فهو حر فليس بشيء ولو قال أشتريه أو أرثه أو نحو ذلك عتق إذا ملك بذلك الوجه لأنه خص ولو قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق فليس بشيء ولو قال من بني فلان أو من أهل الكوفة أو آل كذا لزمه قال الحسن لا نعلم أحداً منذ وضعت الكوفة أفتى بغير هذا وقال الليث فيما خص أنه يلزمه في الطلاق والعتق وقال الشافعي لا يلزمه من ذلك شيء لا إذا خص ولا إذا عم وقد اختلف السلف أيضاً في ذلك روى عن ياسين الزيات عن عطاء الخراساني عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب قال في رجل قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق قال هو كما قال وروى مالك عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته قبل أن يتزوجها فقال القاسم إن رجلا خطب امرأة فقال هي على كظهر أمي إن تزوجتها فأمره عمر بن الخطاب أن يتزوجها ولا يقربها حتى يكفر كفارة الظهار وروى الثوري عن محمد بن قيس عن إبراهيم عن الأسود أنه قال إن تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها ناسياً فأتى ابن مسعود فذكر ذلك له فألزمه الطلاق وهو قول النخعي والشعبي ومجاهد وعمر بن عبد العزيز وقال الشعبي إذا سمى امرأة بعينها أو قال إن تزوجت من بني فلان فهو كما قال وإذا قال كل امرأة أتزوجها فليس بشيء وقال سعيد بن المسيب إذا قال إن تزوجت فلانة فهي طالق فليس بشيء وقال القاسم بن سالم وعمر بن عبد العزيز هو جائز عليه وروى عن ابن عباس في رجل قال إن تزوجت فلانة فهي طالق إنه ليس بشيء وروى عن عائشة وجابر في آخرين من التابعين قالوا لا طلاق قبل نكاح ولا دلالة في هذا اللفظ على مخالفة قول أصحابنا لأن عندنا أن من قال إن تزوجت امرأة فهي طالق أنه مطلق بعد النكاح وما قدمنا من دلالة الآية على صحة قولنا كاف في الاحتجاج على المخالف وتصحيح المقالة ويدل عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود اقتضى ظاهره إلزام كل عاقد موجب عقده ومقتضاه فلما كان هذا القائل عاقداً على نفسه إيقاع طلاق بعد النكاح وجب أن يلزمه حكمه ويدل عليه قوله ﷺ المسلمون عند شروطهم أوجب ذلك أن كل من شرط على نفسه شرطاً ألزم حكمه عند وجود شرطه ويدل عليه من طريق النظر اتفاق الجميع على أن النذر لا يصح إلا في ملك وإن من قال إن رزقني الله ألف درهم فلله على

أن أتصدق بمائة منها أنه نادر في ملكه من حيث أضافه إليه وإن لم يكن مالكا في الحال فكذلك الطلاق والعتق إذا أضافهما إلى الملك كان مطلقاً وممتقاً في الملك ويدل عليه أن من قال لجاريته إن ولدت ولداً فهو حر فحملت بعد ذلك وولدت أنه يعتق وإن لم يكن مالكا في حال القول لأن الولد مضاف إلى الأم التي هو مالكها كذلك إذا أضاف العتق إلى الملك فهو معتق في الملك وإن لم يكن له ملك موجود في الحال وأيضاً قد اتفق الجميع على أنه إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فدخلتها مع بقاء النكاح أنها تطلق ويكون بمنزلة مالو قال لها في تلك الحال أنت طالق ولو أبانها ثم دخلها كان بمنزلة مالو قال لها في تلك الحال أنت طالق فلا تطلق فدل ذلك على أن الحالف يصير كالمتكلم بالجواب في ذلك الوقت فوجب أن يكون القائل كل امرأة أتزوجها فهي طالق فتزوج بمنزلة من تزوج ثم قال لها أنت طالق فإن قيل لو كان هذا صحيحاً لوجب أنه لو حلف ثم جن فوجد شرط اليمين أن لا يحنث لأنه بمنزلة المتكلم بالجواب في ذلك الوقت قيل له لا يجب ذلك لأن المجنون لا قول له وقوله وسكوته بمنزلة فالنائم يصح قوله لم يصح إيقاعه ابتداء ولما كان قوله قبل الجنون صحيحاً لزمه حكمه في حال الجنون ومع ذلك فإن المجنون قد يصح طلاق امرأته وعتق عبده لأنه لو كان مجنوناً أو عنيناً لفرق بينه وبينها وكان طلاقاً ولو ورث أباه عتق عليه كالنائم لا يصح منه ابتداء الإيقاع ويلزمه حكمه بسبب يوجبه مثل أن يكون قد وكل بعتق عبده أو طلاق امرأته فطلق وهو نائم فإن قيل قد روى عن علي ومعاذ بن جبل وجابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لا طلاق قبل نكاح قيل له أسانيدها مضطربة لا يصح من جهة النقل ولو صح من جهة النقل لم يدل على موضع الخلاف لأن من ذكرنا مطلق بعد النكاح وأيضاً فإنه نفى بذلك إيقاع طلاق قبل النكاح ولم ينف العقد فلما كان قوله لا طلاق قبل نكاح حقيقته نفي الإيقاع والعقد على الطلاق ليس بطلاق لم يتناوله اللفظ من وجهين أحدهما أن إطلاق ذلك في العقد مجاز لا حقيقة لأن من عقد يميناً على طلاق لا يقاع أنه قد طلق مالم يقع وحكم اللفظ حمله على الحقيقة حتى تقوم دلالة المجاز والثاني أنهم لم يختلفوا أنه مستعمل في الحقيقة فغير جائز أن يراد به المجاز لأن لفظاً واحداً لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز وقد روى عن الزهري في قوله ﷺ لا طلاق قبل نكاح إنما هو أن يذكر للرجل المرأة فيقال له تزوجها فيقول هي طالق البتة فهذا ليس

بشيء فأما من قال إن تزوجت فلانة فهي طالق البتة فإنما طلقها حين تزوجها وكذلك في الحرية وقد قيل فيه إنه إن أراد العقد فهو الرجل يقول لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق ثم يتزوجها فتدخل الدار فلا تطلق وإن كان الدخول في حال النكاح . قال أبو بكر لا فرق بين من خص أو عم لأنه إن كان إذا خص فهو مطلق في الملك وكذلك حكمه إذا عم وإن كان إذا عم غير مطلق في ملك فكذلك في حال الخصوص فإن قيل إذا عم فقد حرم جميع النساء على نفسه كالمظاهر لما حرم امرأته تحريماً مبهماً لم يثبت حكمه قيل له هذا غلط من وجوه أحدها إن المظاهر إنما قصد تحريم امرأة بعينها ومن أصل المخالف أنه إذا عين وخص وقع طلاقه وإنما لا يوقعه إذا عم فواجب على أصله أن لا يقع طلاقه وإن خص كما لم تحرم المظاهر منها تحريماً مبهماً وأيضاً فإن الله تعالى لم يبطل حكم ظهاره وتحريمه بل حرمها عليه بهذا القول وأثبت عليه حكم ظهاره وأيضاً إن المخالف يطلاق من يتزوج من النساء غير محرم للنساء على نفسه لأنه لم يوجب بذلك تحريم النكاح وإنما أوجب طلاقها بعد صحة النكاح ووقوع استباحة البضع وأيضاً فإنه إذا قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق متى أزمنها ما عقد عليه من الطلاق لم يكن تحريم المرأة مبهماً بل إنما تطلق واحدة ويجوز له أن يتزوجها ثانياً ولا يقع شيء فهذه الوجوه كلها تنبيء عن إغفال هذا السائل في سؤاله ذلك وأنه لا تعلق له بالمسألة قال أبو بكر ومن الناس من يقول إذا قال إن تزوجتها فهي طالق وإن اشتريته فهو حر أنه لا يقع إلا أن يقول إذا صح نكاحي لك فأنت طالق بعد ذلك وإذا ملكتك بالشرى فأنت حر وذهب إلى أنه إذا جعل النكاح والشرى شرطاً للطلاق والعتاق فسبيل ذلك البضع وملك الرقبة أن يقعا بعد العقد وهذه هي حال إيقاع الطلاق والعتق فيرد الملك والطلاق والعتاق معاً فلا يقعان لأن الطلاق والعتاق لا يقعان إلا في ملك مستقر قبل ذلك قال أبو بكر وهذا لا معنى له لأن القائل إذا تزوجتك فأنت طالق وإذا اشتريتك فأنت حر معلوم من فحوى كلامه أنه أراد به إيقاع الطلاق بعد صحة النكاح وإيقاع العتاق بعد صحة الملك فيكون بمنزلة القائل إذا ملكتك بالنكاح أو ملكتك بالشرى فلما كان الملك بالنكاح والشرى في مضمون اللفظ صار ذلك كالنطق به فإن قيل لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون القائل إن اشتريت عبداً فامرأتي طالق فاشترى عبداً لغيره أن لا تطلق امرأته لأن في مضمون لفظه الملك كأنه قال إن ملكت بالشرى قيل له لا يجب ذلك لأن اللفظ

إنما الملك يتضمن فيما يوقع طلاقه أو عتقه فأما في غيرهما فهو محمول على حكم اللفظ من غير تضمين له بوقوع ملك ولا غيره وقوله تعالى [من قبل أن تمسوهن] قد بينا في سورة البقرة أن الخلوة مرادة بالمسيس وإن نفي العدة متعلق بنفي الخلوة والجماع جميعاً وفيما قدمنا ما يغني عن الإعادة وقوله تعالى [فمتعوهن] إن كان من لم يسم لها مهراً فهو على الوجوب كقوله تعالى [أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن] وإن كان المراد المدخول بها فهو ندب غير واجب وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله تعالى [فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] الآية قال التي نكحت ولم يبنِ لها ولم يفرض لها فليس لها صداق وليس عدة وقال قتادة عن سعيد هي منسوخة بقوله في البقرة [فنصف ما فرضتم] وقوله تعالى [وسرحوهن] بعد ذكر الطلاق قبل الدخول يشبه أن يكون المراد به إخراجها من بيته أو من حباله لأنه مذكور بعد الطلاق فالأظهر أن هذا التسريح ليس بطلاق ولكنه بيان أنه لا سبيل له عليها وأن عليه تخليتها من يده وحباله وبالله التوفيق .

باب ما أحل الله تعالى لرسوله من النساء

قال الله تعالى [يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن] الآية قال أبو بكر قد انتظمت الآية ضروب النكاح الذي أباحه الله تعالى لنبيه ﷺ فمنها قوله [اللاتي آتيت أجورهن] يعني من تزوج منهن بمهر مسمى وأعطاهن ومنها ما ملكت اليمين بقوله [وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك] مثل ريحانة وصفية وجويرية ثم أعتقهما وتزوجهما وذلك مما أفاء الله عليه من الغنيمة وذكر تعالى بعد ذلك ما أحل له من أقاربه فقال [وبنات عمك وبنات عماتك] ثم ذكر ما أحل له من النساء بغير مهر فقال [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي] وأخبر أنه مخصوص بذلك دون أمته وأنه وأمته سواء فيمن تقدم ذكرهن وقوله تعالى [اللاتي هاجرن معك] قال أبو يوسف لا دلالة فيه على أن اللاتي لم يهاجرن كن محرمات عليه وهذا يدل على أنه لم يكن يرى أن المخصوص بالذكر يدل على أن ما عداه بخلافه وروى داود بن أبي هند عن محمد بن أبي موسى عن زياد عن أبي بن كعب قال قلت له أرأيت لو هلك نساء رسول الله ﷺ أكان له أن ينكح قال وما

عنه أحل الله له ضروباً من النساء فكان يتزوج منهن ماشاء ثم تلا [يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك] الآية وهذا يدل على أن تخصيص الله تعالى للمذكورات بالإباحة لم يوجب عليه حظر من سواهن عند أبي بن كعب لأنه أخبر أنهن لو هلكن لكان له أن يتزوج غيرهن وقد روى عن أم هانىء خلاف ذلك روى إسرائيل عن السدى عن أبي صالح عن أم هانىء قالت خطبني رسول الله ﷺ فاعتذرت إليه بعذر فأنزل الله [إنا أحللنا لك أزواجك - إلى قوله - اللاتي هاجرن معك] قالت فلم أكن أحل له لأني لم أهاجر معه كنت مع الطلقاء فإن صح هذا الحديث فإن مذهب أم هانىء أن تخصيصه للمهاجرات منهن قد أوجب حظر من لم تهاجر ويحتمل أن تكون قد علمت حظرهن بغير دلالة الآية وإن الآية إنما فيها إباحة من هاجرت منهن ولم تعرض لمن لم تهاجر بحظر ولا إباحة إلا أنها قد علمت من جهة أخرى حظرهن قوله تعالى [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي] الآية فيها نص على إباحة عقد النكاح بلفظ الهبة للنبي ﷺ واختلف أهل العلم في عقد النكاح بلفظ الهبة لغير النبي ﷺ فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن صالح يصح النكاح بلفظ الهبة ولها ما سمى لها وإن لم يسم شيئاً فلها مهر مثلها وذكر ابن القاسم عن مالك قال الهبة لا تحل لأحد بعد النبي ﷺ وإن كانت هبته إياها ليست على نكاح وإنما وهبها له ليحضنها أو ليكفها فلا أرى بذلك بأساً وقال الشافعي لا يصح النكاح بلفظ الهبة وقد تنازع أهل العلم حكم هذه الآية فقال قائلون كان عقد النكاح بلفظ الهبة مخصوصاً به النبي ﷺ لقوله تعالى في نسق التلاوة [خالصة لك من دون المؤمنين] وقال آخرون بل كان النبي ﷺ وأمته في عقد النكاح بلفظ الهبة سواء وإنما خصوصية النبي ﷺ كانت في جواز استباحة البضع بغير بدل وقد روى نحو ذلك عن مجاهد وسعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح وهذا هو الصحيح لدلالة الآية والأصول عليه فأما دلالة الآية على ذلك فمن وجوه أحدها قوله [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين] فلما أخبر في هذه الآية إن ذلك كان خالصاً له دون المؤمنين مع إضافة لفظ الهبة إلى المرأة دل ذلك على أن ما خص به النبي ﷺ من ذلك إنما هو استباحة البضع بغير بدل لأنه لو كان المراد اللفظ لما شاركه فيه غيره لأن ما كان مخصوصاً به وخالصاً له فغير جائز أن تقع بينه وبين

غيره فيه شركة حتى يساويه فيه إذ كانت مساواتهما فى الشركة تزيل معنى الخلوص والتخصيص فلما أضاف لفظ الهبة إلى المرأة فقال [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي] فأجاز العقد منها بلفظ الهبة علمنا أن التخصيص لم يقع فى اللفظ وإنما كان فى المهر فإن قيل قد شاركه فى جواز تمليك البضع بغير بدل ولم يمنع ذلك خلوصها له فكذلك فى لفظ العقد قيل له هذا غلط لأن الله أخبر أنها خالصة له وإنما جعل الخلوص فيما هو له وإسقاط المرأة المهر فى العقد ليس هو لها ولكنه عليها فلم يخرجه ذلك من أن يكون ما جعل له خالصاً لم تشركه فيه المرأة ولا غيره والوجه الثانى من دلالة الآية قوله تعالى [إن أراد النبي أن يستنكحها] فسمى العقد بلفظ الهبة نكاحا فوجب أن يجوز لكل أحد لقوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] وأيضا لما جاز هذا العقد للنبي ﷺ وقد أمرنا باتباعه والاقتداء به وجب أن يجوز لنا فعل مثله إلا أن تقوم الدلالة على أنه كان مخصوصا باللفظ دون أمته وقد حصل له معنى الخلوص المذكور فى الآية من جهة إسقاط المهر فوجب أن يكون ذلك مقصوراً عليه وما عداه فغير محمول على حكمه إلا أن تقوم الدلالة على أنه مخصوص به ومما يدل على أن خصوصية النبي ﷺ كانت فى الصداق ما حدثنا عن عبد الله ابن أحمد بن حنبل قال حدثني أبى قال حدثنا محمد بن بشر قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها كانت تعير النساء اللاتى وهبن أنفسهن لرسول الله ﷺ قالت ألا تستحى أن تعرض نفسها بغير صداق فأنزل الله تعالى [ترجى من تشاء منهن وتؤوى إليك من تشاء - إلى قوله - فلا جناح عليك] قالت عائشة رضى الله عنها لرسول الله ﷺ إنى أرى ربك يسارع فى هواك ويدل على جوازه بلفظ الهبة ما حدثنا عن محمد بن على ابن زيد الصائغ قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن قال حدثنا أبو حازم عن سهل بن سعد أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله جئت لأهب نفسى لك فنظر إليها فصعد البصر وصوبه ثم طأطأ رأسه فقام رجل من الصحابة فقال يا رسول الله إن لم تك لك بها حاجة فزوجنيها وذكر الحديث إلى قوله فقال معى سورة كذا وسورة كذا فقال اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن ففى هذا الحديث أنه عقد له النكاح بلفظ التمليك والهبة من ألفاظ التمليك فوجب أن يجوز بها عقد النكاح ولأنه إذا ثبت بلفظ التمليك بالسنة ثبت بلفظ الهبة إذ لم

يفرق أحد بينهما فإن قيل قد روي أنه قال قد زوجتك بما معك من القرآن قيل له يجوز أن يكون ذكر مرة التزويج ثم ذكر لفظ التمليك ليبين أنهما سواء في جواز عقد النكاح بهما وأيضاً لما أشبه عقد النكاح عقود التمليكات في إطلاقه من غير ذكر الوقت وكان التوقيت يفسده وجب أن يجوز بلفظ التمليك والهبة كجواز سائر الأشياء المملوكة وهذا أصل في جواز سائر ألفاظ التمليك ولا يجوز بلفظ الإباحة لأن لذلك أصلا آخر يمنع جوازه وهو المتعة التي حرمها النبي ﷺ ومعنى المتعة إباحة التمتع بها فكل ما كان من ألفاظ الإباحة لم ينعقد به عقد النكاح قياساً على المتعة وكل ما كان من ألفاظ التمليك ينعقد به النكاح قياساً على سائر عقود التمليكات لشبهه بها من الوجوه التي ذكرنا وقد اختلف في المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ فروى عن ابن عباس رواية وعكرمة أنها ميمونة بنت الحارث وقال علي بن الحسن هي أم شريك الدوسية وعن الشعبي أنها امرأة من الأنصار وقيل إنها زينب بنت خزيمة الأنصارية قوله تعالى [قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم] قال قتادة فرض أن لا ينكح امرأة إلا بولي وشاهدين وصداق ولا ينكح الرجل إلا أربعاً وقال مجاهد وسعيد بن جبير أربع قال أبو بكر وقوله [وما ملكت أيمانهم] يعني ما أباح لهم بملك اليمين كما أباحه للنبي ﷺ وقوله [لكيلا يكون عليك حرج] يرجع والله أعلم إلى قوله [إنا أحللنا لك أزواجك] وما ذكر بعده فيما أباحه للنبي ﷺ لئلا يضيق عليه لأن الحرج الضيق فأخبر تعالى بتوسعته على النبي ﷺ فيما أباحه له وعلى المؤمنين فيما أطلقه لهم قوله تعالى [ترجيء من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن منصور عن أبي رزين في قوله [ترجي من تشاء منهن] المرجات ميمونة وسودة وصفية وجويرية وأم حبيبة وكانت عائشة وحفصة وأم سلمة وزينب سواء في القسم وكان النبي ﷺ يساوي بينهن وحدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن ابن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري في قوله تعالى [ترجي من تشاء منهن] قال كان ذلك حين أنزل الله أن يخيرهن قال الزهري وما علمنا رسول الله أرجى منهن أحداً ولقد آواهن كلهن حتى مات ﷺ قال معمر وقال قتادة جعله الله في حل أن يدع من شاء منهن ويؤوي إليه من شاء يعني قسما وكان رسول الله ﷺ قسم

معمر وأخبرنا من سمع الحسن يقول كان النبي ﷺ إذا خطب امرأة فليس لأحد أن يخطبها حتى يتزوجها رسول الله ﷺ أو يدعها ففي ذلك نزلت [ترجى من تشاء منهن] قال أبو بكر وروى زكريا عن الشعبي ترجى من تشاء منهن قال نساء كن وهبن أنفسهن لرسول الله ﷺ فأرجى بعضهن ودخل ببعض منهن أم شريك لم تتزوج بعده وقال مجاهد ترجى من تشاء منهن قال ترجئهن من غير طلاق ولا تأتيهن وروى عاصم الأحول عن معاذة العدوية عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يستأذننا في يوم إحدانا بعد ما أنزل [ترجى من تشاء منهن] فقالت لها معاذة فما كنت تقولين لرسول الله ﷺ إذا استأذن قالت كنت أقول إن كان ذلك إلى لم أوثر على نفسي أحداً قال أبو بكر وقد روى عن النبي ﷺ أنه كان يقسم بين نسائه ولم يذكر فيه تخصيص واحدة منهن بإخراجها من القسم حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد الخطمي عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك قال أبو داود يعني القلب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا عبد الرحمن يعني ابن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه قالت عائشة ابن أختي كان رسول الله ﷺ لا يفضل بعضنا على بعض في القسم من مكثه عندنا وكان قل يوم إلا وهو يطوف علينا جميعاً فيدنو من كل امرأة من غير مسيس حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها ولقد قالت سودة بنت زمعة حين أسنت وفرقت أن يفارقها رسول الله ﷺ يارسول الله يومي لعائشة فقبل ذلك رسول الله ﷺ منها قالت نقول في ذلك أنزل الله تعالى وفي أشباهها أراه قال [وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً] وروى عن عائشة أن النبي ﷺ استأذن نساءه في مرضه أن يكون عند عائشة فأذن له وهذا يدل على أنه قد كان يقسم لجميعهن وهو أصح من حديث أبي رزين الذي ذكر فيه أنه أرجى جماعة من نسائه ثم لم يقسم لهن وظاهر الآية يقتضي تخيير النبي ﷺ في إرجاء من شاء منهن وإيواء من شاء فليس يمتنع أن يختار إيواء الجميع إلا سودة فإنها رضيت بأن تجعل يومها لعائشة قوله تعالى [ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك] يعني والله أعلم في إيواء من أرجى منهن أباح له بذلك أن يعتزل من شاء منهن ويؤوى من شاء وأن يؤوى منهن من شاء بعد الاعتزال . وقوله تعالى

[ذلك أدنى أن تقر أعينهن] يعني والله أعلم إذا علمن بعد الإرجاء أن لك أن تؤوي وترد إلى القسم وهذه الآية تدل على أن القسم بينهن لم يكن واجباً على النبي ﷺ وأنه كان مخيراً في القسم لمن شاء منهن وترك من شاء منهن قوله تعالى [لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج] روى ليث عن مجاهد قال يعني من بعد ما سمي لك من مسلمة ولا يهودية ولا نصرانية ولا كافرة وعن مجاهد أيضاً في قوله [إلا ما ملكت يمينك] قال لا بأس أن تتسرى اليهودية والنصرانية وروى سعيد عن قتادة [لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج] قال لما خيرهن فاخترن الله ورسوله قصره عليهن وهن التسع اللاتي اخترن الله ورسوله والدار الآخرة وهو قول الحسن وروى غير ذلك وهو ما روى إسرائيل عن السدي عن عبد الله بن شداد لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج قال ذلك لو طلقهن لم يحل له أن يستبدل قال وكان ينكح ما شاء بعد ما نزلت هذه الآية قال فنزلت هذه الآية وعنده تسع نسوة ثم تزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان وجويرية بنت الحارث قال أبو بكر ظاهر الآية يفيد تحريم سائر النساء على النبي ﷺ سوى من كن تحته وقت نزولها وقد روى ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير عن عائشة قالت ما مات رسول الله ﷺ حتى حل له النساء قال أبو بكر وهذا يوجب أن تكون الآية منسوخة وليس في القرآن ما يوجب نسخها فهي إذا منسوخة بالسنة ويحتج به في جواز نسخ القرآن بالسنة فإن قيل قوله [لا يحل لك النساء من بعد] خبر والخبر لا يجوز النسخ في مخبره قيل له إنه وإن كان في صورة الخبر فهو نهي يجوز ورود النسخ عليه وهو بمنزلة ما لو قال لا تتزوج بعدهن النساء فيجوز نسخه قوله تعالى [ولو أعجبك حسنهن] يدل على جواز النظر إلى وجه المرأة الأجنبية إذ لا يعجبه حسنها إلا وقد نظر إليها.

باب ذكر حجاب النساء

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أبي عثمان واسمه الجعد بن دينار عن أنس قال لما تزوج النبي ﷺ زينب أهدت إليه أم سليم حيساً في تور من حجارة فقال النبي ﷺ اذهب فادع من

لقيت من المسلمين فدعوت له من لقيت فجعلوا يدخلون فيأكلون ويخرجون فوضع النبي ﷺ يده على الطعام فدعا فيه وقال فيه ماشاء الله أن يقول ولم أدع أحداً لقيته إلا دعوته فأكلوا حتى شبعوا وخرجوا وبقي طائفة منهم فأطالوا عليه الحديث فأنزل الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه - إلى قوله - وقلوبهن] وروى بشر بن المفضل عن حميد الطويل عن أنس ذكر حديث بناء النبي ﷺ بزينب ووليمته فلما طعم القوم وكان مما يفعل إذا أصبح ليلة بنائه دنا من حجر أمهات المؤمنين فسلم عليهن وسلمن عليه ودعا لهن ودعون له فلما انصرف وأنا معه إلى بيته بصر برجلين قد جرى بينهما الحديث من ناحية البيت فانصرف عن بيته فلما رأى الرجلان انصراف رسول الله ﷺ عن بيته وثبا خارجين فأخبر أنهما قد خرجا فرجع حتى دخل بيته فأرخى الستر بيني وبينه وأنزلت آية الحجاب وروى حماد بن زيد عن أسلم العلوى عن أنس قال لما نزلت آية الحجاب جئت لأدخل كما كنت أدخل فقال رسول الله ﷺ وراءك يا أنس قال أبو بكر فانتظمت الآية أحكاما منها النهي عن دخول بيت رسول الله ﷺ إلا بإذن وإنهم إذا أذن لهم لا يقعدون انتظاراً لبلوغ الطعام ونضجه وإذا أكلوا لا يقعدون للحديث وروى عن مجاهد غير ناظرين إناه قال متحينين حين نضجه ولا مستأنسين لحديث بعد أن يأكلوا وقال الضحاك غير ناظرين إناه قال نضجه قوله تعالى [وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب] قد تضمن حظر رؤية أزواج النبي ﷺ وبين به أن ذلك أطهر لقلوبهم وقلوبهن لأن نظر بعضهم إلى بعض ربما حدث عنه الميل والشهوة فقطع الله بالحجاب الذي أوجبه هذا السبب قوله تعالى [وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله] يعني بما بين في هذه الآية من إيجاب الاستئذان وترك الإطالة للحديث عنده والحجاب بينهم وبين نسائه وهذا الحكم وإن نزل خاصاً في النبي ﷺ وأزواجه فالمعنى عام فيه وفي غيره إذ كنا مأمورين باتباعه والاقتداء به إلا ما خصه الله به دون أمته وقد روى معمر عن قتادة أن رجلا قال لو قبض النبي ﷺ لتزوجت عائشة فأنزل الله تعالى [وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله] قال أبو بكر ماذكره قتادة هو أحد ما انتظمته الآية وروى عيسى بن يونس عن أبي إسحاق عن صلة بن زفر عن حذيفة أنه قال لامرأته إن سرك أن تكوني زوجتي في الجنة إن جمع الله بيننا فيها فلا تزوجي بعدى فإن

المرأة لآخر أزواجها ولذلك حرم الله على أزواج النبي ﷺ أن يتزوجن بعده وروى حميد الطويل عن أنس قال سألت أم حبيبة زوج النبي ﷺ المرأة منا يكون لها زوجان فتموت فتدخل الجنة هي وزوجها لأيهما تكون قال يا أم حبيبة لأحسنهما خلقاً كان معها في الدنيا فتكون زوجته في الجنة يا أم حبيبة ذهب حسن الخلق بخير الدنيا والآخرة قوله تعالى [لا جناح عليهن في آبائهن ولا أبنائهن] الآية قال قتادة رخص لهؤلاء أن لا يحتجبن منهم قال أبو بكر ذكر ذوي المحارم منهن وذكر نسائهن والمعنى والله أعلم الحرائر ولا ما ملكت أيمانهن يعني الإماء لأن العبد والحر لا يختلفان فيما يباح لهم من النظر إلى النساء قوله تعالى [إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما] الصلاة من الله هي الرحمة ومن العباد الدعاء وقد تقدم ذكره وروى عن أبي العالية إن الله وملائكته يصلون على النبي قال صلاة الله عليه عند الملائكة وصلاة الملائكة عليه بالدعاء قال أبو بكر يعني والله أعلم إخبار الله الملائكة برحمته لنبيه ﷺ وتمام نعمه عليه فهو معنى قوله صلاته عند الملائكة وروى عن الحسن هو الذي يصلي عليكم وملائكته أن بني إسرائيل سألوا موسى عليه السلام هل يصلي ربك فكان ذلك كبر في صدره فأوحى الله إليه أن أخبرهم أني أصلي وإن صلاتي إن رحمتي سبقت غضبي وقوله [يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه] قد تضمن الأمر بالصلاة على النبي ﷺ وظاهره يقتضي الوجوب وهو فرض عندنا فمتى فعلها الإنسان مرة واحدة في صلاة أو غير صلاة فقد أدى فرضه وهو مثل كلمة التوحيد والتصديق بالنبي ﷺ متى فعله الإنسان مرة واحدة في عمره فقد أدى فرضه وزعم الشافعي أن الصلاة على النبي ﷺ فرض في الصلاة وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من أهل العلم فيما نعلمه وهو خلاف الآثار الواردة عن النبي ﷺ لفرضها في الصلاة منها حديث ابن مسعود حين علمه التشهد فقال إذا فعلت هذا أو قلت هذا فقد تمت صلاتك فإن شئت أن تقوم فقم وقوله ثم اختر من أطيب الكلام ما شئت وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ إذا رفع الرجل رأسه من آخر سجدة وقعد فأحدث قبل أن يسلم فقد تمت صلاته وحديث معاوية بن الحكم السلمي عن النبي ﷺ إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن ولم يذكر الصلاة على النبي ﷺ وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في شرح مختصر الطحاوي

وقوله [وسلموا تسليما] يحتج به أصحاب الشافعي في إيجاب فرض السلام في آخر الصلاة ولا دلالة فيه على ماذكروا لأنه لم يذكر الصلاة فهو على نحو ماذكرنا في الصلاة عليه ويحتجون به أيضاً في فرض التشهد لأن فيه السلام على النبي ﷺ ولا دلالة فيه على ماذهبوا إليه إذ لم يذكر السلام على النبي ﷺ ويحتمل أن يريد به تأكيد الفرض في الصلاة عليه بتسليمهم لأمر الله إياهم بها كقوله [ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما] قال أبو بكر قد ذكر الله تعالى في كتابه اسمه وذكر نبيه ﷺ فأفرد نفسه بالذكر ولم يجمع الاسمين تحت كناية واحدة نحو قوله [والله ورسوله أحق أن يرضوه] ولم يقل ترضوهما لأن اسم الله واسم غيره لا يجتمعان في كناية وروى عن النبي ﷺ أنه خطب بين يديه رجل فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال النبي ﷺ قم فبئس خطيب القوم أنت لقوله ومن يعصهما فإن قيل فقد قال الله تعالى [إن الله وملائكته يصلون على النبي] فجمع اسمه واسم ملائكته في الضمير قيل له إنما أنكرنا جمعهما في كناية يكون اسما لهما نحو الهاء التي هي كناية عن الاسم فأما الفعل الذي ليس باسم ولا كناية عنه وإنما فيه الضمير فلا يمتنع ذلك فيه وقد قيل أيضاً في هذا الموضع أن قوله [يصلون] ضمير الملائكة دون اسم الله تعالى وصلاة الله على النبي مفهومة من الآية من جهة المعنى كقوله [انفضوا إليها] رد الكناية إلى التجارة دون اللهو لأنه مفهوم من جهة المعنى وكذلك قوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله] المذكور في ضمير النفقة هو الفضة والذهب مفهوم من جهة المعنى قوله تعالى [إن الذين يؤذون الله ورسوله] يعني يؤذون أولياء الله ورسوله وذلك لأن الله لا يجوز أن يلحقه الأذى فاطلق ذلك مجازاً لأن المعنى مفهوم عند المخاطبين كما قال [واسئل القرية] والمعنى أهل القرية وقوله تعالى [والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا] قد قيل إنه أراد من أضمر ذكره في الآية الأولى من أولياء الله فأظهر ذكرهم بعد الضمير وبين أنهم المرادون بالضمير وأخبر عن احتمالهم البهتان والاسم اللذين بهما يستحقون ماذكر في الآية الأولى من اللعن والعذاب قوله تعالى [يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن] روى عن عبد الله قال الجلباب الرداء وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد يتجلببن ليعلم أنهن حرائر ولا يعرض لهن فاسق وروى محمد بن سيرين عن عبيدة يدنين

عليهن من جلابيبهن قال تقنع عبيدة وأخرج إحدى عينيه وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن قال كن إماء بالمدينة يقال لهن كذا وكذا يخرجن فيتعرض بهن السفهاء فيؤذونهن وكانت المرأة الحرة تخرج فيحسبون أنها أمة فيتعرضون لها فيؤذونها فأمر الله المؤمنات أن يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن أنهن حرائر فلا يؤذين وقال ابن عباس ومجاهد تغطي الحرة إذا خرجت جبينها ورأسها خلاف حال الإماء وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أبي خيثم عن صفية بنت شيبة عن أم سلمة قالت لما نزلت هذه الآية [يدنين عليهن من جلابيبهن] خرج نساء من الأنصار كأن على رؤسهن الغربان من أكسية سود يلبسنها قال أبو بكر في هذه الآية دلالة على أن المرأة الشابة مأمورة بستر وجهها عن الأجنبيين وإظهار الستر والعفاف عند الخروج لئلا يطمع أهل الريب فيهن وفيها دلالة على أن الأمة ليس عليها ستر وجهها وشعرها لأن قوله تعالى [ونساء المؤمنين] ظاهره أنه أراد الحرائر وكذا روي في التفسير لئلا يكن مثل الإماء اللاتي هن غير مأمورات بستر الرأس والوجه فجعل الستر فرقا يعرف به الحرائر من الإماء وقد روي عن عمر أنه كان يضرب الإماء ويقول اكشفن رؤسكن ولا تشبهن بالحرائر قوله تعالى [لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة] الآية حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة أن ناساً من المنافقين أرادوا أن يظهروا نفاقهم فنزلت [لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم] أي لنحرشنك وقال ابن عباس لنغرينك بهم لنسلطنك عليهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا بالنفي عنها قال أبو بكر في هذه الآية دلالة على أن الإرجاف بالمؤمنين والإشاعة بما يغمهم ويؤذيهم يستحق به التعزير والنفي إذا أصر عليه ولم ينته عنه وكان قوم من المنافقين وآخرون ممن لا بصيرة لهم في الدين وهم الذين في قلوبهم مرض وهو ضعف اليقين يرجفون باجتماع الكفار والمشركين وتعاضدهم ومسيرهم إلى المؤمنين فيعظمون شأن الكفار بذلك عندهم ويخوفونهم فأنزل الله تعالى ذلك فيهم وأخبر تعالى باستحقاقهم النفي والقتل إذا لم ينتهوا عن ذلك فأخبر تعالى أن ذلك سنة الله وهو الطريقة المأمور بلزومها واتباعها وقوله تعالى [ولن

تجد لسنة الله تبديلا] يعني والله أعلم أن أحداً لا يقدر على تغيير سنة الله وإبطالها آخر سورة الأحزاب .

ومن سورة سبأ

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [اعملوا آل داود شكراً] روى عن عطاء بن يسار قال تلا رسول الله ﷺ على المنبر [اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور] ثم قال ثلاث ومن أوتيهن فقد أوتي مثل ما أوتي آل داود العدل في الغضب والرضا والقصد في الغنى والفقر وخشية الله في السر والعلانية قوله تعالى [يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل] يدل على أن عمل التصاوير كان مباحا وهو محظور في شريعة النبي ﷺ لما روى عنه أنه قال لا يدخل الملائكة بيتاً فيه صورة وقال من صور صورة كلف يوم القيامة أن يحييها وإلا فالنار وقال لعن الله المصورين وقد قيل فيه إن المراد من شبه الله تعالى بخلقه آخر سورة سبأ .

ومن سورة فاطر

بسم الله الرحمن الرحيم

روى عكرمة قال ذكر عند ابن عباس يقطع الصلاة الكلب والحمار فقرأ [إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه] فما الذي يقطع هذا وروى سالم عن سعيد بن جبير الكلم الطيب يرفعه العمل الصالح قوله تعالى [ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها] الحلية ههنا اللؤلؤ وما يتحلى به مما يخرج من البحر واختلف الفقهاء في المرأة تحلف أن لا تلبس حلياً فقال أبو حنيفة اللؤلؤ وحده ليس بحلي إلا أن يكون معه ذهب لقوله تعالى [ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع] وهذا في الذهب دون اللؤلؤ إذ لا توقد عليه وقوله [حلية تلبسونها] إنما سماه حلية في حال اللبس وهو لا يلبس وحده في العادة إنما يلبس مع الذهب ومع ذلك فإن إطلاق لفظ الحلية عليه في القرآن لا يوجب حمل اليمين عليه والدليل عليه قوله [تأكلون لحماً طرياً] وأراد به السمك ولو حلف أن لا يأكل لحماً فأكل سمكا لم يحنث وكذلك قوله [وجعل الشمس سراجا] ومن حلف لا يقعد في سراج وقعد في الشمس لا يحنث قوله تعالى [إنما يخشى الله من عباده العلماء] فيه الإبانة عن فضيلة العلم وأن به يتوصل إلى خشية الله وتقواه لأن من

عرف توحيد الله وعدله بدلالته أوصله ذلك إلى خشية الله وتقواه إذ كان من لا يعرف الله ولا يعرف عدله وما قصدَ له بخلقه لا يخشى عقابه ولا يتقيه وقوله فى آية أخرى [يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات] وقال تعالى [إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية - إلى قوله - ذلك لمن خشى ربه] خبر إن خير البرية من خشى ربه وأخبر فى الآية أن العلماء بالله هم الذين يخشونه فحصل بمجموع الآيتين أن أهل العلم بالله هم خير البرية وإن كانوا على طبقات فى ذلك ثم وصف أهل العلم بالله الموصوفين بالخشية منه فقال [إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور] فكان ذلك فى صفة الخاشعين لله العاملين بعلمهم وقد ذكر فى آية أخرى المعرض عن موجب علمه فقال [واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه] إلى آخر القصة فهذه صفة العالم غير العامل والأول صفة العالم المتقى لله وأخبر عن الأولين بأنهم واثقون بوعد الله وثوابه على أعمالهم بقوله تعالى [يرجون تجارة لن تبور] قوله تعالى [الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن] روى بعض السلف قال من شأن المؤمن الحزن فى الدنيا ألا تراهم حين يدخلون الجنة يقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن وروى عن النبى ﷺ أنه قال الدنيا سجن المؤمن قيل لبعض النساك ما بال أكثر النساك محتاجين إلى ما فى يد غيرهم قال لأن الدنيا سجن المؤمن وهل يأكل المسجون إلا من يد المطلق قوله تعالى [وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب] روى عن الحسن والضحاك قالا ما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر معمر آخر وقال الشعبى لا ينقص من عمره لا ينقضى ما ينقص منه وقتاً بعد وقت وساعة بعد ساعة والعمر هو مدة الأجل التى كتبها الله لخلقه فهو عالم بما ينقص منها بمضى الأوقات والأزمان قوله تعالى [أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير] روى عن ابن عباس ومسروق أن العمر الذى ذكر الله به أربعون سنة وعن ابن عباس رواية وعن على ستون سنة وحدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال أخبرنى رجل من غفار عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال لقد أعذر الله عبداً أحياه حتى بلغ ستين أو سبعين سنة لقد أعذر

الله إليه حدثنا عبد الله قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن أبي خثيم عن مجاهد عن ابن عباس قال العمر الذي أعذر الله فيه إلى ابن آدم ستون سنة وبإسناده عن مجاهد مثله من قوله تعالى [وجاءكم النذير] روى عن بعض أهل التفسير أن النذير محمد ﷺ وروى أنه الشيب قال أبو بكر ويجوز أن يكون المراد النبي ﷺ وسائر ما أقام الله من الدلائل على توحيده وتصديق رسله ووعده ووعيده وما يحدث في الإنسان من حين بلوغه إلى آخر عمره من التغير والانتقال من حال إلى حال من غير صنع له فيه ولا اختيار منه له فيكون حدثاً شاباً ثم كهلا ثم شيخاً وما ينقلب فيه فيما بين ذلك من مرض وصحة وفقر وغناء وفرح وحزن ثم ما يراه في غيره وفي سائر الأشياء من حوادث الدهر التي لا صنع للمخلوقين فيها وكل ذلك داع له إلى الله ونذير له إليه كما قال تعالى [أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء] فأخبر أن في جميع ما خلق دلالة عليه وراداً للعباد إليه آخر سورة فاطر .

ومن سورة يس

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [والشمس تجرى لمستقر لها] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن ابن أبي الربيع قال أخبرنا معمر عن أبي إسحاق عن وهب بن جابر عن عبد الله ابن عمر في قوله [والشمس تجرى لمستقر لها] قال الشمس تطلع فيراها بنو آدم حتى إذا كان يوم غربت فتحبس ما شاء الله ثم يقال اطلعي من حيث غربت فهو يوم لا ينفع نفساً إيمانها الآية قال معمر وبلغني عن أبي موسى الأشعري أنه قال إذا كانت الليلة التي تطلع فيها الشمس من حيث تغرب قام المتهجدون لصلاتهم فصلوا حتى يملوا ثم يعودون إلى مضاجعهم يفعلون ذلك ثلاث مرات والليل كما هو والنجوم واقفة لا تسرى حتى يخرج الرجل إلى أخيه ويخرج الناس بعضهم إلى بعض قال أبو بكر فكان معنى قوله [لمستقر لها] على هذا التأويل وقوفها عن السير في تلك الليلة إلى أن تطلع من مغربها قال معمر وبلغني أن بين أول الآيات وآخرها ستة أشهر قيل له وما الآيات قال زعم قتادة قال النبي ﷺ بادروا بالأعمال ستاً طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الأرض وخويصة أحدكم وأمر العامة قيل له هل بلغك أي الآيات أول قال

طلوع الشمس من مغربها وقد بلغني أن رجالا يقولون الدجال وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن ثابت البناني عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ لا تقوم الساعة على أحد يقول لا إله إلا الله وروى قتادة لمستقر لها قال لوقت واحد لها لا تعدوه قال أبو بكر يعني أنها استقرت على سير واحد وعلى مقدار واحد لا تختلف وقيل لمستقرها لا يعدمنازلها في الغروب قوله تعالى [لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن في قوله [لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر] قال ذاك ليلة الهلال قال أبو بكر يعني والله أعلم أنها لا تدركه فتستره بشعاعها حتى تمنع من رؤيته لأنهما مسخران مقسوران على ما دبرهما الله عليه لا يمكن واحداً منهما أن يتغير عن ذلك وقال أبو صالح لا يدرك أحدهما ضوء الآخر وقيل [لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر] حتى يكون نقصان ضوئها كنقصانها وقيل لا تدركه في سرعة السير وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال وبلغني أن عكرمة قال لكل واحد منهما سلطان للقمر سلطان الليل وللشمس النهار فلا ينبغي للشمس أن تطلع بالليل ولا الليل سابق النهار يقول لا ينبغي إذا كان الليل أن يكون ليل آخر حتى يكون نهاراً فإن قيل هذا يدل على أن ابتداء الشهور نهار لا ليل لأنه قال [ولا الليل سابق النهار] فإذا لم يسبق الليل النهار واستحال اجتماعهما معاً وجب أن يكون النهار سابقاً لليل فيكون ابتداء الشهور من النهار لا من الليل قيل له ليس تأويل الآية ما ذهبت إليه وإنما معناها أحد الوجوه التي تقدم ذكرها عن السلف ولم يقل أحد منهم أن معناها أن ابتداء الشهور من النهار فهذا تأويل ساقط بالإجماع وأيضاً فلما كانت الشهور التي تتعلق بها أحكام الشرع هي شهور الأهلة والهلال أول ما يظهر فإنما يظهر ليلا ولا يظهر ابتداء النهار وجب أن يكون ابتداؤها من الليل ولا خلاف بين أهل العلم أن أول ليلة من شهر رمضان هي من رمضان وأن أول ليلة من شوال هي من شوال فثبت بذلك أن ابتداء الشهور من الليل ألا ترى أنهم يبتدؤن بصلاة تراويح في أول ليلة منه وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إذا كان أول ليلة من رمضان صفدت فيه الشياطين وجميع ذلك يدل على أن ابتداء الشهور من أول الليل وقد قال أصحابنا

فيمن قال لله على اعتكاف شهر أنه يبتدىء به من الليل لأن ابتداء الشهور من الليل قوله تعالى [وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون] روى عن الضحاك وقتادة أنه أراد سفينة نوح قال أبو بكر فنسب الذرية إلى المخاطبين لأنهم من جنسهم كأنه قال ذرية الناس وقوله تعالى [وخلقنا لهم من مثله ما يركبون] قال ابن عباس السفن بعد سفينة نوح وروى عن ابن عباس رواية أخرى وعن مجاهد أن الإبل سفن البر قوله تعالى [ومن نعمره ننكسه فى الخلق] قال قتادة نصيره إلى حال الهرم التى تشبه حال الصبى فى عزوب العلم وضعف القوى وقال غيره نصيره بعد القوة إلى الضعف وبعد زيادة الجسم إلى النقصان وبعد الجدة والطراوة إلى البلى قال أبو بكر ومثله قوله تعالى [ومنكم من يرد إلى أرذل العمر] وسماه أرذل العمر لأنه لا يرجى له بعده عود من النقصان إلى الزيادة ومن الجهل إلى العلم كما يرجى مصير الصبى من الضعف إلى القوة ومن الجهل إلى العلم ونظيره قوله تعالى [ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة] قوله تعالى [وما علمناه الشعر وما ينبغى له] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر فى قوله [وما علمناه الشعر وما ينبغى له] قال بلغنى أن عائشة سئلت هل كان رسول الله ﷺ يتمثل بشىء من الشعر فقالت لا إلا بيت أخى بنى قيس ابن طرفة :

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ... ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فجعل النبى ﷺ يقول يأتيك من لم تزود بالأخبار فقال أبو بكر ليس هكذا يا رسول الله قال إنى لست بشاعر ولا ينبغى لى قال أبو بكر لم يعط الله نبيه ﷺ العلم بإنشاء الشعر لم يكن قد علمه الشعر لأنه الذى يعطى فطنة ذلك من يشاء من عباده وإنما لم يعط ذلك لئلا تدخل به الشبهة على قوم فيما أتى به من القرآن أنه قوى على ذلك بما فى طبعه من الفطنة للشعر وإذا كان التأويل أنه لم يعطه الفطنة لقول الشعر لم يمتنع على ذلك أن ينشد شعراً لغيره إلا أنه لم يثبت من وجه صحيح أنه تمثل بشعر لغيره وإن كان قد روى أنه قال :

هل أنت إلا أصبع دميت ... وفى سبيل الله ما لقيت

وقد روى أن القائل لذلك بعض الصحابة وأيضاً فإن من أنشد شعراً لغيره أو قال بيتاً أو بيتين لم يسم شاعراً ولا يطلق عليه أنه قد علم الشعر أو قد تعلمه ألا ترى أن من

لا يحسن الرمي قد يصيب في بعض الأوقات برميته ولا يستحق بذلك أن يسمى رامياً ولا أنه تعلم الرمي فكذلك من أنشد شعراً لغيره وأنشأ بيتاً ونحوه لم يسم شاعراً قوله تعالى [قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة] فيه من أوضح الدليل على أن من قدر على الابتداء كان أقدر على الإعادة إذ كان ظاهر الأمر أن إعادة الشيء أيسر من ابتدائه فمن قدر على الإنشاء ابتداء فهو على الإعادة أقدر فيما يجوز عليه البقاء وفيه الدلالة على وجوب القياس والاعتبار لأنه ألزمهم قياس النشأة الثانية على الأولى وربما احتج بعضهم بقوله تعالى [قال من يحيي العظام وهي رميم] على أن العظم فيه حياة فيجعله حكم الموت بموت الأصل ويكون ميتة وليس كذلك لأنه إنما سماه حياً مجازاً إذ كان عضوا [يحيي الأرض بعد موتها] ومعلوم أنه لا حياة فيها آخر سورة يس .

ومن سورة والصافات

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر - إلى قوله - وفديناه بذبح عظيم] قال أبو بكر ظاهره يدل على أنه كان مأموراً بذبحه فجائز أن يكون الأمر إنما تضمن معالجة الذبح لا ذبحاً يوجب الموت وجائز أن يكون الأمر حصل على شريطة التخلية والتمكين منه وعلى أن لا يفديه بشيء وأنه إن فدي منه بشيء كان قائماً مقامه . والدليل على أن ظاهره قد اقتضى الأمر قوله [افعل ما تأمر] وقوله [وفديناه بذبح عظيم] فلو لم يكن ظاهره قد اقتضى الأمر بالذبح لما قال افعل ما تأمر ولم يكن الذبح فداء عن ذبح متوقع وروى أن إبراهيم عليه السلام كان نذر إن رزقه الله ولداً ذكراً أن يجعله ذبيحاً لله فأمر بالوفاء به وروى أن الله تعالى ابتدأ بالأمر بالذبح على نحو ما قدمنا وجائز أن يكون الأمر ورد بذبح ابنه وذبحه فوصل الله أوداجه قبل خروج الروح وكانت الفدية لبقاء حياته قال أبو بكر وعلى أي وجه تصرف تأويل الآية قد تضمن الأمر بذبح الولد إيجاب شاة في العاقبة فلما صار موجب هذا اللفظ إيجاب شاة في المتعقب في شريعة إبراهيم عليه السلام وقد أمر الله باتباعه بقوله تعالى [ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وقال [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] وجب على من نذر ذبح ولده شاة وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار بعدهم في ذلك

فروى عكرمة عن ابن عباس في الرجل يقول هو ينحر ابنه قال كبش كما فدى إبراهيم إسحاق وروى سفيان عن منصور عن الحكم عن علي في رجل نذر أن ينحر ابنه قال يهدي بدنة أو ديته شك الراوي وعن مسروق مثل قول ابن عباس وروى شعبة عن الحكم عن إبراهيم قال يحج ويهدي بدنة وروى داود بن أبي هند عن عامر في رجل حلف أن ينحر ابنه قال قال بعضهم مائة من الإبل وقال بعضهم كبش كما فدى إسحاق قال أبو بكر قال أبو حنيفة ومحمد عليه ذبح شاة وقال أبو يوسف لا شيء عليه وقال أبو حنيفة لو نذر ذبح عبده لم يكن عليه شيء وقال محمد عليه ذبح شاة وظاهر الآية يدل على قول أبي حنيفة في ذبح الولد لأن هذا اللفظ قد صار عبارة عن إيجاب شاة في شريعة إبراهيم عليه السلام فوجب بقاء حكمه ما لم يثبت نسخه وذهب أبو يوسف إلى حديث أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك ابن آدم وروى الحسن عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين قال أبو بكر لا يلزم القائلين بالقول الأول وذلك لأن قوله على ذبح ولدي لما صار عبارة عن إيجاب ذبح شاة صار بمنزلة ما لو قال على ذبح شاة ولم يكن ذلك معصية وإنما لم يوجب أبو حنيفة على الناذر ذبح عبده شيئاً لأن هذا اللفظ ظاهره معصية ولم يثبت في الشرع عبارة عن ذبح شاة فكان نذر معصية وقد قالوا جميعاً فيمن قال لله على أن أقتل ولدي أنه لا شيء عليه لأن هذا اللفظ ظاهره معصية ولم يثبت في الشرع عبارة عن ذبح شاة وقد روى يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد قال كنت عند ابن عباس فجاءته امرأة فقالت إني نذرت أن أنحر ابني قال لا تنحري ابنك وكفري عن يمينك فقال رجل عند ابن عباس إنه لا وفاء لنذر في معصية فقال ابن عباس مه قال الله تعالى في الظهار ما سمعت وأوجب فيه ما ذكره قال أبو بكر وليس ذلك بخلاف لما قدمنا من قول ابن عباس في إيجابه كبشاً لأنه جائز أن يكون من مذهبه إيجابهما جميعاً إذا أراد بالنذر اليمين كما قال أبو حنيفة ومحمد فيمن قال لله علي أن أصوم غداً فلم يفعل وأراد اليمين أن عليه كفارة اليمين والقضاء جميعاً وقد اختلف في الذبيح من ولدي إبراهيم عليهم السلام فروى عن علي وابن مسعود وكعب والحسن وقتادة أنه إسحاق وعن ابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب ومحمد بن كعب القرظي أنه إسماعيل وروى عن النبي

ﷺ القولان جميعاً ومن قال هو إسماعيل يحتج بقوله عقيب ذكر الذبح [وبشرناه بإسحاق نبياً] فلما كانت البشارة بعد الذبح دل على أنه إسماعيل ه واحتج الآخرون بأنه ليس ببشارة بولادته وإنما هي بشارة بنبوته لأنه قال [وبشرناه بإسحاق نبياً] قوله تعالى [فساهم فكان من المدحضين] احتج به بعض الأغمار فى إيجاب القرعة فى العبيد يعتقهم المريض وذلك إغفال منه وذلك لأنه عليه السلام ساهم فى طرحه فى البحر وذلك لا يجوز عند أحد من الفقهاء كما لا تجوز القرعة فى قتل من خرجت عليه وفى أخذ ماله فدل على أنه خاص فيه عليه السلام دون غيره قوله تعالى [وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون] قال ابن عباس بل يزيدون قيل إن معنى أو ههنا الإبهام كأنه قال أرسلناه إلى أحد العددين وقيل هو على شك المخاطبين إذ كان الله تعالى لا يجوز عليه الشك آخر سورة والصافات.

ومن سورة ص

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [يسبحن بالعشى والإشراق] روى عن معمر عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال لم يزل فى نفسى من صلاة الضحى حتى قرأت [إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والإشراق] وروى القاسم عن زيد بن أرقم قال خرج رسول الله ﷺ على أهل قباء وهم يصلون الضحى فقال إن صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال من الضحى وروى شريك عن يزيد بن أبى زياد عن مجاهد عن أبى هريرة قال أوصانى خليلى بثلاث ونهانى عن ثلاث أوصانى بصلاة الضحى والوتر قبل النوم وصيام ثلاثة أيام من كل شهر ونهانى عن نقر كنقر الديك والتفات كالتفات الثعلب وإقعاء كإقعاء الكلب وروى عطية عن أبى سعيد الخدرى قال كان النبى ﷺ يصلى الضحى حتى نقول لا يدعها ويدعها حتى نقول لا يصليها وروى عن عائشة وأم هانئ أن النبى ﷺ صلى الضحى وعن ابن عمر أن النبى ﷺ لم يصلها وقال ابن عمر هى من أحب ما أحدث الناس إلى وروى ابن أبى مليكة عن ابن عباس أنه سئل عن صلاة الضحى فقال إنها لفى كتاب الله وما يغوص عليها إلا غواص ثم قرأ [فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال] قوله تعالى [إنا سخرنا الجبال معه] قيل إنه سخرها معه فكانت تسير معه وجعل ذلك تسبيحاً

منها لله تعالى لأن التسبيح لله هو تنزيهه عما لا يليق به فلما كان سيرها دلالة على تنزيه الله جعل ذلك تسبيحاً منها له قوله تعالى [وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب] حدثنا عبد الله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن عمرو بن عبيد عن الحسن في قوله [وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب] قال جزأ داود الدهر أربعة أيام يوما لنسائه ويوما لقضائه ويوما يخلو فيه لعبادة ربه ويوما لبني إسرائيل يسئلونه وذكر الحديث قال أبو بكر وهذا يدل على أن القاضي لا يلزمه الجلوس للقضاء في كل يوم وأنه جائز له الاقتصار على يوم من أربعة أيام ويدل على أنه لا يجب على الزوج السكون عند امرأته في كل يوم وأنه جائز له أن يقسم لها يوما من أربعة أيام وقال أبو عبيدة المحراب صدر المجلس ومنه محراب المسجد وقيل إن المحراب الغرفة وقوله تعالى [إذ تسوروا المحراب] يدل على ذلك والخصم اسم يقع على الواحد وعلى الجماعة وإنما فزع منهم داود لأنهم دخلوا عليه في موضع صلاته على صورة الآدميين بغير إذن فقالوا [لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض] ومعناه أرأيت إن جاءك خصمان فقالا بغى بعضنا على بعض وإنما كان فيه هذا الضمير لأنه معلوم أنهما كانا من الملائكة ولم يكن من بعضهم بغي على بعض والملائكة لا يجوز عليهم الكذب فعلمنا أنهما كلماه بالمعاريض التي تخرجهما من الكذب مع تقريب المعنى بالمثل الذي ضرباه وقولهما [إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة] هو على معنى ما قدمنا من ضمير أرأيت إن كان له تسع وتسعون نعجة وأراد بالنعاج النساء وقد قيل إن داود كان له تسع وتسعون امرأة وأن أوريا بن حنان لم تكن له امرأة وقد خطب امرأة فخطبها داود مع علمه بأن أوريا خطبها وتزوجها وكان فيه شيآن مما سبيل الأنبياء التنزه عنه أحدهما خطبته على خطبة غيره والثاني إظهار الحرص على التزويج مع كثرة من عنده من النساء ولم يكن عنده أن ذلك معصية فعاتبه الله تعالى عليها وكانت صغيرة وفطن حين خاطبه الملكان بأن الأولى كان به أن لا يخطب المرأة التي خطبها غيره وقوله [ولي نعجة واحدة] يعني خطبت امرأة واحدة قد كان التراضي منا وقع بتزويجها وما روي في أخبار القصاص من أنه نظر إلى المرأة فرآها متجردة فهويها وقدم زوجها للقتل فإنه وجه لا يجوز على الأنبياء لأن الأنبياء لا يأتون المعاصي مع العلم بأنها معاص إذ لا يدرون لعلها كبيرة تقطعهم عن ولاية الله

تعالى ويدل على صحة التأويل الأول أنه قال [وعزني في الخطاب] فدل ذلك على أن الكلام
إنما كان بينهما في الخطبة ولم يكن قد تقدم تزويج الآخر وقوله تعالى [فاحكم بيننا بالحق
ولا تشطط] يدل على أن للخصم أن يخاطب الحاكم بمثله وقوله تعالى [لقد ظلمك بسؤال
نعجتك إلى نعاجه] من غير أن يسئل الخصم عن ذلك يدل على أنه أخرج الكلام مخرج
الحكاية والمثل على ما بينا وأن داود قد كان عرف ذلك من فحوى كلامه لولا ذلك لما حكم
بظلمه قبل أن يسئله ويقر عنده أو تقوم عليه البينة به وقوله تعالى [وإن كثيراً من الخلطاء
ليبغي بعضهم على بعض] وهو يعني الشركاء يدل على أن العادة في أكثر الشركاء الظلم
والبغي ويدل عليه أيضاً قوله [إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم] قوله تعالى
[وظن داود أنما فتناه] يدل على أنه عليه السلام لم يقصد المعصية بديا وإن كلام الملكين
أوقع له الظن بأنه قد أتى معصية وإن الله تعالى قد شدد عليه المحنة بها لأن الفتنة في هذا
الموضع تشديد التعبد والمحنة فحينئذ علم أن ما أتاه كان معصية واستغفر منها وقوله تعالى
[وخر راكعاً وأناب] روى أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال رأيت رسول الله ﷺ
سجد في ص وليست من العزائم وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال
في سجدة ص سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً وروى الزهري عن السائب بن
يزيد أنه رأى عمر سجد في ص وروى عثمان وابن عمر مثله وقال مجاهد قلت لابن عباس
من أين أخذت سجدة ص قال فتلا علي [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] فكان
داود سجد فيها فلذلك سجد فيها النبي ﷺ وروى مسروق عن ابن مسعود أنه كان
لا يسجد فيها ويقول هي توبة نبي وقول ابن عباس في رواية سعيد بن جبير أن النبي
ﷺ فعلها اقتداء بداود لقوله [فبهداهم اقتده] يدل على أنه رأى فعلها واجباً لأن
الأمر على الوجوب وهو خلاف رواية عكرمة عنه أنها ليست من عزائم السجود
ولما سجد النبي ﷺ فيها كما سجد في غيرها من مواضع السجود دل على أنه لا فرق
بينها وبين سائر مواضع السجود وأما قول عبد الله أنها ليس بسجدة لأنها توبة نبي
فإن كثيراً من مواضع السجود إنما هو حكايات عن قوم مدحوا بالسجود نحو قوله
تعالى [إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون] وهو
موضع السجود للناس بالاتفاق وقوله تعالى [إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى

عليهم يخرون للأذقان سجداً] ونحوها من الآى التي فيها حكاية سجود قوم فكانت مواضع السجود وقوله [وإذا قرىء عليهم القرآن لا يسجدون] يقتضى لزوم فعله عند سماع القرآن فلو خلينا والظاهر أوجبناه في سائر القرآن فمتى اختلفنا في موضع منه فإن الظاهر يقتضى وجوب فعله إلا أن تقوم الدلالة على غيره وأجاز أصحابنا الركوع عن سجود التلاوة وذكر محمد بن الحسن أنه قد روى في تأويل قوله تعالى [وخر راكعاً] أن معناه خر ساجداً فعبر بالركوع عن السجود فجاز أن ينوب عنه إذ صار عبارة عنه قوله تعالى [وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب] روى أشعث عن الحسن قال العلم بالقضاء وعن شريح قال الشهود والأيمان وعن أبي حصين عن أبي عبد الرحمن السلمى قال فصل الخطاب قال الخصوم قال أبو بكر الفصل بين الخصوم بالحق وهذا يدل على أن فصل القضاء واجب على الحاكم إذا خوصم إليه وأنه غير جائز له إهمال الحكم وهو يبطل قول من يقول إن الناكل عن اليمين يحبس حتى يقر أو يحلف لأن فيه إهمال الحكم وترك الفصل وروى الشعبي عن زياد أن فصل الخطاب (أما بعد) وليس زياد ممن يعتد به في الأقاويل ولكنه قد روى وعسى أن يكون ذهب إلى أنه فصل بين الدعاء في صدر الكتاب وبين الخطاب المقصود به الكتاب قوله تعالى [يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى] حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحارث بن أبي أسامة قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن حميد بن سلمة عن الحسن قال إن الله أخذ على الحكام ثلاثاً أن لا يتبعوا الهوى وأن يخشوه ولا يخشوا الناس وأن لا يشتروا بآياته ثمناً قليلاً ثم قرأ [يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى] الآية وقرأ [إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا - إلى قوله - فلا تخشوا الناس واخشون] وروى سليمان بن حرب عن حماد بن أبي سلمة عن حميد قال لما استقضى إياس بن معاوية أتاه الحسن فبكى إياس فقال له الحسن ما يبكيك يا أبا واثلة قال بلغني أن القضاة ثلاثة اثنان في النار وواحد في الجنة رجل اجتهد فأخطأ فهو في النار ورجل مال به الهوى فهو في النار ورجل اجتهد فأصاب فهو في الجنة قال الحسن إن فيما قص الله من نبأ داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إلى قوله [وكلا آتينا حكماً وعلماً] فأثنى على سليمان ولم يذم داود ثم قال

الحسن إن الله أخذ على الحكام ثلاثاً وذكر نحو الحديث الأول قال أبو بكر قد بين فى حديث أبى بريدة معنى ماذكر فى الحديث الذى رواه إياس بن معاوية أن القاضى إذا أخطأ فهو فى النار وهو ماحدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود السجستانى قال حدثنا محمد بن حسان السمنى قال حدثنا خلف بن خليفة عن أبى هاشم عن ابن بريدة عن أبيه عن النبى ﷺ قال القضاة ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار فأما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار فأخبر أن الذى فى النار من المخطئين هو الذى تقدم على القضاء بجهل قوله تعالى [إذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد ـ إلى قوله ـ بالسوق والأعناق] قال مجاهد صفون الفرس رفع إحدى يديه حتى تكون على طرف الحافر وذلك من عادة الخيل والجياد السراع من الخيل يقال فرس جواد إذا جاء بالركض قوله تعالى [إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى] يحتمل وجهين أحدهما إنى أحببت حب الخير الذى ينال بهذا الخيل فشغلت به عن ذكر ربى وهو الصلاة التى كان يفعلها فى ذلك الوقت ويحتمل إنى أحببت حب الخير وهو يريد به الخيل نفسها فسماها خيراً لما ينال بها من الخير بالجهاد فى سبيل الله وقتال أعدائه ويكون قوله [عن ذكر ربى] معناه أن ذلك من ذكرى لربى وقيامى بحقه فى اتخاذ هذا الخيل قوله تعالى [حتى توارت بالحجاب] روى عن ابن مسعود حتى توارت الشمس بالحجاب قال أبو بكر وهو كقول لبيد :

حتى إذا ألقت يداً فى كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

وكقول حاتم :

أماوى ما يغنى الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فأضمر النفس فى قوله حشرجت وقال غير ابن مسعود حتى توارت الخيل بالحجاب وقوله تعالى [ردوها على فطفق مسحاً بالسوق والأعناق] روى عن ابن عباس أنه جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها حبالها وهذا كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله قال حدثنا هشام بن سعيد الطالقانى قال أخبرنا محمد بن المهاجر قال حدثنى عقيل بن شبيب عن أبى وهب الجشمى وكانت له صحبة قال قال رسول الله ﷺ ارتبطوا الخيل وامسحوا بنواصيها وأعجازها أو قال أكفالها وقلدوها ولا

تقلدوها الأوتار لجائز أن يكون سليمان إنما مسح أعرافها وعراقيبها على نحو ما ندب إليه نبينا ﷺ وقد روى عن الحسن أنه كشف عراقيبها وضرب أعناقها وقال لا تشغليني عن عبادة ربي مرة أخرى والتأويل الأول أصح والثاني جائز ومن تأوله على الوجه الثاني يستدل به على إباحة لحوم الخيل إذ لم يكن ليتلفها بلا نفع وليس كذلك لأنه جائز أن يكون محرم الأكل وتعبد الله بإتلافه ويكون المنفعة في تنفيذ الأمر دون غيره ألا ترى أنه كان جائزاً أن يميته الله تعالى ويمنع الناس من الانتفاع بأكله فكان جائزاً أن يتعبد بإتلافه ويحظر الانتفاع بأكله بعده وقوله تعالى [وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث] روى عن ابن عباس أن امرأة أيوب قال لها إبليس إن شفيته تقولين لي أنت شفيته فأخبرت بذلك أيوب فقال إن شفاني الله ضربتك مائة سوط فأخذ شماريخ قدر مائة فضربها ضربة واحدة قال عطاء وهي للناس عامة وحدثنا عبدالله بن محمد بن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله [وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث] فأخذ عوداً فيه تسعة وتسعون عوداً والأصل تمام المائة فضرب به امرأته وذلك أن امرأته أرادها الشيطان على بعض الأمر فقال لها قولي لزوجك يقول كذا وكذا فقالت له قل كذا وكذا فحلف حينئذ أن يضربها فضربها تحلة ليمينه وتخفيفاً على امرأته قال أبو بكر وفي هذه الآية دلالة على أن من حلف أن يضرب عبده عشرة أسواط فجمعها كلها وضربه ضربة واحدة أنه يبر في يمينه إذا أصابه جميعها لقوله تعالى [وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث] والضغث هو ملء الكف من الخشب أو السياط أو الشماريخ ونحو ذلك فأخبر الله تعالى أنه إذا فعل ذلك فقد بر في يمينه لقوله [ولا تحنث] وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا ضربه ضربة واحدة بعد أن يصيبه كل واحدة منه فقد بر في يمينه وقال مالك والليث لا يبر وهذا القول خلاف الكتاب لأن الله تعالى قد أخبر أن فاعل ذلك لا يحنث وقد روى عن مجاهد أنه قال هي لأيوب خاصة وقال عطاء للناس عامة قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على صحة القول الأول من وجهين أحدهما أن فاعل ذلك يسمى ضارباً لما شرط من العدد وذلك يقتضي البر في يمينه والثاني أنه لا يحنث لقوله [ولا تحنث] وزعم بعض من يحتج لمذهب مالك أن ذلك لأيوب خاصة لأنه قال [فاضرب به ولا

تحنث فلما أسقط عنه الحنث كان بمنزلة من جعلت عليه الكفارة فأداها أو بمنزلة من لم يحلف على شيء وهذا احتجاج ظاهر السقوط لا يحتج بمثله من يعقل ذلك لتناقضه واستحالته ومخالفته لظاهر الكتاب وذلك لأن الله تعالى أخبر أنه إذا فعل ذلك لم يحنث واليمين تتضمن شيئين حنثاً أو براً فإذا أخبر الله أنه لا يحنث فقد أخبر بوجود البر إذ ليس بينهما واسطة فتناقضه واستحالته من جهة أن قوله هذا يوجب أن كل من بر في يمينه بأن يفعل المحلوف عليه كان بمنزلة من جعلت عليه الكفارة على أصله لسقوط الحنث ولو كان لأيوب خاصة وكان عبادة تعبد بها دون غيره كان الله أن يسقط عنه الحنث ولا يلزمه شيئاً وإن لم يضربها بالضغث فلا معنى على قوله لضربها بالضغث إذ لم يحصل به بر في اليمين وزعم هذا القائل أن لله تعالى أن يتعبد بما شاء في الأوقات وفيما تعبدنا به ضرب الزاني قال ولو ضربه ضربة واحدة بشماريخ لم يكن حداً قال أبو بكر أما ضرب الزاني بشماريخ فلا يجوز إذا كان صحيحاً سليما وقد يجوز إذا كان عليلا يخاف عليه لأنه لو أفرد كل ضربة لم يجز إذا كان صحيحاً ولو جمع أسواطاً فضربه بها وأصابه كل أحد منها وأعيد عليه ما وقع عليه من الأسواط وإن كانت مجتمعة فلا فرق بين حال الجمع والتفريق وأما في المرض فجائز أن يقتصر من الضرب على شماريخ أو درة أو نحو ذلك فيجوز أن يجمعه أيضاً فيضربه به ضربة وقد روى في ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى فعاد جلدة على عظم فدخلت عليه جارية لبعضهم فهش لها فوقع عليها فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك وقال استفتوا إلى النبي ﷺ فإني قد وقعت على جارية دخلت علي فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ وقالوا ما رأينا أحداً به من الضر مثل الذي هو به لو حملناه إليك لتفسخت عظامه ما هو إلا جلد على عظم فأمر رسول الله ﷺ أن يأخذوا له شماريخ مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أبي أمامة بن سهل عن سعيد بن سعد وقال فيه فخذوا عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة واحدة ففعلوا وهو سعيد بن سعد بن عبادة وقد أدرك النبي ﷺ وأبو أمامة بن سهل بن حنيف هذا ولد في حياة رسول الله ﷺ .

(فصل) وفي هذه الآية دلالة على أن للزوج أن يضرب امرأته تأديباً لولا ذلك لم يكن أيوب ليحلف عليه ويضربها ولما أمره الله تعالى بضربها بعد حلفه والذي ذكره الله في القرآن وأباحه من ضرب النساء إذا كانت ناشزاً بقوله [واللاتي تخافون نشوزهن ـ إلى قوله ـ واضربوهن] وقد دلت قصة أيوب على أن له ضربها تأديباً لغير نشوز وقوله تعالى [الرجال قوامون على النساء] فما روى من القصة فيه يدل على مثل دلالة قصة أيوب لأنه روى أن رجلا لطم امرأته على عهد رسول الله ﷺ فأراد أهلها القصاص فأنزل الله [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم] وفي الآية دليل على أن للرجل أن يحلف ولا يستثنى لأن أيوب حلف ولم يستثن ونظيره من سنة النبي ﷺ قوله في قصة الأشعريين حين استحملوه فقال والله لا أحملكم ولم يستثن ثم حملهم وقال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه وفيها دليل على أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها ثم فعل المحلوف عليه أن عليه الكفارة لأنه لو لم تجب كفارة لترك أيوب ما حلف عليه ولم يحتج إلى أن يضربها بالضغث وهو خلاف قول من قال لا كفارة عليه إذا فعل ما هو خير وقد روى فيه حديث عن النبي ﷺ من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً فليأت الذي هو خير وذلك كفارته وفيها دليل على أن التعزير يجاوز به الحد لأن في الخبر أنه حلف أن يضربها مائة فأمره الله تعالى بالوفاء به إلا أنه روى عن النبي ﷺ أنه قال من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين وفيها دليل على أن اليمين إذا كانت مطلقة فهي على المهلة وليست على الفور لأنه معلوم أن أيوب لم يضرب امرأته في فور صحته ويدل على أن من حلف على ضرب عبده أنه لا يبر إلا أن يضربه بيده لقوله [وخذ بيدك ضغثاً] إلا أن أصحابنا قالوا فيمن لا يتولى الضرب بيده إن أمر غيره فضربه لا يحنث للعرف وفيها دليل على أن الاستثناء لا يصح إلا أن يكون متصلا باليمين لأنه لو صح الاستثناء متراخياً عنها لأمر بالاستثناء ولم يؤمر بالضرب وفيها دليل على جواز الحيلة في التوصل إلى ما يجوز فعله ودفع المكروه بها عن نفسه وعن غيره لأن الله تعالى أمره بضربها بالضغث ليخرج به من اليمين ولا يصل إليها كثير ضرر آخر سورة ص .

ومن سورة الزمر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها] ثم راجعة إلى صلة الكلام كأنه قال خلقكم من نفس واحدة ثم أخبر أنه جعل منها زوجها لأنه لا يصح رجوعها إلى المخلوقين من الأولاد على معنى الترتيب لأن الوالدين قبل الولد وهو مثل قوله [ثم الله شهيد على ما يفعلون] وقوله [ثم آتينا موسى الكتاب تماما] ونحو ذلك آخر سورة الزمر.

ومن سورة المؤمن

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ياهامان ابن لي صرحا] روى سفيان عن منصور عن إبراهيم في قوله [ياهامان ابن لي صرحا] قال بنى بالآجر وكانوا يكرهون أن يبنوا بالآجر ويجعلونه في قبورهم وقوله تعالى [وقال ربكم ادعوني أستجب لكم] روى الثوري عن الأعمش ومنصور عن سبيع الكندي عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ إن الدعاء هو العبادة ثم قرأ [ادعوني أستجب لكم] الآية وقوله تعالى [النار يعرضون عليها] هذه الآية تدل على عذاب القبر لقوله تعالى [ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب] فدل على أن المراد [النار يعرضون عليها غدوا وعشيا] قبل القيامة آخر سورة المؤمن.

ومن سورة حم السجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا] فيه بيان أن ذلك أحسن قول ودل بذلك على لزوم فرض الدعاء إلى الله إذ لا جائز أن يكون النفل أحسن من الفرض فلو لم يكن الدعاء إلى الله فرضا وقد جعله من أحسن قول اقتضى ذلك أن يكون النفل أحسن من الفرض وذلك ممتنع وقوله تعالى [إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا] الآية قيل إن الملائكة تتنزل عليهم عند الموت فيقولون لا تخف مما أنت قادم عليه فيذهب الله خوفه ولا تحزن على الدنيا ولا على أهلها فيذهب الله خوفه وأبشر بالجنة وروى ذلك عن زيد ابن أسلم وقال غيره إنما يقولون له ذلك في القيام عند الخروج من القبر فيرى تلك الأهوال

فيقول له الملائكة لا تخف ولا تحزن فإنما يراد بهذا غيرك ويقولون له نحن أولياؤك فى الحياة الدنيا فلا يفارقونه تأنيساً له إلى أن يدخل الجنة وقال أبو العالية [إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا] قال أخلصوا له الدين والعمل والدعوة قوله تعالى [ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم] قال بعض أهل العلم ذكر الله العدو فأخبر بالحيلة فيه حتى تزول عداوته ويصير كأنه ولى فقال تعالى [ادفع بالتى هى أحسن] الآية قال وأنت ربما لقيت بعض من ينطوى لك على عداوة وضغن فتبدأه بالسلام أو تبسم فى وجهه فيلين لك قلبه ويسلم لك صدره قال ثم ذكر الله الحاسد فعلم أن لا حيلة عندنا فيه ولا فى استملاك سخيمته واستخراج ضغينته فقال تعالى [قل أعوذ برب الفلق ـ إلى قوله ـ ومن شر حاسد إذا حسد] فأمر بالتعوذ منه حين علم أن لا حيلة عندنا فى رضاه قوله تعالى [واسجدوا لله الذى خلقهن] الآية قال أبو بكر اختلف فى موضع السجود من هذه السورة فروى عن ابن عباس ومسروق وقتادة أنه عند قوله [وهم لا يسأمون] وروى عن أصحاب عبد الله والحسن وأبى عبد الرحمن أنه عند قوله [إن كنتم إياه تعبدون] قال أبو بكر الأولى أنها عند آخر الآيتين لأنه تمام الكلام ومن جهة أخرى أن السلف لما اختلفوا كان فعله بالآخر منهما أولى لاتفاق الجميع على جواز فعلها بآخرها واختلافهم فى جوازها بأولاها قوله تعالى [ولو جعلناه قرآناً أعجمياً] الآية يدل على أنه لو جعله أعجمياً كان أعجمياً فكان يكون قرآناً أعجمياً وأنه إنما كان عربياً لأن الله أنزله بلغة العرب وهذا يدل على أن نقله إلى لغة العجم لا يخرجه ذلك من أن يكون قرآناً آخر سورة حم السجدة .

ومن سورة حم عسق

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب] فيه الدلالة على بطلان الاستئجار على ما سبيله أن لا يفعل إلا على وجه القربة لإخباره تعالى بأن من يريد حرث الدنيا فلا حظ له فى الآخرة فيخرج ذلك من أن يكون قربة فلا يقع موقع الجواز وقوله تعالى [قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك والسدى معناه إلا أن تودونى لقرابتى منكم قالوا كل

قريش كانت بينه وبين رسول الله ﷺ قرابة وقال على بن الحسن وسعيد بن جبير إلا أن تودوا قرابتي وقال الحسن إلا المودة في القربى أى إلا التقرب إلى الله والتودد بالعمل الصالح وقوله تعالى [والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم] يدل على جلالة موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة ويدل على أنا مأمورون بها قوله تعالى [والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون] روى عن إبراهيم النخعى فى معنى الآية قال كانوا يكرهون للمؤمنين أن يذلوا أنفسهم فيجترىء عليهم الفساق وقال السدى هم ينتصرون معناه عن بغى عليهم من غير أن يعتدوا عليهم قال أبو بكر قد ندبنا الله فى مواضع من كتابه إلى العفو عن حقوقنا قبل الناس فمنه قوله [وأن تعفوا أقرب للتقوى] وقوله تعالى فى شأن القصاص [فمن تصدق به فهو كفارة له] وقوله [وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم] وأحكام هذه الآى ثابتة غير منسوخة وقوله [والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون] يدل ظاهره على أن الانتصار فى هذا الموضع أفضل ألا ترى أنه قرنه إلى ذكر الإستجابة لله تعالى وإقامة الصلاة وهو محمول على ما ذكره إبراهيم النخعى أنهم كانوا يكرهون للمؤمنين أن يذلوا أنفسهم فيجترىء الفساق عليهم فهذا فيمن تعدى وبغى وأصر على ذلك والموضع المأمور فيه بالعفو إذا كان الجانى نادما مقلعا وقد قال عقيب هذه الآية [ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل] ومقتضى ذلك إباحة الانتصار لا الأمر به وقد عقبه بقوله [ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور] فهو محمول على الغفران عن غير المصر فأما المصر على البغى والظلم فالأفضل الانتصار منه بدلالة الآية التى قبلها وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قوله تعالى [ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل] قال فيما يكون بين الناس من القصاص فأما لو ظلمك رجل لم يحل لك أن تظلمه آخر سورة حم عسق .

ومن سورة الزخرف

بسم الله الرحمن الرحيم

فى التسمية عند الركوب

قوله تعالى [لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه] حدثنا عبد الله

ابن إسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن أبي إسحاق عن علي بن ربيعة أنه شهد علياً كرم الله وجهه حين ركب فلما وضع رجله في الركاب قال بسم الله فلما استوى قال الحمد لله ثم قال سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ثم قال حمداً لله ثلاثاً وكبر ثلاثاً ثم قال لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ثم ضحك فقيل له مم تضحك يا أمير المؤمنين قال رأيت النبي ﷺ فعل مثل الذي فعلت وقال مثل الذي قلت ثم ضحك فقيل له مم تضحك يا نبي الله قال العبد أو قال عجب للعبد إذا قال لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت يعلم أنه لا يغفر الذنوب إلا هو وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه أنه كان إذا ركب قال بسم الله ثم قال هذا منك وفضلك علينا الحمد لله ربنا ثم يقول سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون وروى حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ على ذروة سنام كل بعير شيطان فإذا ركبتموها فقولوا كما أمركم الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وروي عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن أبي معمر أن ابن مسعود قال إذا ركب الدابة فلم يذكر اسم الله عليه ردفه الشيطان فقال له تغن فإن لم يحسن قال له تمن.

فصل في إباحة لبس الحلي للنساء

قال أبو العالية ومجاهد رخص للنساء في الذهب ثم قرآ [أومن ينشأ في الحلية] وروى نافع عن سعيد عن أبي هند عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ لبس الحرير والذهب حرام على ذكور أمتي حلال لإناثها وروى شريك عن العباس بن ذريح عن البهي عن عائشة قالت سمعت النبي ﷺ يقول وهو يمص الدم عن شجة بوجه أسامة ويمجه لو كان أسامة جارية لحليناه لو كان أسامة جارية لكسوناه لننفقه وفي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ رأى امرأتين عليهما أسورة من ذهب فقال أتحبان أن يسوركما الله بأسورة من نار قالتا لا قال فأديا حق هذا وقالت عائشة لا بأس بلبس الحلي إذا أعطي زكاته وكاتب عمر إلى أبي موسى أن مر من قبلك من نساء المؤمنين أن يصدقن من الحلي وروى أبو حنيفة عن عمرو بن دينار أن عائشة حلت إخواتها الذهب وأن ابن

عمر حلى بناته الذهب وقد روى خصيف عن مجاهد عن عائشة قالت لما نهانا رسول الله ﷺ عن لبس الذهب قلنا يا رسول الله أو نربط المسك بشيء من الذهب قال أفلا تربطونه بالفضة ثم تلطخونه بشيء من زعفران فيكون مثل الذهب وروى جرير عن مطرف عن أبي هريرة قال كنت قاعداً عند النبي ﷺ فأتته امرأة فقالت يارسول الله سواران من ذهب فقال النبي ﷺ سواران من نار فقالت قرطان من ذهب قال قرطان من نار قالت طوق من ذهب قال طوق من نار قالت يارسول الله إن المرأة إذا لم تتزين لزوجها صلفت عنده فقال ما يمنعكن أن تجعلن قرطين من فضة تصفرينه بعنبر أو زعفران فإذا هو كالذهب قال أبو بكر الأخبار الواردة فى إباحته للنساء عن النبي ﷺ والصحابة أظهر وأشهر من أخبار الحظر ودلالة الآية أيضاً ظاهرة فى إباحته للنساء وقد استفاض لبس الحلى للنساء منذ لدن النبي ﷺ والصحابة إلى يومنا هذا من غير نكير من أحد عليهن ومثل ذلك لا يعترض عليه بأخبار الآحاد ه قوله تعالى [وقالوا لو شاء الرحمن ماعبدناهم مالهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون] يعنى أن الكفار قالوا لو شاء الله ماعبدنا الأصنام ولا الملائكة وإنا إنما عبدناهم لأن الله قد شاء منا ذلك فأكذبهم الله فى قيلهم هذا وأخبر أنهم يخرصون ويكذبون بهذا القول فى أن الله تعالى لم يشأ كفرهم ونظيره قوله [سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا و لا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم] أخبر فيه أنهم مكذبون لله ولرسوله بقولهم لو شاء الله ما أشركنا وأبان به أن الله قد شاء أن لا يشركوا وهذا كله يبطل مذهب الجبر الجهمية قوله تعالى [بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ـ إلى قوله ـ قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم] فيه الدلالة على إبطال التقليد لذمه إياهم على تقليد آبائهم و تركهم النظر فيما دعاهم إليه الرسول ﷺ قوله تعالى [إلا من شهد بالحق وهم يعلمون] ينتظم معنيين أحدهما أن الشهادة بالحق غير نافعة إلا مع العلم وأن التقليد لا يغنى مع عدم العلم بصحة المقالة والثانى أن شرط سائر الشهادات فى الحقوق وغيرها أن يكون الشاهد عالما بها ونحوه ما روى عن النبي ﷺ إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع وقوله تعالى [وإنه لعلم للساعة] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى قوله تعالى [وإنه لعلم للساعة] قال نزول عيسى بن مريم عليه السلام علم الساعة

وناس يقولون القرآن علم للساعة آخر سورة الزخرف .

ومن سورة الجاثية

بسم الله الرحمن الرحيم

حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخها قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] قوله تعالى [أفرأيت من اتخذ إلهه هواه] حدثنا عبد الله بن محمد قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله [أفرأيت من اتخذ إلهه هواه] قال لا يهوى شيئاً إلا ركبه لا يخاف الله قال أبو بكر وقد روى فى بعض الأخبار أن الهوى إله يعبد وتلا قوله تعالى [أفرأيت من اتخذ إلهه هواه] يعنى يطيعه كطاعة الإله وعن سعيد بن جبير قال كانوا يعبدون العزى وهو حجر أبيض حينا من الدهر فإذا وجدوا ما هو أحسن منه طرحوا الأول وعبدوا الآخر وقال الحسن اتخذ إلهه هواه يعنى لا يعرف إلهه بحجة عقله وإنما يعرفه بهواه قوله تعالى [وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر] قيل هو على التقديم والتأخير أى نحيا ونموت من غير رجوع وقيل نموت ويحيا أولادنا كما يقال ما مات من خلف ابناً مثل فلان وقوله [وما يهلكنا إلا الدهر] فإنه حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله [وما يهلكنا إلا الدهر] قال قال ذلك مشركو قريش قالوا ما يهلكنا إلا الدهر يقولون إلا العمر قال أبو بكر هذا قول زنادقة قريش الذين كانوا ينكرون الصانع الحكيم وإن الزمان ومضى الأوقات هو الذى يحدث هذه الحوادث والدهر اسم يقع على زمان العمر كما قال قتادة يقال فلان يصوم الدهر يعنون عمره كله ولذلك قال أصحابنا إن من حلف لا يكلم فلانا الدهر أنه على عمره كله وكان ذلك عندهم بمنزلة قوله والله لا أكلمك الأبد وأما قوله لا أكلمك دهراً فإن ذلك عند أبى يوسف ومحمد على ستة أشهر ولم يعرف أبو حنيفة معنى دهراً فلم يجب فيه بشيء وقد روى عن النبى ﷺ حديث فى بعض ألفاظه لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر فتأوله أهل العلم على أن أهل الجاهلية كانوا ينسبون الحوادث المجحفة والبلايا النازلة والمصائب المتلفة إلى الدهر فيقولون فعل الدهر بنا وصنع بنا ويسبون الدهر كما

قد جرت عادة كثير من الناس بأن يقولوا أساء بنا الدهر ونحو ذلك فقال النبي ﷺ لا تسبوا فاعل هذه الأمور فإن الله هو فاعلها ومحدثها وأصل هذا الحديث ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود وقال حدثنا محمد بن الصباح قال حدثنا سفيان عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال يقول الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار قال ابن السرح عن ابن المسيب مكان سعيد فقوله وأنا الدهر منصوب بأنه ظرف للفعل كقوله تعالى أنا أبداً بيدي الأمر أقلب الليل والنهار وكقول القائل أنا اليوم بيدي الأمر أفعل كذا وكذا ولو كان مرفوعاً كان الدهر اسماً لله تعالى وليس كذلك لأن أحداً من المسلمين لا يسمى الله بهذا الاسم وحدثنا عبد الله ابن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إن الله يقول لا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر أقلب ليله ونهاره فإذا شئت قبضتهما فهذان هما أصل الحديث في ذلك والمعنى ما ذكرنا وإنما غلط بعض الرواة فنقل المعنى عنده فقال لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر وأما قوله في الحديث الأول يؤذيني ابن آدم يسب الدهر فإن الله تعالى لا تلحقه الأذى ولا المنافع والمضار وإنما هو مجاز معناه يؤذي أوليائي لأنهم يعلمون أن الله هو الفاعل لهذه الأمور التي ينسبها الجهال إلى الدهر فيتأذون بذلك كما يتأذون بسماع سائر ضروب الجهل والكفر وهو كقوله [إن الذين يؤذون الله ورسوله] ومعناه يؤذون أولياء الله آخر سورة حم الجاثية .

ومن سورة الأحقاف

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] روى أن عثمان أمر برجم امرأة قد ولدت لستة أشهر فقال له علي قال الله تعالى [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] وقال [وفصاله في عامين] وروى أن عثمان سأل الناس عن ذلك فقال له ابن عباس مثل ذلك وأن عثمان رجع إلى قول علي وابن عباس وروى عن ابن عباس أن كل ما زاد في الحمل نقص من الرضاع فإذا كان الحمل تسعة أشهر فالرضاع واحد وعشرون شهراً وعلى هذا القياس جميع ذلك وروى عن ابن عباس أن الرضاع حولان في جميع الناس ولم يفرقوا بين من زاد

حمله أو نقص وهو مخالف للقول الأول وقال مجاهد فى قوله [وما تغيض الأرحام وما تزداد] ما نقص عن تسعة أشهر أو زاد عليها قوله تعالى [حتى إذا بلغ أشده] روى عن ابن عباس وقتادة أشده ثلاث وثلاثون سنة وقال الشعبي هو بلوغ الحلم وقال الحسن أشده قيام الحجة عليه وقوله تعالى [أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها] روى الزهرى عن ابن عباس قال قال عمر فقلت يا رسول الله ادع الله أن يوسع على أمتك فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدون الله فاستوى جالساً وقال أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم فى الحياة الدنيا وحدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر فى قوله [أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا] قال إن عمر بن الخطاب قال لو شئت أن أذهب طيباتى فى حياتى لأمرت بجدى سمين يطبخ باللبن وقال معمر قال قتادة قال عمر لو شئت أن أكون أطيبكم طعاما وألينكم ثيابا لفعلت ولكنى أستبقى طيباتى وعن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال قدم على عمر بن الخطاب ناس من أهل العراق فقرب إليهم طعامه فرآهم كأنهم يتعذرون فى الأكل فقال يا أهل العراق لو شئت أن يدهمق لى كما يدهمق لكم لفعلت ولكن نستبقى من دنيانا لآخرتنا أما سمعتم الله يقول [أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا] قال أبو بكر هذا محمول على أنه رأى ذلك أفضل لا على أنه لا يجوز غيره لأن الله قد أباح ذلك فلا يكون آكله فاعلا محظوراً قال الله تعالى [قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق] آخر سورة الأحقاف .

ومن سورة محمد ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب] قال أبو بكر قد اقتضى ظاهره وجوب القتل لا غير إلا بعد الإثخان وهو نظير قوله تعالى [ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض] حدثنا جعفر بن محمد بن الحكم قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى [ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض] قال ذلك يوم بدر والمسلمون يومئذ قليل فلما كثروا واشتد سلطانهم

أنزل الله تعالى بعد هذا في الأسارى [فإما منا بعد وإما فداء] فجعل الله النبي والمؤمنين في الأسارى بالخيار إن شاؤا قتلوهم وإن شاؤا استعبدوهم وإن شاؤا فادوهم شك أبو عبيد في وإن شاؤا استعبدوهم وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو مهدي وحجاج كلاهما عن سفيان قال سمعت السدي يقول في قوله [فإما منا بعد وإما فداء] قال هي منسوخة نسخها قوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] قال أبو بكر أما قوله [فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب] وقوله [ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض] وقوله [فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم] فإنه جائز أن يكون حكما ثابتاً غير منسوخ وذلك لأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بالإثخان بالقتل وحظر عليه الأسر إلا بعد إذلال المشركين وقمعهم وكان ذلك في وقت قلة عدد المسلمين وكثرة عدد عدوهم من المشركين فمتى أثخن المشركون وأذلوا بالقتل والتشريد جاز الاستبقاء فالواجب أن يكون هذا حكما ثابتاً إذا وجد مثل الحال التي كان عليها المسلمون في أول الإسلام وأما قوله [فإما منا بعد وإما فداء] فظاهره يقتضي أحد شيئين إما منا وإما فداء وذلك ينفي جواز القتل وقد اختلف السلف في ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن مبارك بن فضالة عن الحسن أنه كره قتل الأسير وقال من عليه أو فاده وحدثنا جعفر قال حدثنا جعفر قال حدثنا أبو عبيد قال أخبرنا هشيم قال أخبرنا أشعث قال سألت عطاء عن قتل الأسير فقال من عليه أو فاده قال وسألت الحسن قال يصنع به ما صنع رسول الله ﷺ بأسارى بدر يمن عليه أو يفادى به وروى عن ابن عمر أنه دفع إليه عظيم من عظماء اصطخر ليقتله فأبى أن يقتله وتلا قوله [فإما منا بعد وإما فداء] وروى أيضاً عن مجاهد ومحمد بن سيرين كراهة قتل الأسير وقد روينا عن السدي أن قوله [فإما منا بعد وإما فداء] منسوخ بقوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وروى مثله عن ابن جريج حدثنا جعفر قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال هي منسوخة وقال قتل رسول الله ﷺ عقبة بن أبي معيط يوم بدر صبراً قال أبو بكر اتفق فقهاء الأمصار على جواز قتل الأسير لا نعلم بينهم خلافاً فيه وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في قتله الأسير منها قتله عقبة بن أبي معيط والنضر بن الحارث بعد الأسر يوم بدر وقتل يوم أحد أبا عزة الشاعر بعد ما أسر وقتل

بني قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ فحكم فيهم بالقتل وسبي الذرية ومن على الزبير ابن باطا من بينهم وفتح خيبر بعضها صلحاً وبعضها عنوة وشرط على بن أبي الحقيق أن لا يكتم شيئاً فلما ظهر على خيانته وكتمانه قتله وفتح مكة وأمر بقتل هلال بن خطل ومقيس ابن حبابة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وآخرين وقال اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة ومن على أهل مكة ولم يغنم أموالهم وروى عن صالح بن كيسان عن محمد ابن عبد الرحمن عن أبيه عبد الرحمن بن عوف أنه سمع أبا بكر الصديق يقول وددت أني يوم أتيت بالفجاءة لم أكن أحرقته وكنت قتلته سريحاً أو أطلقته نجيحاً وعن أبي موسى أنه قتل دهقان السوس بعد ما أعطاه الأمان على قوم سماهم ونسي نفسه فلم يدخلها في الأمان فقتله فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه واتفق فقهاء الأمصار على ذلك وإنما اختلفوا في فدائه فقال أصحابنا جميعاً لا يفادى الأسير بالمال ولا يباع السبي من أهل الحرب فيردوا حرباً وقال أبو حنيفة لا يفادون بأسرى المسلمين أيضاً ولا يردون حرباً أبداً وقال أبو يوسف ومحمد لا بأس أن يفادى أسرى المسلمين بأسرى المشركين وهو قول الثوري والأوزاعي وقال الأوزاعي لا بأس ببيع السبي من أهل الحرب ولا يباع الرجال إلا أن يفادى بهم المسلمون وقال المزني عن الشافعي للإمام أن يمن على الرجال الذين ظهر عليهم أو يفادي بهم فأما المجيزون للفداء بأسرى المسلمين وبالمال فإنهم احتجوا بقوله [فإما منا بعد وإما فداء] وظاهره يقتضي جوازه بالمال وبالمسلمين وبأن النبي ﷺ فدى أسارى بدر بالمال ويحتجون للفداء بالمسلمين بما روى ابن المبارك عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين قال أسرت ثقيف رجلين من أصحاب النبي ﷺ وأسر أصحاب النبي ﷺ رجلا من بني عامر بن صعصعة فمر به على النبي ﷺ وهو موثق فأقبل إليه رسول الله ﷺ فقال علام أحبس قال بجريرة حلفائك فقال الأسير إني مسلم فقال النبي ﷺ لو قلتها وأنت تملك أمرك لأفلحت كل الفلاح ثم مضى رسول الله ﷺ فناداه أيضاً فأقبل فقال إني جائع فأطعمني فقال النبي ﷺ هذه حاجتك ثم إن النبي ﷺ فداه بالرجلين اللذين كانت ثقيف أسرتهما وروى ابن علية عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عقيل ولم يذكر

إسلام الأسير وذكره فى الحديث الأول ولا خلاف أنه لا يفادى الآن على هذا الوجه لأن المسلم لا يرد أهل الحرب وقد كان النبي ﷺ شرط فى صلح الحديبية لقريش أن من جاء منهم مسلماً رده عليهم ثم نسخ ذلك ونهى النبي ﷺ عن الإقامة بين أظهر المشركين وقال أنا برىء من كل مسلم مع مشرك وقال من أقام بين أظهر المشركين فقد برئت منه الذمة وأما ما فى الآية من ذكر المن أو الفداء وما روى فى أسارى بدر فإن ذلك منسوخ بقوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم] وقد روينا ذلك عن السدى وابن جريج وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله تعالى - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] فتضمنت الآيتان وجوب القتال للكفار حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية والفداء بالمال أو بغيره ينافى ذلك ولم يختلف أهل التفسير ونقلة الآثار أن سورة براءة بعد سورة محمد ﷺ فوجب أن يكون الحكم المذكور فيها ناسخاً للفداء المذكور فى غيرها قوله تعالى [حتى تضع الحرب أوزارها] قال الحسن حتى يعبد الله ولا يشرك به غيره وقال سعيد بن جبير خروج عيسى بن مريم عليه السلام فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويلقى الذئب الشاة فلا يعرض لها ولا تكون عداوة بين اثنين وقال الفراء آثامها وشركها حتى لا يكون إلا مسلم أو مسالم قال أبو بكر فكان معنى الآية على هذا التأويل إيجاب القتال إلى أن لا يبقى من يقاتل وقوله تعالى [فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم] روى عن مجاهد لا تضعفوا عن القتال وتدعوا إلى الصلح وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى قوله تعالى [فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم] قال لا تكونوا أول الطائفتين ضرعت إلى صاحبتها [وأنتم الأعلون] قال أنتم أولى بالله منهم قال أبو بكر فيه الدلالة على امتناع جواز طلب الصلح من المشركين وهو بيان لما أكد فرضه من قتال مشركى العرب حتى يسلموا وقتال أهل الكتاب ومشركى العجم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية والصلح على غير إعطاء الجزية خارج عن مقتضى الآيات الموجبة لما وصفنا فأكد النهى عن الصلح بالنص عليه فى هذه الآية وفيه الدلالة على أن النبي ﷺ لم يدخل مكة صلحاً وإنما فتحها عنوة لأن الله قد نهاه عن الصلح فى هذه الآية وأخبر أن

المسلمين هم الأعلون الغالبون ومتى دخلها صلحاً برضاهم فهم متساوون إذ كان حكم ما يقع بتراضى الفريقين فهما متساويان فيه ليس أحدهما بأولى بأن يكون غالباً على صاحبه من الآخر وقوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] يحتج به فى أن كل من دخل فى قربة لا يجوز له الخروج منها قبل إتمامها لما فيه من إبطال عمله نحو الصلاة والصوم والحج وغيره آخر سورة محمد ﷺ .

ومن سورة الفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً] روى أنه أراد فتح مكة وقال قتادة قضينا لك قضاء مبيناً والأظهر أنه فتح مكة بالغلبة والقهر لأن القضاء لا يتناوله الإطلاق وإذا كان المراد فتح مكة فإنه يدل على أنه فتحها عنوة إذ كان الصلح لا يطلق عليه اسم الفتح وإن كان قد يعبر مقيداً لأن من قال فتح بلد كذا عقل به الغلبة والقهر دون الصلح ويدل عليه قوله فى نسق التلاوة [وينصرك الله نصراً عزيزاً] وفيه الدلالة على أن المراد فتح مكة وأنه دخلها عنوة ويدل عليه قوله تعالى [إذا جاء نصر الله والفتح] لم يختلفوا أن المراد فتح مكة ويدل عليه قوله تعالى [إنا فتحنا لك] وقوله تعالى [هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين] وذكره ذلك فى سياق القصة يدل على ذلك لأن المعنى سكون النفس إلى الإيمان بالبصائر التى بها قاتلوا عن دين الله حتى فتحوا مكة وقوله تعالى [قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد] روى أن المراد فارس والروم وروى أنهم بنو حنيفة فهو دليل على صحة إمامة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم لأن أبا بكر الصديق دعاهم إلى قتال بنى حنيفة ودعاهم عمر إلى قتال فارس والروم وقد ألزمهم الله اتباع طاعة من يدعوهم إليه بقوله [تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً] فأوعدهم الله على التخلف عن دعاهم إلى قتال هؤلاء فدل على صحة إمامتهما إذ كان المتولى عن طاعتهما مستحقاً للعقاب فإن قيل قد روى قتادة أنهم هوازن وثقيف يوم حنين قيل له لا يجوز أن يكون الداعى لهم النبى ﷺ لأنه قال [فقل لن تخرجوا معى أبداً ولن تقاتلوا معى عدوا] ويدل على أن المراد بالدعاة لهم غير النبى ﷺ ومعلوم أنه لم يدع

هؤلاء القوم بعد النبي ﷺ إلا أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله تعالى [لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة] فيه الدلالة على صحة إيمان الذين بايعوا النبي ﷺ بيعة الرضوان بالحديبية وصدق بصائرهم فهم قوم بأعيانهم قال ابن عباس كانوا ألفين وخمس مائة وقال جابر ألفاً وخمس مائة فدل على أنهم كانوا مؤمنين على الحقيقة أولياء الله إذ غير جائز أن يخبر الله برضاه عن قوم بأعيانهم إلا وباطنهم كظاهرهم في صحة البصيرة وصدق الإيمان وقد أكد ذلك بقوله [فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم] أخبر أنه علم من قلوبهم صحة البصيرة وصدق النية وأن ما أبطنوه مثل ما أظهروه وقوله تعالى [فأنزل السكينة عليهم] يعني الصبر بصدق نياتهم وهذا يدل على أن التوفيق يصحب صدق النية وهو مثل قوله [إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما] وقوله تعالى [وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم] الآية روى عن ابن عباس أنها نزلت في قصة الحديبية وذلك أن المشركين قد كانوا بعثوا أربعين رجلا ليصيبوا من المسلمين فأتى بهم رسول الله ﷺ أسرى فخلى سبيلهم وروى أنها نزلت في فتح مكة حين دخلها النبي ﷺ عنوة فإن كانت نزلت في فتح مكة فدلالتها ظاهرة على أنها فتحت عنوة لقوله تعالى [من بعد أن أظفركم عليهم] ومصالحتهم لا ظفر فيها للمسلمين فاقتضى ذلك أن يكون فتحها عنوة وقوله تعالى [والهدى معكوفا أن يبلغ محله] يحتج به من يجيز ذبح هدى الإحصار في غير الحرم لإخباره بكونه محبوساً عن بلوغ محله ولو كان قد بلغ الحرم وذبح فيه لما كان محبوساً عن بلوغ المحل وليس هذا كما ظنوا لأنه قد كان ممنوعا بدياً عن بلوغ المحل ثم لما وقع الصلح زال المنع فبلغ محله وذبح في الحرم وذلك لأنه إذا حصل المنع في أدنى وقت لجائز أن يقال قد منع كما قال تعالى [قالوا يا أبانا منع منا الكيل] وإنما منع في وقت وأطلق في وقت آخر وفي الآية دلالة على أن المحل هو الحرم لأنه قال [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] فلو كان محله غير الحرم لما كان معكوفاً عن بلوغه فوجب أن يكون المحل في قوله [ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله] هو الحرم .

باب رمى حصون المشركين وفيهم أطفال المسلمين وأسراهم

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري لا بأس برمى حصون المشركين

وإن كان فيها أسارى وأطفال من المسلمين ولا بأس بأن يحرقوا الحصون ويقصدوا به المشركين وكذلك إن تترس الكفار بأطفال المسلمين رمي المشركون وإن أصابوا أحداً من المسلمين في ذلك فلا دية ولا كفارة وقال الثوري فيه الكفارة ولا دية فيه وقال مالك لا تحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى من المسلمين لقوله تعالى [لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً] إنما صرف النبي ﷺ عنهم لما كان فيهم من المسلمين ولو تزيل الكفار عن المسلمين لعذب الكفار وقال الأوزاعي إذا تترس الكفار بأطفال المسلمين لم يرموا لقوله [ولولا رجال مؤمنون] الآية قال ولا يحرق المركب فيه أسارى المسلمين ويرمى الحصن بالمنجنيق وإن كان فيه أسارى مسلمون فإن أصاب أحداً من المسلمين فهو خطأ وإن جاؤا يتترسون بهم رمي وقصد العدو وهو قول الليث بن سعد وقال الشافعي لا بأس بأن يرمي الحصن وفيه أسارى أو أطفال ومن أصيب فلا شيء فيه ولو تترسوا ففيه قولان أحدهما يرمون والآخر لا يرمون إلا أن يكونوا ملتحمين فيضرب المشرك ويتوقى المسلم جهده فإن أصاب في هذه الحال مسلماً فإن علمه مسلماً فالدية مع الرقبة وإن لم يعلمه مسلماً فالرقبة وحدها قال أبو بكر نقل أهل السير أن النبي ﷺ حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق مع نهيه ﷺ عن قتل النساء والولدان وقد علم ﷺ أنه قد يصيبهم وهو لا يجوز تعمد بالقتل فدل على أن كون المسلمين فيما بين أهل الحرب لا يمنع رميهم إذ كان القصد فيه المشركين دونهم وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة قال سئل النبي ﷺ عن أهل الديار من المشركين يبيتون فيصاب من ذراريهم ونسائهم فقال هم منهم وبعث النبي ﷺ أسامة ابن زيد فقال أغر على هؤلاء يابنى صباحاً وحرق وكان يأمر السرايا بأن ينتظروا بمن يغزونهم فإن أذنوا للصلاة أمسكوا عنهم وإن لم يسمعوا أذاناً أغاروا وعلى ذلك مضى الخلفاء الراشدون ومعلوم أن من أغار على هؤلاء لا يخلوا من أن يصيب من ذراريهم ونسائهم المحظور قتلهم فكذلك إذا كان فيهم مسلمون وجب أن لا يمنع ذلك من شن الغارة عليهم ورميهم بالنشاب وغيره وإن خيف عليه إصابة المسلم فإن قيل إنما جاء ذلك لأن ذراري المشركين منهم كما قال النبي ﷺ في حديث الصعب بن جثامة قيل له لا يجوز أن يكون مراده ﷺ في ذراريهم أنهم منهم في الكفر لأن الصغار لا يجوز أن يكونو

كفاراً في الحقيقة ولا يستحقون القتل ولا العقوبة لفعل آبائهم في باب سقوط الدية والكفارة وأما احتجاج من يحتج بقوله [ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات] الآية في منع رمى الكفار لأجل من فيهم من المسلمين فإن الآية لا دلالة فيها على موضع الخلاف وذلك لأن أكثر ما فيها أن الله كف المسلمين عنهم لأنه كان فيهم قوم مسلمون لم يأمن أصحاب النبي ﷺ لو دخلوا مكة بالسيف أن يصيبوهم وذلك إنما تدل إباحة ترك رميهم والإقدام عليهم فلا دلالة على حظر الإقدام عليهم مع العلم بأن فيهم مسلمين لأنه جائز أن يبيح الكف عنهم لأجل المسلمين وجائز أيضاً إباحة الإقدام على وجه التخيير فإذا لا دلالة فيها على حظر الإقدام فإن قيل في فحوى الآية ما يدل على الحظر وهو قوله [لم تعلموهم أن تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم] فلولا الحظر ما أصابتهم معرة من قتلهم بإصابتهم إياهم قيل له قد اختلف أهل التأويل في معنى المعرة ههنا فروى عن ابن إسحاق أنه غرم الدية وقال غيره الكفارة وقال غيرهما الغم باتفاق قتل المسلم على يده لأن المؤمن يغتم لذلك وإن لم يقصده وقال آخرون العيب وحكى عن بعضهم أنه قال المعرة الإثم وهذا باطل لأنه تعالى قد أخبر أن ذلك لو وقع كان بغير علم منا لقوله تعالى [لم تعلموهم أن تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم] ولا مأثم عليه فيما لم يعلمه ولم يضع الله عليه دليلا قال الله تعالى [وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم] فعلمنا أنه لم يرد المأثم ويحتمل أن يكون ذلك كان خاصاً في أهل مكة لحرمة الحرم ألا ترى أن المستحق للقتل إذا لجأ إليها لم يقتل عندنا وكذلك الكافر الحربي إذا لجأ إلى الحرم لم يقتل وإنما يقتل من انتهك حرمة الحرم بالجناية فيه فمنع المسلمين من الإقدام عليهم خصوصية لحرمة الحرم ويحتمل أن يريد ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات قد علم أنهم سيكونون من أولاد هؤلاء الكفار إذا لم يقتلوا فمنعنا قتلهم لما في معلومه من حدوث أولادهم مسلمين وإذا كان في علم الله أنه إذا أبقاهم كان لهم أولاد مسلمون أبقاهم ولم يأمر بقتلهم وقوله [لو تزيلوا] على هذا التأويل لو كان هؤلاء المؤمنون الذين في أصلابهم قد ولدوهم وزايلوهم لقد كان أمر بقتلهم وإذا ثبت ما ذكرنا من جواز الإقدام على الكفار مع العلم بكون المسلمين بين أظهرهم وجب جواز مثله إذا تترسوا بالمسلمين لأن القصد في الحالين رمى المشركين دونهم ومن أصيب منهم فلا دية فيه ولا كفارة كما أن من أصيب برمى حصون الكفار من

المسلمين الذين في الحصن لم يكن فيه دية ولا كفارة ولا أنه قد أبيح لنا الرمي مع العلم بكون المسلمين في تلك الجهة فصار وافى الحكم بمنزلة من أبيح قتله فلا يجب شيء وليست المعرة المذكورة دية ولا كفارة إذ لا دلالة عليه من لفظه ولا من غيره والأظهر منه ما يصيبه من الغم والحرج باتفاق قتل المؤمن على يده على ما جرت به العادة ممن يتفق على يده ذلك وقول من تأوله على العيب محتمل أيضاً لأن الإنسان قد يعاب في العادة باتفاق قتل الخطأ على يده وإن لم يكن ذلك على وجه العقوبة قوله تعالى [إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية] قيل إنه لما أراد النبي ﷺ أن يكتب صلح الحديبية أمر علي بن أبي طالب رضي الله عنه فكتبه وأملى عليه بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله وسهيل بن عمرو فأبت قريش أن يكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم ومحمد رسول الله وقالوا نكتب باسمك اللهم ومحمد ابن عبد الله ومنعوه دخول مكة فكانت أنفتهم من الإقرار بذلك من حمية الجاهلية وقوله تعالى [وألزمهم كلمة التقوى] روى عن ابن عباس قال لا إله إلا الله وعن قتادة مثله وقال مجاهد كلمة الإخلاص وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري في قوله وألزمهم كلمة التقوى قال بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى [لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين] قال أبو بكر المقصد إخبارهم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين متقربين بالإحرام فلما ذكر معه الحلق والتقصير دل على أنهما قربة في الإحرام وأن الإحلال بهما يقع لولا ذلك ما كان للذكرهما وجه وروى جابر وأبو هريرة أن النبي ﷺ دعا للمحلقين ثلاثاً وللمقصرين مرة وهذا أيضاً يدل على أنهما قربة ونسك عند الإحلال من الإحرام آخر سورة الفتح.

ومن سورة الحجرات

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [لا تقدموا بين يدي الله ورسوله] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله] إن ناساً كانوا يقولون لولا أنزل في كذا قال معمر وكان الحسن يقول هم قوم ذبحوا قبل أن يصلي النبي ﷺ فأمرهم أن يعيدوا الذبح قال أبو بكر وروى عن مسروق أنه دخل على عائشة فأمرت الجارية أن تسقيه فقال إني صائم وهو

اليوم الذي يشك فيه فقالت قد نهي عن هذا وتلت [يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي
الله ورسوله] في صيامه ولا غيره قال أبو بكر اعتبرت عموم الآية في النهي عن مخالفة النبي
ﷺ في قول أو فعل وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى لا تعجلوا بالأمر والنهي دونه قال
أبو بكر يحتج بهذه الآية في امتناع جواز مخالفة النبي ﷺ في تقديم الفروض على أوقاتها
وتأخيرها عنها في تركها وقد يحتج بها من يوجب أفعال النبي ﷺ لأن في ترك مافعله
تقدما بين يديه كما أن في ترك أمره تقدما بين يديه وليس ذلك كما ظنوا لأن التقدم بين
يديه إنما هو فيما أراد منا فعله ففعله غيره فأما مالم يثبت أنه مراد منه فليس في تركه تقديم
بين يديه ويحتج به نفاة القياس أيضاً ويدل ذلك على جهل المحتج به لأن ما قامت دلالته
فليس في فعله تقدم بين يديه وقد قامت دلالة الكتاب والسنة والإجماع على وجوب القول
بالقياس في فروع الشرع فليس فيه إذاً تقدم بين يديه قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا
لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي] فيه أمر بتعظيم النبي ﷺ وتوقيره وهو نظير قوله
تعالى [لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه] وروي أنها نزلت في قوم كانوا إذا
سئل النبي ﷺ عن شيء قالوا فيه قبل النبي ﷺ وأيضاً لما كان في رفع الصوت على الإنسان
في كلامه ضرب من ترك المهابة والجرأة نهى الله عنه إذ كنا مأمورين بتعظيمه وتوقيره
وتهيبه وقوله تعالى [ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض] زيادة على رفع الصوت
وذلك أنه نهي عن أن تكون مخاطبتنا له كمخاطبة بعضنا لبعض بل على ضرب من التعظيم
تخالف به مخاطبات الناس فيما بينهم وهو كقوله [لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضاً] وقوله [إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون]
وروي أنها نزلت في قوم من بني تميم أتوا النبي ﷺ فنادوه من خارج الحجرة وقالوا اخرج
إلينا يا محمد فذمهم الله تعالى بذلك وهذه الآيات وإن كانت نازلة في تعظيم النبي ﷺ
وإيجاب الفرق بينه وبين الأمة فيه فإنه تأديب لنا فيمن يلزمنا تعظيمه من والد وعالم وناسك
وقائم بأمر الدين وذي سن وصلاح ونحو ذلك إذ تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم في ترك
الجهر ورفع الصوت عليه وترك عليه والتمييز بينه وبين غيره ممن ليس في مثل حاله وفي النهي
عن ندائه من وراء الباب والمخاطبة له بلفظ الأمر لأن الله قد ذم هؤلاء القوم بندائهم
إياه من وراء الحجرة ومخاطبته بلفظ الأمر في قولهم اخرج إلينا حدثنا عبدالله بن محمد

قال حدثنا الحسن الجرجاني قال أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري أن ثابت بن قيس قال يارسول الله لقد خشيت أن أكون قد هلكت لما نزلت هذه الآية [لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي] نهانا الله أن نرفع أصواتنا فوق صوتك وأنا امرؤ جهير الصوت ونهى الله المرء أن يحب أن يحمد بما لم يفعل واجدني أحب الحمد ونهانا الله عن الخيلاء واجدني أحب الجمال فقال رسول الله ﷺ يا ثابت أما ترضى أن تعيش حميداً وتقتل شهيداً وتدخل الجنة فعاش حميداً وقتل شهيداً يوم مسيلمة الكذاب.

باب حكم خبر الفاسق

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة] الآية حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] قال بعث النبي ﷺ الوليد بن عقبة إلى بني المصطلق فأتاهم الوليد فخرجوا يتلقونه ففرق ورجع إلى النبي ﷺ فقال ارتدوا فبعث النبي ﷺ خالد بن الوليد فلما دنا منهم بعث عيوناً ليلا فإذا هم يؤذنون ويصلون فأتاهم خالد فلم ير منهم إلا طاعة وخيراً فرجع إلى النبي ﷺ فأخبره قال وقال معمر فتلا قتادة لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم قال فأنتم أسخف رأياً وأطيش أحلاما فاتهم رجل رأيه وانتصح كتاب الله وروى عن الحسن قال والله لئن كانت نزلت في رجل يعني قوله [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] إنها لمرسلة إلى يوم القيامة مانسخها شيء قال أبو بكر مقتضى الآية إيجاب التثبت في خبر الفاسق والنهي عن الإقدام على قبوله والعمل به إلا بعد التبين والعلم بصحة مخبره وذلك لأن قراءة هذه الآية على وجهين فتثبتوا من التثبت وفتبينوا كلتاهما يقتضي النهي عن قبول خبره إلا بعد العلم بصحته لأن قوله فتثبتوا فيه أمر بالتثبت لئلا يصيب بجهالة فاقتضى ذلك النهي عن الإقدام إلا بعد العلم لئلا يصيب قوما بجهالة وأما قوله [فتبينوا] فإن التبين هو العلم فاقتضى أن لا يقدم بخبره إلا بعد العلم فاقتضى ذلك النهي عن قبول شهادة الفاسق مطلقاً إذ كان كل شهادة خبراً وكذلك سائر أخباره فلذلك قلنا شهادة الفاسق غير مقبولة في شيء من الحقوق وكذلك أخباره في الرواية عن النبي ﷺ وكل ما كان من أمر الدين يتعلق به من إثبات شرع أو حكم أو إثبات حق على إنسان واتفق أهل العلم على جواز قبول خبر

الفاسق في أشياء فنها أمور المعاملات يقبل فيها خبر الفاسق وذلك نحو الهدية إذا قال إن فلانا أهدى إليك هذا يجوز له قبوله وقبضه ونحو قوله وكلني فلان ببيع عبده هذا فيجوز شراؤه منه ونحو الإذن في الدخول إذا قال له قائل ادخل لا تعتبر فيه العدالة وكذلك جميع أخبار المعاملات ويقبل في جميع ذلك خبر الصبي والعبد والذمي وقبل النبي ﷺ خبر بريرة فيما اهدت إلى النبي ﷺ وكان يتصدق عليها فقال النبي ﷺ هي لها صدقة ولنا هدية فقبل قولها في أنه تصدق به عليها وأن ملك المتصدق قد زال إليها ويقبل قول الفاسق وشهادته من وجه آخر وهو من كان فسقه من جهة الدين باعتقاد مذهب وهم أهل الأهواء فساق وشهاداتهم مقبولة وعلى ذلك جرى أمر السلف في قبول أخبار أهل الأهواء في رواية الأحاديث وشهاداتهم ولم يكن فسقهم من جهة التدين مانعاً من قبول شهادتهم وتقبل أيضاً شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض وقد بيناه فيما سلف من هذا الكتاب فهذه الوجوه الثلاثة يقبل فيها خبر الفاسق وهو مستثنى من جملة قوله تعالى [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] لدلائل قد قامت عليه فثبت أن مراد الآية في الشهادات وإلزام الحقوق أو إثبات أحكام الدين والفسق التي ليست من جهة الدين والإعتقاد وفي هذه الآية دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم إذ لو كان يوجب العلم بحال لما احتيج فيه إلى التثبت ومن الناس من يحتج به في جواز قبول خبر الواحد العدل ويجعل تخصيصه الفاسق بالتثبت في خبره دليلا على أن التثبت في خبر العدل غير جائز وهذا غلط لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه .

باب قتال أهل البغي

قال الله تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما] حدثنا عبد الله ابن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الحسن أن قوما من المسلمين كان بينهم تنازع حتى اضطربوا بالنعال والأيدي فأنزل الله فيهم [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما] قال معمر قال قتادة وكان رجلان بينهما حق تدارء فيه فقال أحدهما لآخذنه عنوة لكثرة عشيرته وقال الآخر بيني وبينك رسول الله ﷺ فتنازعا حتى كان بينهما ضرب بالنعال والأيدي وروى عن سعيد بن جبير والشعبي قالا كان قتالهم بالعصي والنعال وقال مجاهد هم الأوس والخزرج كان بينهم قتال

بالعصا قال أبو بكر قد اقتضى ظاهر الآية الأمر بقتال الفئة الباغية حتى ترجع إلى أمر الله وهو عموم فى سائر ضروب القتال فإن فاءت إلى الحق بالقتال بالعصى والنعال لم يتجاوز به إلى غيره وإن لم تفيء بذلك قوتلت بالسيف على ماتضمنه ظاهر الآية وغير جائز لأحد الاقتصار على القتال بالعصى دون السلاح مع الإقامة على البغى وترك الرجوع إلى الحق وذلك أحد ضروب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقد قال النبي ﷺ من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان فأمر بإزالة المنكر باليد ولم يفرق بين السلاح وما دونه فظاهره يقتضى وجوب إزالته بأى شيء أمكن وذهب قوم من الحشو إلى أن قتال أهل البغى إنما يكون بالعصى والنعال وما دون السلاح وأنهم لا يقاتلون بالسيف واحتجوا بما روينا من سبب نزول الآية وقتال القوم الذين تقاتلوا بالعصى والنعال وهذا لا دلالة فيه على ما ذكروا لأن القوم تقاتلوا بما دون السلاح فأمر الله تعالى بقتال الباغى منهما ولم يخصص قتالنا إياه بما دون السلاح وكذلك نقول متى ظهر لنا قتال من فئة على وجه البغى قاتلناه بالسلاح وبما دونه حتى ترجع إلى الحق وليس فى نزول الآية على حال قتال الباغى لنا بغير سلاح مايوجب أن يكون الأمر بقتالنا إياهم مقصوراً على مادون السلاح مع اقتضاء عموم اللفظ للقتال بسلاح وغيره ألا ترى أنه لو قال من قاتلكم بالعصى فقاتلوه بالسلاح لم يتناقض القول به فكذلك أمره إيانا بقتالهم إذ كان عمومه يقتضى القتال بسلاح وغيره وجب أن يجرى على عمومه وأيضاً قاتل على بن أبى طالب رضى الله عنه الفئة الباغية بالسيف ومعه من كبراء الصحابة وأهل بدر من قد علم مكانهم وكان محقاً فى قتاله لهم لم يخالف فيه أحد إلا الفئة الباغية التى قابلته واتباعها وقال النبي ﷺ لعمار تقتلك الفئة الباغية وهذا خبر مقبول من طريق التواتر حتى أن معاوية لم يقدر على جحده لما قال له عبد الله بن عمر فقال إنما قتله من جاء به فطرحه بين أسنتنا رواه أهل الكوفة وأهل البصرة وأهل الحجاز وأهل الشام وهو علم من أعلام النبوة لأنه خبر عن غيب لا يعلم إلا من جهة علام الغيوب وقد روى عن النبي ﷺ فى إيجاب قتال الخوارج وقتلهم أخبار كثيرة متواترة منها حديث أنس وأبى سعيد أن رسول الله ﷺ قال سيكون فى أمتى اختلاف وفرقة قوم يحسنون القول ويسيئون العمل يمرقون من الدين كما يمرق السهم

من الرمية لا يرجعون حتى يرتد على فوقه هم شر الخلق والخليقة طوبى لمن قتلهم أو قتلوه يدعون إلى كتاب الله وليسوا منه في شيء من قتلهم كان أولى بالله منهم قالوا يا رسول الله ما سيماهم قال التحليق وروى الأعمش عن خيثمة عن سويد بن غفلة قال سمعت علياً يقول إذا حدثتكم بشيء عن رسول الله ﷺ فلأن أخر من السماء فتخطفني الطير أحب إلى من أن أكذب عليه وإذا حدثتكم فيما بيننا فإن الحرب خدعة وإني سمعته ﷺ يقول يخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فإن لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجر من قتلهم يوم القيامة ولم يختلف أصحاب رسول الله ﷺ في وجوب قتال الفئة الباغية بالسيف إذا لم يردعها غيره ألا ترى أنهم كلهم رأوا قتال الخوارج ولو لم يروا قتال الخوارج وقعدوا عنها لقتلوهم وسبوا ذراريهم ونساءهم واصطلموهم فإن قيل قد جلس عن علي جماعة من أصحاب النبي ﷺ منهم سعد ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وابن عمر قيل له لم يقعدوا عنه لأنهم لم يروا قتال الفئة الباغية وجائز أن يكون قعودهم عنه لأنهم رأوا الإمام مكتفياً بمن معه مستغنياً عنهم بأصحابه فاستجازوا القعود عنه لذلك ألا ترى أنهم قد قعدوا عن قتال الخوارج لا على أنهم لم يروا قتالهم واجباً لكنه لما وجدوا من كفاهم قتل الخوارج استغنوا عن مباشرة قتالهم فإن احتجوا بما روى عن النبي ﷺ قال ستكون فتنة القائم فيها خير من الماشي والقاعد فيها خير من القائم قيل له إنما أراد به الفتنة التي يقتتل الناس فيها على طلب الدنيا وعلى جهة العصبية والحمية من غير قتال مع إمام تجب طاعته فأما إذا ثبت أن إحدى الفئتين باغية والأخرى عادلة مع الإمام فإن قتال الباغية واجب مع الإمام ومع من قاتلهم محتسباً في قتالهم فإن قالوا قال النبي ﷺ لأسامة بن زيد قتلته وهو قد قال لا إله إلا الله إنما يردد ذلك مراراً فوجب أن لا يقاتل من قال لا إله إلا الله ولا يقتل قيل له لأنهم كانوا يقاتلون وهم مشركون حتى يقولوا لا إله إلا الله كما قال ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فكانوا إذا أعطوا كلمة التوحيد أجابوا إلى ما دعوا إليه من خلع الأصنام واعتقاد التوحيد ونظير ذلك أن يرجع البغاة إلى الحق فيزول عنهم القتال لأنهم إنما يقاتلون على إقامتهم على قتال أهل العدل فمتى كفوا عن القتال ترك قتالهم كما

يقاتل المشركون على إظهار الإسلام فتى أظهروه زال عنهم ألا ترى أن قطاع الطريق والمحاربين يقاتلون ويقتلون مع قولهم لا إله إلا الله .

باب ما يبدأ به أهل البغي

قال الله تعالى [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما] قال أبو بكر أمر عند ظهور القتال منهم بالإصلاح بينهما وهو أن يدعوا إلى الصلاح والحق وما يوجبه الكتاب والسنة والرجوع عن البغي وقوله تعالى [فإن بغت إحداهما على الأخرى] يعني والله أعلم إن رجعت إحداهما إلى الحق وأرادت الصلاح وأدامت الأخرى على بغيها وامتنعت من الرجوع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فأمر تعالى بالدعاء إلى الحق قبل القتال ثم إن أبت الرجوع قوتلت وكذا فعل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بدأ بدعاء الفئة الباغية إلى الحق واحتج عليهم فلما أبوا القبول قاتلهم وفي هذه الآية دلالة على أن اعتقاد مذاهب أهل البغي لا يوجب قتالهم ما لم يقاتلوا لأنه قال [فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله] فإنما أمر بقتالهم إذا بغوا على غيرهم بالقتال وكذلك فعل علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع الخوارج وذلك لأنهم حين اعتزلوا عسكره بعث إليهم عبد الله بن عباس فدعاهم فلما أبوا الرجوع ذهب إليهم فحاجهم فرجعت منهم طائفة وأقامت طائفة على أمرها فلما دخلوا الكوفة خطب فحكمت الخوارج من نواحي المسجد وقالت لا حكم إلا الله فقال علي رضي الله عنه كلمة حق يراد بها باطل أما إن لهم ثلاثاً أن لا نمنعهم مساجد الله أن يذكروا فيها اسمه وأن لا نمنعهم حقهم من الفيء ما دامت أيديهم مع أيدينا وأن لا نقاتلهم حتى يقاتلونا .

باب الأمر فيما يؤخذ من أموال البغاة

قال أبو بكر اختلف أهل العلم في ذلك فقال محمد في الأصل لا يكون غنيمة ويستعان بكراعهم وسلاحهم على حربهم فإذا وضعت الحرب أوزارها رد المال عليهم ويرد الكراع أيضاً عليهم إذا لم يبق من البغاة أحد وما استهلك فلا شيء فيه وذكر إبراهيم بن الجراح عن أبي يوسف قال ما وجد في أيدي أهل البغي من كراع أو سلاح فهو فيء يقسم ويخمس وإذا تابوا لم يؤخذوا بدم ولا مال استهلكوه وقال مالك ما استهلكه الخوارج

من دم أو مال ثم تابوا لم يؤخذوا به وما كان قائما بعينه رد وهو قول الأوزاعي والشافعی وقال الحسن بن صالح إذا قوتل اللصوص المحاربون فقتلوا وأخذ مامعهم فهو غنيمة لمن قاتلهم بعد إخراج الخمس إلا أن يكون شیء يعلم أنهم سرقوه من الناس قال أبو بكر واختلفت الرواية عن علی كرم الله وجهه فی ذلك فروی فطر بن خليفة عن منذر بن يعلى عن محمد بن الحنفية قال قسم أمير المؤمنين علی رضی الله عنه يوم الجمل فيما بين أصحابه ماقوتل به من الكراع والسلاح فاحتج من جعله غنيمة بهذا الحديث وهذا ليس فيه دلالة على أنه غنيمة لأنه جائز أن يكون قسم ماحصل فی يده من كراع أو سلاح ليقاتلوا به قبل أن تضع الحرب أوزارها ولم يملكهم ذلك على ماقال محمد فی الأصل وقد روی عكرمة بن عمار عن أبی زميل عن عبد الله بن الدولی عن ابن عباس أن الخوارج نقموا على علی رضی الله عنه أنه لم يسب ولم يغنم فحاجهم بأن قال لهم أفتسبون أمكم عائشة ثم تستحلون منها ماتستحلون من غيرها فإن فعلتم لقد كفرتم وروی أبو معاوية عن الصلت ابن بهرام عن أبی وائل قال سألته أخمس علی رضی الله عنه أموال أهل الجمل قال لا وقال الزهری وقعت الفتنة وأصحاب النبی ﷺ متوافرون وأجمعوا أن كل دم أريق على وجه التأويل أو مال استهلك على وجه التأويل فلا ضمان فيه ويدل على أنه لا تغنم أموالهم التی ليست معهم ماتركوه فی ديارهم لا تغنم وإن قتلوا كذلك مامعهم منها ألا ترى أن أهل الحرب لا يختلف فيما يغنم من أموالهم مامعهم وما تركوه منها فی ديارهم إن ماحصل فی أيدينا منها مغنوم وأنه لا خلاف أنه لا تسبی ذراريهم ونساؤهم ولا تملك رقابهم فكذلك لا تغنم أموالهم فإن قيل مشركو العرب لا تملك رقابهم وتغنم أموالهم قيل لأنهم يقتلون إذا أسروا إن لم يسلموا وتسبی ذراريهم ونساؤهم فلذلك غنمت أموالهم والخوارج إذا لم تبق لهم منعة لا يقتل أسراهم ولا تسبی ذراريهم بحال فكذلك لا تغنم أموالهم .

باب الحكم فی أسری أهل البغی وجرحاهم

روی كوثر بن حكيم عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ يا ابن أم عبد كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة قال الله ورسوله أعلم قال لا يجهز على جريحها ولا يقتل أسيرها ولا يطلب هاربها وروی عطاء بن السائب عن أبی البختری وعامر قالا لما ظهر علی رضی الله عنه على أهل الجمل قال لا تتبعوا مدبرا ولا تذففوا على جريح وروی

شريك عن السدي عن عبد خير قال قال علي رضي الله عنه يوم الجمل لا تقتلوا أسيراً ولا
تجهزوا على جريح ومن ألقى السلاح فهو آمن قال أبو بكر هذا حكم علي رضي الله عنه في
البغاة ولا نعلم له مخالفاً من السلف وقال أصحابنا إذا لم تبق لأهل البغي فئة فإنه لا يجهز على
جريح ولا يقتل أسير ولا يتبع مدبر فإذا كانت لهم فئة فإنه يقتل الأسير إن رأى ذلك
الإمام ويجهز على الجريح ويتبع المدبر وقول علي رضي الله عنه محمول على أنه لم تبق لهم
فئة لأن هذا القول إنما كان منه في أهل الجمل ولم تبق لهم فئة بعد الهزيمة والدليل عليه أنه
أمر ابن يثربي والحرب قائمة فقتله يوم الجمل فدل ذلك على أن مراده في الأخبار الأول
إذا لم تبق لهم فئة.

باب في قضايا البغاة

قال أبو يوسف في البرمكي لا ينبغي لقاضي الجماعة أن يجيز كتاب قاضي أهل البغي
ولا شهادته ولا حكمه قال أبو بكر وكذلك قال محمد وقال لو أن الخوارج ولوا قاضياً منهم
فحكم ثم رفع إلى حاكم أهل العدل لم يمضه إلا أن يوافق رأيه فيستأنف القضاء فيه قال ولو
ولوا قاضياً من أهل العدل فقضى بقضية أنفذها من رفعت إليه كما يمضي قضاء أهل العدل وقال
مالك فيما حكم به أهل البغي تكشف أحكامهم فما كان منها مستقيماً أمضي وقال الشافعي
إذا غلب الخوارج على مدينة فأخذوا صدقات أهلها وأقاموا عليهم الحدود لم تعد عليهم
ولا يرد من قضاء قاضيهم إلا ما يرد من قضاء قاضي غيرهم وإن كان غير مأمون برأيه على
استحلال دم أو مال لم ينفذ حكمه ولم يقبل كتابه قال أبو بكر إذا قاتلوا وظهر بغيهم على
أهل العدل فقد وجب قتلهم وقتالهم فغير جائز قبول شهادة من هذه سبيله لأن إظهار
البغي وقتالهم لأهل العدل هو فسق من جهة الفعل وظهور الفسق من جهة الفعل يمنع
قبول الشهادة كشارب الخمر والزاني والسارق فإن قيل فأنت تقبل شهادتهم فهلا أمضيت
أحكامهم قيل له قد قال محمد بن الحسن إنهم إنما تقبل شهادتهم ما لم يقاتلوا ولم يخرجوا على
أهل العدل فأما إذا قاتلوا فإني لا أقبل شهادتهم فقد سوى بين القضاء وبين الشهادة ولم
يذكر في ذلك خلافاً بين أصحابنا وهذا سديد والعلة فيه ما ذكرنا فإن قيل فقد قالوا إن
الخوارج إذا ظهروا وأخذوا صدقات المواشي والثمار أنه لا يعاد على أربابها فجعلوا أخذهم
بمنزلة أخذ أهل العدل قيل له إن الزكاة لا تسقط عنهم بأخذهم لها لأنهم قالوا إن على أرباب

الأموال إعادتها فيما بينهم وبين الله تعالى وإنما أسقطوا به حق الإمام فى الأخذ لأن حق الإمام إنما يثبت فى الأخذ لأجل حمايته أهل العدل فإذا لم يحمهم من البغاة لم يثبت حقه فى الأخذ وكان ما أخذه البغاة بمنزلة أخذه فى باب سقوط حقه فى الأخذ ألا ترى أن أصحابنا قالوا لو مر رجل من أهل العدل على عاشر أهل البغى بمال فعشره أنه لا يحتسب له الإمام بذلك ويأخذ منه العشر إذا مر به على عاشر أهل العدل فعلمت أن المعنى فى سقوط حق الإمام فى الأخذ لا على معنى أنهم جعلوا حكمهم كأحكام أهل العدل وإنما أجازوا قضاء قاضى البغاة إذا كان القاضى من أهل العدل من قبل أن الذى يحتاج إليه فى صحة نفاذ القضاء هو أن يكون القاضى عدلا فى نفسه ويمكنه تنفيذ قضائه وحمل الناس عليه بيد قوية سواء كان المولى له عدلا أو باغيا ألا ترى أنه لو لم يكن ببلد سلطان فاتفق أهله على أن ولوا رجلا منهم القضاء كان جائزاً وكانت أحكامه نافذة عليهم فكذلك الذى ولاه البغاة القضاء إذا كان هو فى نفسه عدلا نفذت أحكامه ويحتج من يجيز مجاوزة الحد بالتعزير بقوله تعالى [فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله] فأمر بقتالهم إلى أن يرجعوا إلى الحق فدل على أن التعزير يجب إلى أن يعلم إقلاعه عنه وتوبته إذ كان التعزير للزجر والردع وليس له مقدار معلوم فى العادة كما أن قتال البغاة لما كان للردع وجب فعله أن يرتدعوا وينزجروا قال أبو بكر إنما اقتصر من لم يبلغ بالتعزير الحد على ذلك بما روى عن النبى ﷺ أنه قال من بلغ حداً فى غير حد فهو من المعتدين وقوله تعالى [إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم] يعنى أنهم إخوة فى الدين كقوله تعالى [فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم] وفى ذلك دليل على جواز إطلاق لفظ الأخوة بين المؤمنين من جهة الدين وقوله تعالى [فأصلحوا بين أخويكم] يدل على أن من رجا صلاح ما بين متعاديين من المؤمنين أن عليه الإصلاح بينهما وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم] نهى الله بهذه الآية عن عيب من لا يستحق أن يعاب على وجه الإحتقار له لأن ذلك هو معنى السخرية وأخبر أنه وإن كان أرفع حالا منه فى الدنيا فعسى أن يكون المسخور منه خيراً عند الله وقوله تعالى [ولا تلمزوا أنفسكم] وروى عن ابن عباس وقتادة لا يطعن بعضكم على بعض قال أبو بكر هو كقوله [ولا تقتلوا أنفسكم] لأن المؤمنين كنفس واحدة فكأنه بقتله أخاه قاتل نفسه وكقوله [فسلموا على

أنفسكم] يعني يسلم بعضكم على بعض واللمز العيب يقال لمزه إذا عابه وطعن عليه قال الله تعالى [ومنهم من يلمزك في الصدقات] قال زياد الأعجم :

إذا لقيتك تبدي لى مكاشرة وإن تغيبت الهامز اللمزه
ما كنت أخشى وإن كان الزمان به حيف على الناس أن يغتابني عنزه

وإنما نهى بذلك عن عيب من لا يستحق ولبس بعيوب فإن من كان معيباً فاجراً فعيبه بما فيه جائز وروى أنه لما مات الحجاج قال الحسن اللهم أنت أمته فاقطع عنا سنته فإنه أتانا أخيفش أعيمش يمد بيد قصيرة البنان والله ما عرق فيها عنان في سبيل الله يرجل جمته ويخطر في مشيته ويصعد المنبر فيهذر حتى تفوته الصلاة لا من الله يتقي ولا من الناس يستحي فوقه الله وتحته مائة ألف أو يزيدون لا يقول له لا قائل الصلاة أيها الرجل ثم قال الحسن هيهات والله حال دون ذلك السيف والسوط وقوله تعالى [ولا تنابزوا بالألقاب] روى حماد بن سلمة عن يونس عن الحسن أن أباذر كان عند النبي ﷺ وكان بينه وبين رجل منازعة فقال له أبو ذر يا ابن اليهودية فقال النبي ﷺ أما ترى ماههنا ما أنت بأفضل من أحمر ولا أسود وما أنت أفضل منه إلا بالتقوى قال ونزلت هذه الآية [ولا تنابزوا بالألقاب] وقال قتادة في قوله تعالى [ولا تنابزوا بالألقاب] قال لا تقل لأخيك المسلم يا فاسق يا منافق حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الحسن قال كان اليهودي والنصراني يسلم فيقال له يا يهودي يا نصراني فنهوا عن ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا وهيب عن داود عن عامر قال حدثني أبو جبيرة بن الضحاك قال فينا نزلت هذه الآية في بني سلمة [ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان] قال قدم علينا رسول الله ﷺ وليس منا رجل إلا وله اسمان أو ثلاثة فجعل رسول الله ﷺ يقول يا فلان فيقولون مه يا رسول الله إنه يغضب من هذا الاسم فأنزلت هذه الآية [ولا تنابزوا بالألقاب] وهذا يدل على أن اللقب المكروه هو ما يكرهه صاحبه ويفيد ما للموصوف به لأنه بمنزلة السباب والشتيمة فأما الأسماء والأوصاف الجارية غير هذا المجرى فغير مكروهة لم يتناولها النهي لأنها بمنزلة أسماء الأشخاص والأسماء المشتقة من أفعال وقد روى محمد بن إسحاق عن محمد بن يزيد بن خيثم عن محمد بن كعب قال حدثني محمد بن خيثم المحاربي عن

عمار بن ياسر قال كنت أنا وعلى بن أبى طالب رفيقين فى غزوة العشيرة من بطن ينبع فلما نزل بها رسول الله ﷺ أقام بها شهراً وصالح فيها بنى مدلج وحلفاءهم من بنى ضمرة ووادعهم فقال لى على رضى الله عنه هل لك أن تأتى هؤلاء من بنى مدلج يعملون فى عين لهم ننظر كيف يعملون فأتيناهم فنظرنا إليهم ساعة ثم غشينا النوم فعمدنا إلى صور من النخل فى دقعاء من الأرض فنمنا فما أنبهنا إلا رسول الله ﷺ بقدمه فجلسنا وقد تتربنا من تلك الدقعاء فيومئذ قال رسول الله ﷺ لعلى يا أبا تراب لما عليه من التراب فأخبرناه بما كان من أمرنا فقال ألا أخبركم بأشقى رجلين قلنا من هما يارسول الله قال أحيمر ثمود الذى عقر الناقة والذى يضربك يا على على هذا ووضع رسول الله ﷺ يده على رأسه حتى تبل منه هذه ووضع يده على لحيته وقال سهل بن سعد ما كان اسم أحب إلى على رضى الله عنه أن يدعى به من أبى تراب فمثل هذا لا يكره إذ ليس فيه ذم ولا يكرهه صاحبه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا إبراهيم بن مهدى قال حدثنا شريك عن عاصم عن أنس قال قال رسول الله ﷺ ياذا الأذنين وقد غير النبى ﷺ أسماء قوم فسمى العاص عبد الله وسمى شهاباً هشاما وسمى حرباً سلماً وفى جميع ذلك دليل على أن النهى من الألقاب ما ذكرنا دون غيره وقد روى أن رجلا أراد أن يتزوج امرأة فقال له رسول الله ﷺ انظر إليها فإن فى أعين الأنصار شيئاً يعنى الصغر قال أبو بكر فلم تكن ذلك غيبة لأنه لم يرد به ذم المذكور ولا عيبه وقوله تعالى [اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم] اقتضت الآية النهى عن بعض الظن لا عن جميعه لأن قوله [كثيرا من الظن] يقتضى البعض وعقبه بقوله [إن بعض الظن إثم] فدل على أنه لم ينه عن جميعه وقال فى آية أخرى [إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً] وقال [وظننتم ظن السوء وكنتم قوما بوراً] فالظن على أربعة أضرب محظور ومأمور به ومندوب إليه ومباح فإن الظن المحظور فهو سوء الظن بالله تعالى حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى ومحمد ابن حبان التمار قالا حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الأعمش عن أبى سفيان عن جابر قال سمعت رسول الله ﷺ قبل موته بثلاث يقول لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أبو سعيد يحيى بن منصور الهروى قال حدثنا سويد بن نصر قال حدثنا ابن المبارك عن هشام بن الغازى عن حبان بن أبى

النصر قال سمعت واثلة بن الأسقع يقول قال رسول الله ﷺ يقول الله أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء. وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن محمد بن واسع عن شتير يعني ابن نهار عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال حسن الظن من العبادة وهو مرفوع في حديث نصر بن علي غير مرفوع في حديث موسى بن إسماعيل فحسن الظن بالله فرض وسوء الظن به محظور منهي عنه وكذلك سوء الظن بالمسلمين الذين ظاهرهم العدالة محظور مزجور عنه وهو من الظن المحظور المنهي عنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن حسين عن صفية قالت كان رسول الله ﷺ معتكفاً فأتيته أزوره ليلا فحدثته وقمت فانقلبت فقام معي ليقلبني وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد فمر رجلان من الأنصار فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا فقال النبي ﷺ على رسلكما إنها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله قال إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم فخشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً أو قال سوءا وحدثنا عبدالباقي ابن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا عبد الرحمن قال حدثنا وهيب قال حدثنا ابن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث فهذا من الظن المحظور وهو ظنه بالمسلم سوءاً من غير سبب يوجبه وكل ظن فيما له سبيل إلى معرفته مما تعبد بعلمه فهو محظور لأنه لما كان متعبداً بعلمه ونصب له الدليل عليه فلم يتبع الدليل وحصل على الظن كان تاركا للمأمور به وأما مالم ينصب له عليه دليل يوصله إلى العلم به وقد تعبد بتنفيذ الحكم فيه فالاقتصار على غالب الظن وإجراء الحكم عليه واجب وذلك نحو ما تعبدنا به من قبول شهادة العدول وتحري القبلة وتقويم المستهلكات وأروش الجنايات التي لم يرد بمقاديرها توقيف فهذه وما كان من نظائرها قد تعبدنا فيها بتنفيذ أحكام غالب الظن وأما الظن المباح فالشاك في الصلاة أمره النبي ﷺ بالتحري والعمل على ما يغلب في ظنه فلو غلب ظنه كان مباحا وإن عدل عنه إلى البناء على اليقين كان جائزا ونحوه ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لعائشة إني كنت نحلتك جداد عشرين وسقاً بالعالية وإنك لم تكوني حزتيه ولا قبضتيه وإنما هو مال الوارث وإنما هو أخواك وأختاك قال فقلت إنما هي أسماء فقال ألقي في روعي أن

ذا بطن خارجة جارية فاستجاز هذا الظن لما وقع فى قلبه وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار عن عبد الرحمن بن سعد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا ظننتم فلا تحققوا فهذا من الظن الذى يمرض بقلب الإنسان فى أخيه بما يوجب الريبة فلا ينبغى أن يحققه وأما الظن المندوب إليه فهو حسن الظن بالأخ المسلم هو مندوب إليه مثاب عليه فإن قيل إذا كان سوء الظن محظوراً فواجب أن يكون حسن الظن واجباً قيل له لا يجب ذلك لأن بينهما واسطة وهو أن لا يظن به شيئاً فإذا أحسن الظن به فقد فعل مندوباً إليه قوله تعالى [ولا تجسسوا] حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود عن القعنبى عن مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن زيد بن وهب قال أتى ابن مسعود فقيل هذا فلان تقطر لحيته خمراً فقال عبد الله إنا قد نهينا عن التجسس ولكن إن يظهر لنا شىء نأخذ به وعن مجاهد لا تجسسوا خذوا بما ظهر لكم ودعوا ما ستر الله فنهى الله فى هذه الآيات عن سوء الظن بالمسلم الذى ظاهره العدالة والستر ودل به على أنه يجب تكذيب من قذفه بالظن وقال تعالى [لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين] فإذا وجب تكذيب القاذف والأمر بحسن الظن فقد اقتضى ذلك النهى عن تحقيق المظنون وعن إظهاره ونهى عن التجسس بل أمر بالستر على أهل المعاصى ما لم يظهر منهم إصرار حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا الفريابى عن إسرائيل عن الوليد قال أبو داود ونسبه لنا زهير بن حرب عن حسين بن محمد عن إسرائيل فى هذا الحديث قال الوليد بن أبى هشام عن زيد بن زائد عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ لا يبلغنى أحد عن أحد شيئاً فإنى أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر لكم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسلم ابن إبراهيم قال حدثنا عبد المبارك عن إبراهيم بن نشيط عن كعب بن علقمة عن أبى الهيثم عن عقبة بن عامر عن النبى ﷺ قال من رأى عورة فسترها كان كمن أحيى موءودة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن عقيل

عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي ﷺ قال المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان في حاجة أخيه فإن الله في حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة وجميع ما أمرنا الله به من ذلك يؤدي إلى صلاح ذات البين وفي صلاح ذات البين صلاح أمر الدنيا والدين قال الله تعالى [فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم] وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن يزيد بن مرة عن سالم عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال قال رسول الله ﷺ ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا بلى يا رسول الله قال إصلاح ذات البين وفساد ذات البين الحالقة وقوله تعالى [ولا يغتب بعضكم بعضاً] حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أنه قيل يا رسول الله ما الغيبة قال ذكرك أخاك بما يكره قيل أفرأيت إن كان في أخي ما أقول قال إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن علي بن الأقمر عن أبي حذيفة عن عائشة قالت قلت للنبي ﷺ حسبك من صفية كيت وكيت قال غير مسدد تعني قصيرة فقال لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته قالت وحكيت له إنساناً آخر فقال ما أحب أني حكيت إنساناً وأن لي كذا وكذا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن ابن علي قال حدثنا عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني أبو الزبير أن عبد الرحمن بن الصامت ابن عم أبي هريرة أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول جاء الأسلمي إلى نبي الله ﷺ فشهد على نفسه أربع مرات أنه أصاب امرأة حراماً وذكر الحديث إلى قوله فما تريد بهذا القول قال أريد أن تطهرني فأمر به فرجم فسمع نبي الله ﷺ رجلين من أصحابه يقول أحدهما لصاحبه انظر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار ساعة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال أين فلان وفلان فقالا نحن ذان يا رسول الله قال انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار فقالا يا نبي الله من يأكل من هذا قال فما نلتما من عرض أخيكما آنفاً أشد من الأكل منه والذي نفسي بيده إنه الآن لفي أنهار الجنة ينغمس فيها وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله

قال حدثنا يزيد بن مرة سنة ثلاث عشر ومائتين قال حدثنا ابن عون أن ناساً أتوا ابن سيرين فقالوا إنا نِلنا منك فاجعلنا فى حل فقال لا أحل لكم ما حرم الله عليكم وروى الربيع بن صبيح أن رجلا قال للحسن يا أبا سعيد إنى أرى أمراً أكرهه قال وما ذاك يا ابن أخى قال أرى أقواما يحضرون مجلسك يحفظون عليك سقط كلامك ثم يحكونك ويعيبونك فقال يا ابن أخى لا يكبرن هذا عليك أخبرك بما هو أعجب قال وماذاك ياعم قال أطمعت نفسى فى جوار الرحمن وحلول الجنان والنجاة من النيران ومرافقة الأنبياء ولم أطمع نفسى فى السلامة من الناس أنه لو سلم من الناس أحد لسلم منهم خالقهم فإذا لم يسلم خالقهم فالمخلوق أجدر أن لا يسلم حدثنا عبد الباقى بن قانع قال أخبرنا الحارث ابن أبى أسامة قال حدثنا داود بن المحبر قال حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن قال حدثنى خالد ابن يزيد اليمامى عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته وقوله تعالى [أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه] تأكيد لتقبيح الغيبة والزجر عنه من وجوه أحدها أن لحم الإنسان محرم الأكل فكذلك الغيبة والثانى النفوس تعاف أكل لحم الإنسان من جهة الطبع فلتكن الغيبة عندكم بمنزلته فى الكراهة ولزوم اجتنابه من جهة موجب العقل إذا كانت دواعى العقل أحق بالاتباع من دواعى الطبع ولم يقتصره على ذكر الإنسان الميت حتى جعله أخاه وهذا أبلغ ما يكون فى التقبيح والزجر فهذا كله إنما هو فى المسلم الذى ظاهره العدالة ولم يظهر منه ما يوجب تفسيقه كما يجب علينا تكذيب قاذفه بذلك فإن كان المقذوف بذلك متهتكا فاسقاً فإن ذكر ما فيه من الأفعال القبيحة غير محظور كما لا يجب على سامعه النكير على قائله ووصفه بما يكرهه على ضربين أحدهما ذكر أفعاله القبيحة والآخر وصف خلقته وإن كان مشينا على جهة الاحتقار له وتصغيره لا على جهة ذمه بها ولا عيب صانعها على نحو ما روينا عن الحسن فى وصفه الحجاج بقبح الخلقة وقد يجوز وصف قوم فى الجملة ببعض ما إذا وصف به إنسان بعينه كان غيبة محظورة ثم لا يكون غيبة إذا وصف به الجملة على وجه التعريف كما روى أبو حازم عن أبى هريرة قال جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال يا رسول الله إنى تزوجت امرأة قال هل نظرت إليها فإن فى أعين الأنصار شيئاً فإنه لم يكن غيبة وجعل وصف عائشة الرجل بالقصر فى الحديث الذى قدمنا غيبة لأن ذلك كان من النبى ﷺ على وجه

التعريف لا على جهة العيب وهو كما روى عنه أنه قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما عراض الوجوه صغار العيون فطس الأنوف كأن وجوههم المجان المطرقة فلم يكن ذلك غيبة وإنما كان تعريفاً لهم صفة القوم قوله تعالى [إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا] روى عن مجاهد وقتادة الشعوب النسب الأبعد والقبائل الأقرب فيقال بنى فلان وفلان وقوله تعالى [إن أكرمكم عند الله أتقاكم] بدأ بذكر الخلق من ذكر وأنثى وهما آدم وحواء ثم جعلهم شعوباً يعنى متشعبين متفرقين فى الأنساب كالأمم المتفرقة نحو العرب وفارس والروم والهند ونحوهم ثم جعلهم قبائل وهم أخص من الشعوب نحو قبائل العرب وبيوتات العجم ليتعارفوا بالنسبة كما خالف بين خلقهم وصورهم ليعرف بعضهم بعضاً ودل بذلك على أنه لا فضل لبعضهم على بعض من جهة النسب إذ كانوا جميعاً من أب وأم واحدة ولأن الفضل لا يستحق بعمل غيره فبين الله تعالى ذلك لنا لئلا يفخر بعضنا على بعض بالنسب وأكد ذلك بقوله تعالى [إن أكرمكم عند الله أتقاكم] فأبان أن الفضيلة والرفعة إنما تستحق بتقوى الله وطاعته وروى عن النبي ﷺ فى خطبته أنه قال إن الله قد أذهب نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى وقال ابن عباس وعطاء إن أكرمكم عند الله أتقاكم لا أعظمكم بيتاً آخر سورة الحجرات .

ومن سورة ق

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [بل كذبوا بالحق لما جاءهم فهم فى أمر مريج] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى قوله [فهم فى أمر مريج] قال من ترك الحق مرج عليه رأيه والتبس عليه دينه وقوله تعالى [وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب] روى جرير بن عبد الله عن النبي ﷺ قال إن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ [وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب] وروى عن ابن عباس وقتادة أن المراد صلاة الفجر وصلاة العصر وقوله تعالى [ومن الليل فسبحه] قال مجاهد

صلاة الليل قال أبو بكر يجوز أن يريد صلاة المغرب والعتمة وقوله تعالى [وأدبار السجود] قال علي وعمر والحسن بن علي وابن عباس والحسن البصري ومجاهد والنخعي والشعبي [وأدبار السجود] ركعتان بعد المغرب [وأدبار النجوم] ركعتان قبل الفجر وعن ابن عباس مثله وعن مجاهد عن ابن عباس [وأدبار السجود] إذا وضعت جبهتك على الأرض أن تسبح ثلاثاً قال أبو بكر اتفق من ذكرنا قوله بديأ أن قوله [وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب] أراد به الصلاة وكذلك [ومن الليل فسبحه] هو صلاة الليل وهي العتمة والمغرب فوجب أن يكون قوله [وأدبار السجود] هو الصلاة لأن فيه ضمير فسبحه وقد روى عن النبي ﷺ التسبيح في دبر كل صلاة ولم يذكر أنه تفسير الآية وروى محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح عن زيد بن ثابت قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نسبح في دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين ونحمد ثلاثاً وثلاثين ونكبر أربعاً وثلاثين فأتى رجل من الأنصار في المنام فقال أمركم محمد ﷺ أن تسبحوا في دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين وتحمدوا ثلاثاً وثلاثين وتكبروا أربعاً وثلاثين فلو جعلتموها خمساً وعشرين خمساً وعشرين فاجعلوا فيها التهليل فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال افعلوا وروى سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قالوا يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالدرجات والنعيم المقيم قال كيف ذاك قالوا صلوا كما صلينا وجاهدوا كما جاهدنا وأنفقوا من فضول أموالهم وليست لنا أموال فقال أنا أخبركم بأمر تدركون به من كان قبلكم وتسبقون به من بعدكم لا يأتي أحد بمثل ما جئتم به إلا من جاء بمثله تسبحون الله في دبر كل صلاة عشراً وتحمدون الله عشراً وتكبرون عشراً وروى نحوه عن أبي ذر عن النبي ﷺ إلا أنه قال تسبح في دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين وتحمد ثلاثاً وثلاثين وتكبر أربعاً وثلاثين وروى كعب بن عجرة عن النبي ﷺ نحوه وقال وتكبر أربعاً وثلاثين وروى أبو هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري قال سمعت النبي ﷺ يقول في آخر صلاته عند انصرافه سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ه قال أبو بكر فإن حمل معنى الآية على الوجوب كان قوله [وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس] على صلاة الفجر [وقبل الغروب] على صلاة الظهر والعصر وكذلك روى عن الحسن [ومن الليل فسبحه] صلاة العتمة والمغرب فتكون الآية منتظمة للصلوات الخمس وعبر عن الصلاة بالتسبيح لأن التسبيح تنزيه لله عما لا يليق

به والصلاة تشتمل على قراءة القرآن وأذكار هي تنزيه لله تعالى آخر سورة ق .

ومن سورة الذاريات

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [كانوا قليلا من الليل ما يهجعون] قال ابن عباس وإبراهيم والضحاك الهجوع النوم وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كانوا أقل ليلة تمر عليهم إلا صلوا فيها وقال قتادة عن الحسن لا ينامون فيها إلا قليلا وقال مطرف بن عبد الله أقل ليلة تأتي عليهم لا يصلون فيها إما من أولها وإما من أوسطها وقال مجاهد كانوا لا ينامون كل الليل وروى قتادة عن أنس قال كانوا يتنفلون بين المغرب والعشاء وروى أبو حيوة عن الحسن قال كانوا يطيلون الصلاة بالليل وإذا سجدوا استغفروا وروى عن قتادة قال كانوا لا ينامون عن العتمة ينتظرونها لوقتها كأنه جعل هجوعهم قليلا في جنب يقظتهم لصلاة العتمة قال أبو بكر قد كانت صلاة الليل فرضا فنسخ فرضها بما نزل في سورة المزمل ورغب فيها في هذه السورة وقد روى عن النبي ﷺ أخبار في فضلها والترغيب فيها وروى الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله ﷺ إن في الليل ساعة لا يوافقها عبد مسلم يدعو الله فيها بخير الدنيا والآخرة إلا أعطاه الله إياه وذلك في كل ليلة وقال أبو مسلم قلت لأبي ذر أي صلاة الليل أفضل قال سألت رسول الله ﷺ فقال نصف الليل وقليل فاعله وروى عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال أحب الصلاة إلى الله تعالى صلاة داود كان ينام نصف الليل ويصلي ثلث الليل وينام سدس الليل وروى عن الحسن [كانوا قليلا من الليل ما يهجعون] قال ما يرقدون [وبالأسحار هم يستغفرون] قال مدوا الصلاة إلى السحر ثم جلسوا في الدعاء والاستكانة والاستغفار وقوله تعالى [وفي أموالهم حق] قال أبو بكر اختلف السلف في تأويله فقال ابن عمر والحسن والشعبي ومجاهد هو حق سوى الزكاة واجب في المال وقال ابن عباس من أدى زكاة ماله فلا جناح عليه أن لا يتصدق وقال ابن سيرين [وفي أموالهم حق معلوم] قال الصدقة حق معلوم وروى حجاج عن الحكم عن ابن عباس قال نسخت الزكاة كل صدقة والحجاج عن أبي جعفر مثله واختلف الرواة عن النبي ﷺ في ذلك فروى عنه ما يحتج به كل واحد من الفريقين فروى طلحة بن عبيد الله قصة الرجل الذي

سأل النبي ﷺ عما عليه فذكر الصلاة والزكاة والصيام فقال هل علي شيء غير هذا قال لا وروى عمرو بن الحارث عن دراج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فيه وروى دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت الحق الذي يجب عليك فهذه الأخبار يحتج بها من تأول حقا معلوما على الزكاة وأنه لا حق على صاحب المال غيرها واحتج ابن سيرين بأن الزكاة حق معلوم وسائر الحقوق التي يوجبها مخالفوه ليست بمعلومة واحتج من أوجب فيه حقا سوى الزكاة بما روى الشعبي عن فاطمة بنت قيس قالت سألت رسول الله ﷺ أفي المال حق سوى الزكاة فتلا [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب] الآية فذكر الزكاة في نسق التلاوة بعد قوله [وآتى المال على حبه] ويحتجون أيضا بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال ما من صاحب إبل لا يؤدي حقها في عسرها ويسرها إلا برز لها بقاع قرقر تطأه بأخفافها وذكر البقر والغنم فقال أعرابي يا أبا هريرة وما حقها قال تمنح الغزيرة وتعطي الكريمة وتحمل على الظهر وتسقي اللبن وفي حديث أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قالوا يا رسول الله وما حقها قال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنحتها وحلبها على الماء وحمل عليها في سبيل الله وروى الأعمش عن المعرور بن سويد عن أبي ذر قال انتهيت إلى النبي ﷺ وهو جالس في ظل الكعبة فلما رآني مقبلا قال هم الأخسرون ورب الكعبة فقلت يا رسول الله من هم قال هم الأكثرون أموالا إلا من قال هكذا وهكذا حثا عن يمينه وعن شماله وبين يديه ما من رجل يموت ويترك إبلا لم يؤد زكاتها إلا جاءته يوم القيامة تنطحه بقرونها وتطأه بأخفافها كلما بعدت أخراها أعيدت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس قال أبو بكر هذه الأخبار كلها مستعملة وفي المال حق سوى الزكاة باتفاق المسلمين منه ما يلزم من النفقة على والديه إذا كانا فقيرين وعلى ذوي أرحامه وما يلزم من إطعام المضطر وحمل المنقطع به وما جرى مجرى ذلك من الحقوق اللازمة عند ما يعرض من هذه الأحوال وقوله تعالى [للسائل والمحروم] قال ابن عباس رواية عائشة وابن المسيب ومجاهد رواية عطاء وأبو العالية والنخعي وعكرمة المحروم المحارف وقال الحسن المحروم الذي يطلب فلا يرزق وقال ابن عباس رواية ومجاهد المحروم الذي ليس له في الإسلام سهم وفي لفظ آخر الذي ليس له في الغنيمة شيء وقال عكرمة الذي لا ينمو

له مال وقال الزهري وقتادة المحروم المسكين المتعفف وقال عمر بن عبد العزيز المحروم الكلب قال أبو بكر من تأوله على الكلب فإنه لا يجوز أن يكون المراد عنده بحق معلوم الزكاة لأن إطعام الكلب لا يجزى من الزكاة فينبغي أن يكون المراد عنده حقاً غير الزكاة فيكون في إطعام الكلب قربة كما روى عن النبي ﷺ إن في كل ذي كبد حرى أجراً وإن رجلا سقى كلباً فغفر الله له والأظهر في قوله حق معلوم أنه الزكاة لأن الزكاة واجبة لا محالة وهي حق معلوم فوجب أن يكون مراداً بالآية إذ جائز أن ينطوي تحتها ويكون اللفظ عبارة عنها ثم جائز أن يكون جميع ما تأول السلف عليه المحروم مراداً بالآية في جواز إعطائه الزكاة وهو يدل على أن الزكاة إذا وضعت في صنف واحد أجزأ لأنه اقتصر على السائل والمحروم دون الأصناف المذكورة في آية الصدقات وفرق الله تعالى في الآية بين السائل والمحروم لأن الفقير قد يحرم نفسه بتركه المسألة وقد يحرمه الناس بترك إعطائه فإذا لم يسئل فقد حرم نفسه بترك المسئلة فسمي محروما من هذا الوجه لأنه يصير محروما من وجهين من قبل نفسه ومن قبل الناس وقد روى عن الشعبي أنه قال أعياني أن أعلم ما المحروم آخر سورة الذاريات .

ومن سورة الطور

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وسبح بحمد ربك حين تقوم] قال ابن مسعود وأبو الأحوص ومجاهد حين تقوم من كل مكان سبحانك وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك وروى على بن هاشم قال سئل الأعمش أكان إبراهيم يستحب إذا قام من مجلسه أن يقول سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك قال ما كان يستحب أن يجعل ذلك سنة وقال الضحاك عن عمر يعني به افتتاح الصلاة قال أبو بكر يعني به قوله سبحانك الله وبحمدك وتبارك اسمك إلى آخره وقد روى عن النبي ﷺ أنه كان يقول ذلك بعد التكبير وقال أبو الجوزاء حين تقوم من منامك قال أبو بكر يجوز أن يكون عموماً في جميع ما روى من هذه التأويلات قوله تعالى [وإدبار النجوم] روى عن جماعة من الصحابة والتابعين أنه ركعتا الفجر وقد روى عن النبي ﷺ أخبار في ركعتي الفجر منها حديث سعد بن هشام عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها

وروى عبيد بن عمير عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله ﷺ أسرع إلى شيء من النوافل إسراعه إلى ركعتي الفجر ولا إلى غنيمة وروى أيوب عن عطاء أن النبي ﷺ قال الركعتان قبل صلاة الفجر واجبتان على كل مسلم وروى عنه أنه قال لا تدعوهما فإن فيهما الرغائب وقال لا تدعوهما وإن طرقتكم الخيل آخر سورة الطور.

ومن سورة النجم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وما ينطق عن الهوى] يحتج به من لا يجيز أن يقول النبي ﷺ في الحوادث من جهة اجتهاد الرأي بقوله [إن هو إلا وحي يوحى] وليس كما ظنوا لأن اجتهاد الرأي إذا صدر عن الوحي جاز أن ينسب موجبه وما أدى إليه أنه عن وحي وقوله تعالى [ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى] روى عن ابن مسعود وعائشة ومجاهد والربيع قالوا رأى جبريل في صورته التي خلقه الله عليها مرتين وروى عن ابن عباس أنه رأى ربه بقلبه وهذا يرجع إلى معنى العلم وعن ابن مسعود والضحاك سدرة المنتهى في السماء السادسة وإليها ينتهي ما يعرج إلى السماء وقيل سميت سدرة المنتهى لأنه ينتهي إليها أرواح الشهداء وقال الحسن جنة المأوى هي التي يصير إليها أهل الجنة وفي هذه الآية دلالة على أن النبي ﷺ قد صعد إلى السماء وإلى الجنة بقوله تعالى [رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى] وقوله تعالى [إلا اللمم] قال ابن عباس رواية لم أر أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ إن الله تعالى كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فزنا العينين النظر وزنا اللسان النطق والنفس تمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه وروى عن ابن مسعود وأبي هريرة أنه النظرة والغمزة والقبلة والمباشرة فإذا مس الختان الختان فهو الزنا ووجب الغسل وعن أبي هريرة أيضاً أن اللمم النكاح وعنه أيضاً أن اللمة من الزنا ثم يتوب فلا يعود وقال ابن عباس رواية اللمم ما بين الحدين حد الدنيا وحد الآخرة وقال ابن عباس أيضاً رواية هو الذي يلم بالمرأة وقال عطاء اللمم ما دون الجماع وقال مجاهد أن تصيب الذنب ثم تتوب وروى عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس كان النبي ﷺ يقول اللهم إن تغفر تغفر جماً وأي عبد لك لا ألما ويقال إن اللمم هو الهم بالخطيئة من جهة حديث النفس بها من غير عزم عليها وقيل إن اللمم

مقاربة الشيء من غير دخول فيه يقال ألم بالشيء إلماماً إذا قاربه وقيل إن اللمم الصغير من الذنوب لقوله تعالى [إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم] وقوله تعالى [لا تزر وازرة وزر أخرى] هو كقوله [ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه] وكقوله [ولا تكسب كل نفس إلا عليها] وقوله تعالى [وأن ليس للإنسان إلا ما سعى] في معنى ذلك ويحتج به في امتناع جواز تصرف الإنسان على غيره في إبطال الحجر على الحر العاقل البالغ وقوله تعالى [وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى] قال أبو بكر لما كان قوله [الذكر والأنثى] اسم للجنس استوعب الجميع وهذا يدل على أنه لا يخلو من أن يكون ذكراً أو أنثى وإن الخنثى وإن اشتبه علينا أمره لا يخلو من أحدهما وقد قال محمد بن الحسن إن الخنثى المشكل إنما يكون مادام صغيراً فإذا بلغ فلا بد من أن تظهر فيه علامة ذكر أو أنثى وهذه الآية تدل على صحة قوله آخر سورة النجم .

ومن سورة القمر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [اقتربت الساعة وانشق القمر] دلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لأن الله لا يقلب العادات بمثله إلا ليجعله دلالة على صحة نبوة النبي ﷺ وروى انشقاق القمر عشرة من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود وابن عمر وأنس وابن عباس وحذيفة وجبير بن مطعم في آخرين كرهت ذكر أسانيدها للإطالة فإن قيل معناها سينشق في المستقبل عند قيام الساعة لأنه لو كان قد انشق في زمان النبي ﷺ لما خفي على أهل الآفاق قيل له هذا فاسد من وجهين أحدهما أنه خلاف ظاهر اللفظ وحقيقته والآخر أنه قد تواتر الخبر به عن الصحابة ولم يدفعه منهم أحد وأما قوله إنه لو كان ذلك قد وقع لما خفي على أهل الآفاق فإنه جائز أن يستره الله عنهم بغيم أو يشغلهم عن رؤيته ببعض الأمور لضرب من التدبير ولئلا يدعيه بعض المتنبئين في الآفاق لنفسه فأظهره للحاضرين عند دعاء رسول الله ﷺ إياهم واحتجاجه عليهم قوله تعالى [ونبئهم أن الماء قسمة بينهم] الآية تدل على جواز المهايأة على الماء لأنهم جعلوا شرب الماء يوماً للناقة ويوماً لهم ويدل أيضاً على أن المهايأة قسمة المنافع لأن الله تعالى قد سمى ذلك قسمة وإنما هي مهايأة على الماء لا قسمة الأصل واحتج محمد بن الحسن بذلك في جواز المهايأة على الماء على هذا الوجه وهذا يدل من قوله على

أنه كان يرى شرائع من كان قبلنا من الأنبياء ثابتة مالم يثبت نسخها آخر سورة القمر .

ومن سورة الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [والحب ذو العصف والريحان] روى عن ابن عباس وقتادة والضحاك أن العصف التبن وعن ابن عباس ومجاهد والضحاك الريحان الورق وعن ابن عباس أيضاً أن الريحان الحب وقال الحسن هو الريحان الذي يشم قال أبو بكر لا يمتنع أن يكون جميع ذلك مراداً لوقوع الاسم عليه والظاهر من الريحان أنه المشموم ولما عطف الريحان على الحب ذي العصف والعصف هو ساقه دل على أن الريحان مايخرج من الأرض وله رائحة مستلذة قبل أن يصير له ساق وذلك نحو الضيمران والنمام والآس الذي يخرج ورقه ريحاناً قبل أن يصير ذا ساق لأن العطف يقتضي ظاهره أن المعطوف غير المعطوف عليه وقوله تعالى [يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان] مراده من أحدهما لأنه إنما يخرج من الملح دون العذب وهو كقوله [يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم] وإنما أرسل من الإنس وقال ابن عباس والحسن وقتادة والضحاك المرجان صغار اللؤلؤ وقيل المرجان المختلط من الجواهر من مرجت أي خلطت وقيل إنه ضرب من الجواهر كالقضبان يخرج من البحر وقيل إنما قال [يخرج منهما] لأن العذب والملح يلتقيان فيكون العذب لقاحاً للملح كما يقال يخرج الولد من الذكر والأنثى وإنما تلده الأنثى وقال ابن عباس إذا جاء القطر من السماء تفتحت الأصداف فكان من ذلك اللؤلؤ وقوله تعالى [فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان] روى أنها تحمر وتذوب كالدهن روى أن سماء الدنيا من حديد فإذا كان يوم القيامة صارت من الخضرة إلى الإحمرار من حر جهنم كالحديد إذا أحمى بالنار وقوله تعالى [فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان] قيل فيه لا يسئل سؤال استفهام لكن سؤال تقرير وتوقيف وقيل فيه لا يسأل في أول أحوال حضورهم يوم القيامة لما يلحقهم من الدهش والذهول ثم يسئلون في وقت آخر وقوله تعالى [فيها فاكهة ونخل ورمان] يحتج به لأبي حنيفة في أن الرطب والرمان ليس من الفاكهة لأن الشيء لا يعطف على نفسه إنما يعطف على غيره هذا هو ظاهر الكلام ومفهومه إلا أن تقوم الدلالة على أنه انفرد بالذكر وإن كان من جنسه لضرب من التعظيم وغيره كقوله

تعالى [من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال] آخر سورة الرحمن .

ومن سورة الواقعة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون] روى عن سلمان أنه قال لا يمس القرآن إلا المطهرون فقرأ القرآن ولم يمس المصحف حين لم يكن على وضوء وعن أنس بن مالك في حديث إسلام عمر قال فقال لأخته أعطوني الكتاب الذي كنتم تقرءون فقالت إنك رجس وإنه لا يمسه إلا المطهرون فقم فاغتسل أو توضأ فتوضأ ثم أخذ الكتاب فقرأه وذكر الحديث وعن سعد إنه أمر ابنه بالوضوء لمس المصحف وعن ابن عمر مثله وكره الحسن والنخعي مس المصحف على غير وضوء وروى عن حماد أن المراد القرآن الذي في اللوح المحفوظ [لا يمسه إلا المطهرون] يعني الملائكة وقال أبو العالية في قوله [لا يمسه إلا المطهرون] قال هو في كتاب مكنون ليس أنتم من أصحاب الذنوب وقال سعيد بن جبير وابن عباس المطهرون الملائكة وقال قتادة لا يمسه عند الله إلا المطهرون فأما في الدنيا فإنه يمسه المجوسي والنجس والمنافق قال أبو بكر إن حمل اللفظ على حقيقة الخبر فالأولى أن يكون المراد القرآن الذي عند الله والمطهرون الملائكة وإن حمل على النهي وإن كان في صورة الخبر كان عموماً فينا وهذا أولى لما روى عن النبي ﷺ في أخبار متظاهرة أنه كتب في كتابه لعمرو بن حزم ولا يمس القرآن إلا طاهر فوجب أن يكون نهيه ذلك بالآية إذ فيها احتمال له آخر سورة الواقعة .

ومن سورة الحديد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح] الآية روى عن الشعبي قال فصل ما بين الهجرتين فتح الحديبية وفيه أنزلت هذه الآية قالوا يارسول الله أفتح هو قال نعم عظيم وقال سعيد عن قتادة هو فتح مكة قال أبو بكر أبان عن فضيلة الإنفاق قبل الفتح على ما بعده لعظم عناء النفقة فيه وكثرة الانتفاع به ولأن الإنفاق في ذلك الوقت كان أشد على النفس لقلة المسلمين وكثرة الكفار مع شدة المحنة والبلاء وللسبق إلى الطاعة

ألا ترى إلى قوله [الذين اتبعوه فى ساعة العسرة] وقوله [والسابقون الأولون] فهذه الوجوه كلها تقتضي تفضيلها وقوله تعالى [فطال عليهم الأمد] الآية يدل على أن كثرة المعاصى ومساكنتها وألفها تقسى القلب وتبعد من التوبة وهو نحو قوله [كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون] وقوله تعالى [والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم] روى البراء بن عازب عن النبي ﷺ أن كل مؤمن شهيد لهذه الآية وجعل قوله [والشهداء] صفة لمن تقدم ذكره من المؤمنين وهو قول عبد الله ومجاهد وقال ابن عباس ومسروق وأبو الضحى والضحاك هو ابتداء كلام وخبره [لهم أجرهم ونورهم] وقوله تعالى [وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها] الآية قال أبو بكر أخبر عما ابتدعوه من القرب والرهبانية ثم ذمهم على ترك رعايتها بقوله [فما رعوها حق رعايتها] والإبتداع قد يكون بالقول وهو ما ينذره ويوجبه على نفسه وقد يكون بالفعل بالدخول فيه وعمومه يتضمن الأمرين فاقتضى ذلك أن كل من ابتدع قربة قولا أو فعلا فعليه رعايتها وإتمامها فوجب على ذلك أن من دخل فى صلاة أو صوم أو حج أو غيرها من القرب فعليه إتمامها إلا وهى واجبة عليه فيجب عليه القضاء إذا أفسدها وروى عن أبى أمامة الباهلى قال كان ناس من بنى إسرائيل ابتدعوا بدعا لم يكتبها الله عليهم ابتغوا بها رضوان الله فلم يرعوها حق رعايتها فعابهم الله بتركها فقال [ورهبانية ابتدعوها] الآية آخر سورة الحديد .

ومن سورة المجادلة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل [قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها ـ إلى قوله ـ وإن الله لعفو غفور] روى سفيان عن خالد عن أبى قلابة قال كان طلاقهم فى الجاهلية الإيلاء والظهار فلما جاء الإسلام جعل الله فى الظهار ما جعل فيه وجعل فى الإيلاء ما جعل فيه وقال عكرمة كانت النساء تحرم بالظهار حتى أنزل الله [قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها] الآية وأما المجادلة التى كانت فى المرأة فإن عبد الله بن محمد حدثنا قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أبى إسحاق فى قوله [قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها] فى امرأة يقال لها خويلة وقال عكرمة بنت ثعلبة زوجها أوس بن

الصامت قالت إن زوجها جعلها عليه كظهر أمه فقال النبي ﷺ ما أراك إلا قد حرمت عليه وهو يومئذ يغسل رأسه فقالت انظر جعلني الله فداك يا نبي الله قال ما أراك إلا قد حرمت عليه فأعادت ذلك مراراً فأنزل الله [قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها - إلى قوله - ثم يعودون لما قالوا] قال قتادة حرمها ثم يريد أن يعود لها فيطأها فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا قال أبو بكر قوله ﷺ ما أراك إلا قد حرمت عليه يحتمل أن يريد به تحريم الطلاق على ما كان عليه حكم الظهار ويحتمل أن يريد به تحريم الظهار والأولى أن يكون المراد تحريم الطلاق لأن حكم الظهار مأخوذ من الآية والآية نزلت بعد هذا القول فثبت أن مراده تحريم الطلاق ورفع النكاح وهذا يوجب أن يكون هذا الحكم قد كان ثابتاً في الشريعة قبل نزول آية الظهار وإن كان قبل ذلك من حكم أهل الجاهلية فإن قيل إن كان النبي ﷺ قد حكم فيها بالطلاق بقوله ما أراك إلا قد حرمت فكيف حكم فيها بعينها بالظهار بعد حكمه بالطلاق بذلك القول بعينه في شخص بعينه وإنما النسخ يوجب الحكم في المستقبل بخلاف الأول في الماضي قيل له لم يحكم النبي ﷺ بالطلاق وإنما علق القول فيه فقال ما أراك إلا قد حرمت فلم يقطع بالتحريم وجائز أن يكون الله تعالى قد أعلمه قبل ذلك أنه سينسخ هذا الحكم وينقله من الطلاق إلى تحريم الظهار لأن تجويز النبي ﷺ أن ينزل الله الآية فلم يبت الحكم فيه فلما نزلت الآية حكم فيها بموجبها وقوله تعالى [وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً] يعني والله أعلم في تشبيهها بظهر الأم لأن الاستمتاع بالأم محرم تحريماً مؤبداً وهي لا تحرم عليه بهذا القول تحريماً مؤبداً فكان ذلك منكراً من القول وزوراً وقوله تعالى [الذين يظاهرون منكم من نسائهم] وذلك خطاب للمؤمنين يدل على أن الظهار مخصوص به المؤمنون دون أهل الذمة فإن قيل فقد قال الله تعالى [والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا] ولم يخصص المذكورين في الثانية قيل له المذكورون في الآية الثانية هم المذكورون في الآية الأولى فوجب أن يكون خاصاً في المسلمين دون غيرهم وأما قوله [ثم يعودون لما قالوا] فقد اختلف الناس فيه فروى معمر عن طاوس عن أبيه [ثم يعودون لما قالوا] قال الوطء فإذا حنث فعليه الكفارة وهذا تأويل مخالف للآية لأنه قال [فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا] وقد روى سفيان عن ابن أبي نجيح عن طاوس قال إذا تكلم بالظهار لزمه وروي عن ابن عباس

أنه إذا قال أنت علي كظهر أمي لم تحل له حتى يكفر وروى عن ابن شهاب وقتادة إذا أراد جماعها لم يقربها حتى يكفر وقد اختلف فقهاء الأمصار في معنى العود فقال أصحابنا والليث ابن سعد الظهار يوجب تحريما لا يرفعه إلا الكفارة ومعنى العود عندهم استباحة وطئها فلا يفعله إلا بكفارة يقدمها وذكر بشر بن الوليد عن أبي يوسف لو وطئها ثم ماتت لم يكن عليه كفارة وقال الثوري إذا ظاهر منها لم تحل له إلا بعد الكفارة وإن طلقها ثم تزوجها لم يطأها حتى يكفر وهذا موافق لقول أصحابنا وقال ابن وهب عن مالك إذا أجمع بعد الظهار على إمساكها وإصابتها فقد وجبت عليه الكفارة فإن طلقها بعد الظهار ولم يجمع على إمساكها وإصابتها فلا كفارة عليه وإن تزوجها بعد ذلك لم يمسها حتى يكفر كفارة الظهار وذكر ابن القاسم عنه أنه إذا ظاهر منها ثم وطئها ثم ماتت فلا بد من الكفارة لأنه وطىء بعد الظهار وقال أشهب عن مالك إذا أجمع بعد الظهار على إمساكها وإصابتها وطلب الكفارة فماتت امرأته فعليه الكفارة وقال الحسن إذا أجمع رأى المظاهر على أن يجامع امرأته فقد لزمته الكفارة وإن أراد تركها بعد ذلك لأن العود هو الإجماع على مجامعتها وقال عثمان البتي فيمن ظاهر من امرأته ثم طلقها قبل أن يطأها قال أرى عليه الكفارة راجعها أو لم يراجعها وإن ماتت لم يصل إلى ميراثها حتى يكفر وقال الشافعي إن أمكنه أن يطلقها بعد الظهار فلم يطلق فقد وجبت الكفارة ماتت أو عاشت وحكى عن بعض من لا يعد خلافا أن العود أن يعيد القول مرتين قال أبو بكر روت عائشة وأبو العالية أن آية الظهار نزلت في شأن خولة حين ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت فأمر النبي ﷺ بعتق رقبة فقال لا أجد فقال صم شهرين متتابعين قال لو لم آكل في اليوم ثلاث مرات كاد أن يغشى على بصري فأمره بالإطعام وهذا يدل على بطلان قول من اعتبر العزم على إمساكها ووطئها لأنه لم يسئله عن ذلك وبطلان قول من اعتبر إرادة الجماع لأنه لم يسئله وبطلان قول من اعتبر الطلاق لأنه لم يقل هل طلقتها وبطلان قول من اعتبر إعادة القول لأنه لم يسئله هل أعدت القول مرتين فثبت قول أصحابنا وهو أن لفظ الظهار يوجب تحريما ترفعه الكفارة ومعنى قوله تعالى [ثم يعودون لما قالوا] يحتمل وجهين أحدهما ذكر الحال الذي خرج عليه الخطاب وهو أنه قد كان من عادتهم في الجاهلية الظهار فقال [الذين يظاهرون منكم من نسائهم] قبل هذه الحال [ثم يعودون لما قالوا] والمعنى ويعودون

بعد الإسلام إلى ذلك كما قال تعالى [فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد] ومعناه والله شهيد فيكون نفس القول عود إلى العادة التي كانت لهم في ذلك كما قال [حتى عاد كالعرجون القديم] والمعنى حتى صار كذلك وكما قال أمية بن أبي الصلت :

هذى المكارم لا قعبان من لبن شيباً بماء فعادا بعد أبوالا

معناه صارا كذلك لأنهما في البدي لم يكونا كذلك وكما قال لبيد :

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه يحور رماداً بعد إذ هو ساطع

ويحور يرجع وإنما معناه ههنا يصير رماداً كذلك [ثم يعودون لما قالوا] إنهم يصيرون إلى حال الظهار الذي كان يكون مثله منهم في الجاهلية والوجه الآخر أنه معلوم أن حكم الله في الظهار إيجاب تحريم الوطء موقتاً بالكفارة فإذا كان الظهار مخصوصاً بتحريم الوطء دون غيره ولا تأثير له في رفع النكاح وجب أن يكون العود هو العود إلى استباحة ما حرمه بالظهار فيكون معناه يعودون للقول فيه كقوله عليه السلام العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه وإنما هو عائد في الموهوب وكقولنا اللهم أنت رجاؤنا أي من رجونا وقال تعالى [واعبد ربك حتى يأتيك اليقين] يعني الموقن به وقال الشاعر :

أخبر من لاقيت إن قد وفيتم ولو شئت قال المنبأون أساؤا

وإني لراجيكم على بطء سعيكم كما في بطون الحاملات رجاء

يعني مرجوا وكذلك قوله [ثم يعودن لما قالوا] معناه لما حرموا فيستبيحونه فعليهم الكفارة قبل الاستباحة ويبطل قول من اعتبر البقاء على النكاح من وجهين أحدهما أن الظهار لا يوجب تحريم العقد والإمساك فيكون العود إمساكها على النكاح لأن العود لا محالة قد اقتضى عوداً إلى حكم معنى قد تقدم إيجابه فلا يجوز أن يكون للإمساك على النكاح فيه تأثير والثاني إنه قال [ثم يعودون] وثم يقتضي التراخي ومن جعل العود البقاء على النكاح فقد جعله عائداً عقيب القول بلا تراخ وذلك خلاف مقتضى الآية وأما من جعل العود العزيمة على الوطء فلا معنى لقوله أيضاً لأن موجب القول هو تحريم الوطء لا تحريم العزيمة والعزيمة على المحظور وإن كانت محظورة فإنما تعلق حكمها بالوطء فالعزيمة على الإنفراد لا حكم لها وأيضاً لا حظ للعزيمة في سائر الأصول ولا

تتعلق بها الأحكام ألا ترى أن سائر العقود والتحريم لا يتعلق بالعزيمة فلا اعتبار بها وقال النبي ﷺ إن الله عفا لأمتي عما حدثت أنفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به فإن قيل هلا كان العود إعادة القول مرتين لأن اللفظ يصلح أن يكون عبارة عنه كما قال الله تعالى [ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه] ومعناه لفعلوا مثل ما نهوا عنه قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أن إجماع السلف والخلف جميعاً قد انعقد بأن هذا ليس بمراد فقائله خارج عن نطاق الإجماع والثاني أنه يجعل قوله [ثم يعودون لما قالوا] تكراراً للقول واللفظ مرتين والله تعالى لم يقل ثم يكررون القول مرتين ففيه إثبات معنى لا يقتضيه اللفظ ولا يجوز أن يكون عبارة عنه وإن حملته على أنه عائد لمثل القول ففيه إضمار لمثل ذلك القول وذلك لا يجوز إلا بدلالة فالقائل بذلك خارج عن الإجماع ومخالف لحكم الآية ومقتضاها فإن قيل وأنت إذا حملته على تحريم الوطء وأن تقديم الكفارة لاستباحة الوطء فقد زلت عن الظاهر قيل له إذا كان الظهار قد أوجب تحريم الوطء فالذي يستبيحه منه هو الذي حرمه بالقول فجاز أن يكون ذلك عوداً لما قال إذ هو مستبيح لذلك الوطء الذي حرمه بعينه وكان عوداً لما قال من إيجاب التحريم ومن جهة أخرى أن الوطء إذا كان مستحقاً بعقد النكاح وحكم الوطء الثاني كالأول في أنه مستحق بسبب واحد ثم حرمه بالظهار جاز أن يكون الإقدام على استباحته عوداً لما حرم فكان هذا المعنى مطابقاً للفظ فإن قيل إن كانت الاستباحة هي الموجبة للكفارة فليس يخلو ذلك من أن يكون العزيمة على الاستباحة وعلى الإقدام على الوطء أو إيقاع الوطء فإن كان المراد الأول فهذا يلزمك إيجاب الكفارة بنفس العزيمة قبل الوطء كما قال مالك والحسن ابن صالح وإن كان المراد إيقاع الوطء فواجب أن لا تلزمه الكفارة إلا بعد الوطء وهذا خلاف الآية وليس هو قولك أيضاً قيل له المعنى في ذلك هو ما قد بينا من الإقدام على استباحة الوطء فقيل له إذا أردت الوطء وعدت لاستباحة ما حرمته فلا تطأ حتى تكفر لا أن الكفارة واجبة ولكنها شرط في رفع التحريم كقوله تعالى [فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم] يعني فقدم الاستعاذة قبل القراءة وقوله [إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا] والمعنى إذا أردتم القيام وأنتم محدثون فقدموا الغسل وكقوله [إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة] وكقوله [إذا طلقتم النساء فطلقوهن

لعدتهن] والمعنى إذا أردتم ذلك قال أبو بكر قد ثبت بما قدمنا أن الظهار لا يوجب كفارة وإنما يوجب تحريم الوطء ولا يرتفع إلا بالكفارة فإذا لم يرد وطأها فلا كفارة عليه وإن ماتت أو عاشت فلا شيء عليه إذ كان حكم الظهار إيجاب التحريم فقط موقتاً بأداء الكفارة وأنه متى لم يكفر فالوطء محظور عليه فإن وطىء سقط الظهار والكفارة وذلك لأنه علق حكم الظهار وما أوجب به من الكفارة بأدائها قبل الوطء لقوله [من قبل أن يتماسا] فمتى وقع المسيس فقد فات الشرط فلا تجب الكفارة بالآية لأن كل فرض محصور بوقت أو معلق على شرط فإنه متى فات الوقت وعدم الشرط لم يجب باللفظ الأول واحتيج إلى دلالة أخرى في إيجاب مثله في الوقت الثاني فهذا حكم الظهار إذا وقع المسيس قبل التكفير إلا أنه قد ثبت عن النبي ﷺ أن رجلا ظاهر من امرأته فوطئها قبل التكفير ثم سأل النبي ﷺ فقال له استغفر الله ولا تعد حتى تكفر فصار التحريم الذي بعد الوطء واجباً بالسنة وقد اختلف السلف فيمن وطىء ما الذي يجب عليه من الكفارة بعده فقال الحسن وجابر بن زيد وإبراهيم وابن المسيب ليس عليه إلا كفارة واحدة وكذلك قول مجاهد وطاوس وابن سيرين في آخرين وقد روى عن عمرو بن العاص وقبيصة بن ذؤيب والزهري وقتادة عليه كفارتان قال وروى عن ابن عباس أن رجلا قال يارسول الله ظاهرت من امرأتي فجامعتها قبل أن أكفر فقال استغفر الله ولا تعد حتى تكفر فلم يوجب عليه كفارتين بعد الوطء واختلف الفقهاء في توقيت الظهار فقال أصحابنا والثوري والشافعي إذا قال أنت علي كظهر أمي اليوم بطل الظهار بمضي اليوم وقال ابن أبي ليلى ومالك والحسن بن صالح هو مظاهر أبداً قال أبو بكر تحريم الظهار لا يقع إلا موقتاً بأداء الكفارة فإذا وقته المظاهر وجب توقيته لأنه لو كان مما لا يتوقت لما انحل ذلك التحريم بالتكفير كالطلاق فأشبه الظهار اليمين التي يحلها الحنث فوجب توقيته كما يتوقت اليمين وليس كالطلاق لأنه لا يحله شيء فإن قيل تحريم الطلاق الثلاث يقع موقتاً بالزوج الثاني ولا يتوقت بتوقيت الزوج إذا قال أنت طالق اليوم قيل له إن الطلاق لا يتوقت بالزوج الثاني وإنما يستفيد الزوج الأول بالزوج الثاني إذا تزوجها بعد ثلاث تطليقات مستقبلات والثلاث الأول واقعة على ما كانت وإنما استفاد طلاقاً غيرها فليس في الطلاق توقيت بحال والظهار موقت لا محالة بالتكفير فجاز توقيته بالشرط واختلفوا في الظهار هل يدخل

عليه إيلاء فقال أصحابنا والحسن بن صالح والثورى فى إحدى الروايتين والأوزاعى لا يدخل الإيلاء على المظاهر وإن طال تركه إياها وروى ابن وهب عن مالك لا يدخل على حر إيلاء فى ظهار إلا أن يكون مضاراً لا يريد أن يفيء من ظهاره وأما العبد فلا يدخل على ظهاره إيلاء وقال ابن القاسم عنه يدخل الإيلاء على الظهار إذا كان مضاراً ومما يعلم به ضراره أن يقدر على الكفارة فلا يكفر فإنه إذا علم ذلك وقف مثل المولى فإما كفر وإما طلقت عليه امرأته وروى عن الثورى أن الإيلاء يدخل على الظهار قال أبو بكر ليس الظهار كناية عن الطلاق ولا صريحاً فلا يجوز إثبات الطلاق به إلا بتوقيف وقال النبي ﷺ من أدخل على أمرنا ما ليس منه فهو رد ومن أدخل الإيلاء على المظاهر فقد أدخل عليه ما ليس منه وأيضاً نص الله على حكم المولى بالفيء أو عزيمة الطلاق ونص على حكم المظاهر بإيجاب كفارة قبل المسيس فحكم كل واحد منهما منصوص عليه فغير جائز حمل أحدهما على الآخر إذ من حكم المنصوصات أن لا يقاس بعضها على بعض وإن كل واحد منها يجرى على بابه ومحمول على معناه دون غيره وأيضاً فإن معنى الإيلاء وقوع الحنث ووجوب الكفارة بالوطء فى المدة ولا تتعلق كفارة الظهار بالوطء فليس هو إذاً فى معنى الإيلاء ولا فى حكمه وأيضاً فإن المولى سواء قصد الضرار أو لم يقصد لا يختلف حكمه وقد اتفقنا أنه متى لم يقصد الضرار بالظهار لم يلزمه حكم الإيلاء بمضى المدة فوجب أن لا يلزمه وإن قصد الضرار فإن قيل لم يعتبر ذلك فى الإيلاء لأن نفس الإيلاء ينبىء عن قصد الضرار إذ هو حلف على الامتناع من الوطء فى المدة قيل له الظهار قصد إلى الضرار من حيث حرم وطأها إلا بكفارة يقدمها عليه فلا فرق بينهما فيما يقتضيانه من المضارة واختلف السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار فى الظهار من الأمة فروى عبد الكريم عن مجاهد عن ابن عباس قال من شاء باهلته أنه ليس من أمة ظهار وهذا قول إبراهيم والشعبي وابن المسيب وهو قول أصحابنا والشافعى وروى عن ابن جبير والنخعى وعطاء وطاوس وسليمان بن يسار قالوا هو ظهار وهو قول مالك والثورى والأوزاعى والليث والحسن بن صالح وقالوا يكون مظاهراً من أمته كما هو من زوجته وقال الحسن إن كان يطأها فهو مظاهر وإن كان لا يطأها فليس بظهار قال أبو بكر قال الله تعالى [والذين يظاهرون من نسائهم] وهذا اللفظ ينصرف من الظهار إلى الحرائر دون الإماء والدليل

عليه قوله تعالى [أو نسائهن أو ماملكت أيمانهن] فكان المفهوم من قوله [أو نسائهن] الحرائر لولا ذلك لما صح عطف قوله [أو ماملكت أيمانهن] عليه لأن الشيء لا يعطف على نفسه وقال تعالى [وأمهات نسائكم] فكان على الزوجات دون ملك اليمين فلما كان حكم الظهار مأخوذاً من الآية وكان مقتضاها مقصوراً على الزوجات دون ملك اليمين لم يجز إيجابه فى ملك اليمين إذ لا مدخل للقياس فى إثبات ظهار فى غير ماورد فيه ووجه آخر مابينا فيما سلف أنهم قد كانوا يطلقون بلفظ الظهار فأبدل الله تعالى به تحريماً ترفعه الكفارة فلما لم يصح طلاق الأمة لم يصح الظهار منها ووجه آخر وهو أن الظهار يوجب تحريماً من جهة القول يوجب الكفارة والأمة لا يصح تحريمها من جهة القول فأشبه سائر المملوكات من الطعام والشراب متى حرمها بالقول لم تحرم ألا ترى أنه لو حرم على نفسه طعاماً أو شراباً لم يحرم ذلك عليه وإنما يلزمه إذا أكل أو شرب كفارة يمين فكذلك ملك اليمين وجب أن لا يصح الظهار منها إذ لا يصح تحريمها من جهة القول .

فى الظهار بغير الأم

واختلفوا فيمن قال لامرأته أنت على كظهر أختى أو ذات محرم منه فقال أصحابنا هو مظاهر وإن قال كظهر فلانة وليست بمحرم منه لم يكن مظاهراً وهو قول الثورى والحسن بن صالح والأوزاعى وقال مالك وعثمان البتى يصح الظهار بالمحرم والأجنبية وللشافعى قولان أحدهما أن الظهار لا يصح إلا بالأم والآخر أنه يصح بذوات المحارم قال أبو بكر لما صح الظهار بالأم وكانت ذوات المحارم كالأم فى التحريم وجب أن يصح الظهار بهن إذ لا فرق بينهن فى جهة التحريم ألا ترى أن الظهار بالأم من الرضاعة صحيح مع عدم النسب لوجود التحريم فكذلك سائر ذوات المحارم وروى نحو قول أصحابنا عن جابر بن زيد والحسن وإبراهيم وعطاء وقال الشعبى إن الله تعالى لم ينس أن يذكر البنات والأخوات والعمات والخالات إذ الظهار من الأم وأيضاً لما قال تعالى [والذين يظاهرون من نسائهم] اقتضى ظاهره الظهار بكل ذات محرم إذ لم يخصص الأم دون غيرها ومن قصرها على الأم فقد خص بلا دليل فإن قيل لما قال تعالى [ماهن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائى ولدنهم] دل على أنه أراد الظهار بالأم قيل له إنما ذكر الأمهات لأنهن مما اشتمل عليهن حده الآية وذلك لا ينفى أن يكون قوله [والذين يظاهرون من نسائهم]

عموما في سائر من أوقع التشبيه بظهرها من سائر ذوات المحارم وأيضاً فإن ذلك يدل على صحة الظهار من سائر ذوات المحارم لأنه قد نبه على المعنى الذي من أجله ألزمه حكم الظهار وهو قوله [ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائى ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً] فأخبر أنه ألزمهم هذا الحكم لأنهن لسن بأمهاتهم وإن قولهم هذا منكر من القول وزور فاقتضى ذلك إيجاب هذا الحكم في الظهار بسائر ذوات المحارم لأنه إذا ظاهر بأجنبية فليست هي أخته ولا ذات محرم منه وهذا القول منكر من القول وزورا لأنه يملك بضع امرأته وهي مباحة له وذوات المحارم محرمات عليه تحريماً مؤبداً فإن قيل يلزمك على هذا إيجاب الظهار بالأجنبية لعموم الآية ولدلالة فحواها على جواز الظهار بسائر ذوات المحارم إذ لم تفرق الآية بين شيء منهن ولأن تشبيهها بالأجنبية منكر من القول وزور قيل له لا يجب ذلك لأن الأجنبية لما كانت قد تحل له بحال لم يكن قوله أنت على كظهر الأجنبية مفيداً للتحريم في سائر الأوقات لجواز أن يملك بضع الأجنبية فتكون مثلها وفي حكمها وأيضاً لا خلاف أن التحريم بالأمتعة وسائر الأموال لا يصح بأن يقول أنت على كمتاع فلان أو ولا كمال فلان لأن ذلك قد يملكه بحال فيستبيحه واختلفوا في الظهار بغير الظهر فقال أصحابنا إذا قال أنت على كيد أمي أو كرأسها أو ذكر شيئاً يحل له النظر إليه منها لم يكن مظاهراً وإن قال كبطنها أو كفخذها ونحو ذلك كان مظاهراً لأنه لا يحل له النظر إليه كالظهر وقال ابن القاسم قياس قول مالك أن يكون مظاهراً بكل شيء من الأم وقال الثوري والشافعي إذا قال أنت على كرأس أمي أو كيدها فهو مظاهر لأن التلذذ بذلك منها محرم قال أبو بكر نص الله تعالى على حكم الظهار وهو أن يقول أنت على كظهر أمي والظهر مما لا يستبيح النظر إليه فوجب أن يكون سائر ما لا يستبيح النظر إليه في حكمه وما يجوز له أن يستبيح النظر إليه فليس فيه دلالة على تحريم الزوجة بتشبيهها به إذ ليس تحريمها من الأم مطلقاً فوجب أن لا يصح الظهار به إذ كان الظهار يوجب تحريماً وأيضاً لما جاز له استباحة النظر إلى هذه الأعضاء أشبه سائر الأشياء التي يجوز أن يستبيح النظر إليها مثل الأموال والأملاك واختلفوا فيما يحرمه الظهار فقال الحسن للمظاهر أن يجامع فيما دون الفرج وقال عطاء يجوز أن يقبل أو يباشر لأنه قال [من قبل أن يتماسا] وقال الزهري وقتادة

[من قبل أن يتماسا] الوقاع نفسه وقال أصحابنا لا يقرب المظاهر ولا يلمس ولا يقبل ولا ينظر إلى فرجها لشهوة حتى يكفر وقال مالك مثل ذلك وقال لا ينظر إلى شعرها ولا صدرها حتى يكفر لأن ذلك لا يدعوه إلى خير وقال الثورى يأتيها فيما دون الفرج وإنما نهى عن الجماع وقال الأوزاعى يحل له فوق الإزار كالحائض وقال الشافعى يمنع القبلة والتلذذ احتياطاً قال أبو بكر لما قال تعالى [من قبل أن يتماسا] كان ذلك عموماً فى حظر جميع ضروب المسيس من لمس بيد أو غيرها وأيضاً لما قال [والذين يظاهرون من نسائهم] فألزمه حكم التحريم لتشبيهه بظهرها وجب أن يكون ذلك التحريم عاما فى المباشرة والجماع كما أن مباشرة ظهر الأم ومسه محرم عليه وأيضاً حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زياد بن أيوب قال حدثنا إسماعيل قال حدثنا الحكم بن أبان عن عكرمة أن رجلا ظاهر من امرأته ثم واقعها قبل أن يكفر فأتى النبى ﷺ فأخبره قال فاعتزلها حتى تكفر ورواه معمر عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ نحوه وقال لا تقربها حتى تكفر وذلك يمنع المسيس والقبلة .

فى ظهار المرأة من زوجها

قال أصحابنا لا يصح ظهار المرأة من زوجها وهو قول مالك والثورى والليث والشافعى وذكر الطحاوى عن ابن أبى عمران عن على بن صالح عن الحسن بن زياد أنها إذا قالت لزوجها أنت على كظهر أمى أو كظهر أختى كانت مظاهرة من زوجها قال على فسئلت محمد ابن الحسن فقال ليس عليها شىء فأتيت أبا يوسف فذكرت له قوليهما فقال هذان شيخا الفقه أخطآ هو تحريم عليها كفارة يمين كقولها أنت على حرام وقال الأوزاعى هى يمين تكفرها وقال الحسن بن صالح تعتق رقبة وتكفر بكفارة الظهار وإن لم تفعل وكفرت يميناً رجونا أن يجزيها وروى مغيرة عن إبراهيم قال خطب مصعب بن الزبير عائشة بنت طلحة فقالت هو عليها كظهر أبيها إن تزوجته فلما ولى الإمارة أرسل إليها فأرسلت تسئل والفقهاء يومئذ بالمدينة كثير فأفتوها أن تعتق رقبة وتتزوجه وقال إبراهيم لو كانت عنده يعنى عند زوجها يوم قالت ذلك ما كان عليها عتق رقبة ولكنها كانت تملك نفسها حين قالت ما قالت وروى عن الأوزاعى أنها إذا قالت إن تزوجته فهو على كظهر أبى كانت مظاهرة ولو قالت وهى تحت زوج كان عليها كفارة يمين قال أبو بكر لا يجوز أن

تكون عليها كفارة يمين لأن الرجل لا تلزمه بذلك كفارة يمين وهو الأصل فكيف يلزمها ذلك كما أن قول الرجل أنت طالق لا يكون غير طالق كذلك ظهارها لا يلزمها به شيء ولا يصح منها ظهار بهذا القول لأن الظهار يوجب تحريما بالقول وهي لا تملك ذلك كما لا تملك الطلاق إذ كان موضوعا لتحريم يقع بالقول واختلفوا فيمن قال أنت على كظهر أبي فقال أصحابنا والأوزاعي والشافعي ليس بشيء وقال مالك هو مظاهر قال أبو بكر إنما حكم الله تعالى بالظهار فيمن شبهها بظهر الأم ومن جرى مجراها من ذوات المحارم التي لا يجوز له أن يستبيح النظر إلى ظهرها بحال وهو يجوز له النظر إلى ظهر أبيه والأب والأجنبي في ذلك سواء ولو قال أنت على كظهر الأجنبي لم يكن شيئاً فكذلك ظهر الأب واختلفوا فيمن ظاهر مراراً فقال أصحابنا والشافعي عليه لكل ظهار كفارة إلا أن يكون في مجلس واحد وأراد التكرار فتكون عليه كفارة واحدة وقال مالك من ظاهر من امرأته في مجالس متفرقة فليس عليه إلا كفارة واحدة وإن ظاهر ثم كفر ثم ظاهر فعليه الكفارة أيضاً وقال الأوزاعي عليه كفارة واحدة وإن كان في مقاعد شتى قال أبو بكر الأصل أن الظهار لما كان سبباً لتحريم ترفعه الكفارة إن تجب بكل ظهار كفارة إلا أنهم قالوا إذا أراد التكرار في مجلس واحد فعليه كفارة واحدة لاحتمال اللفظ لما أراد من التكرار فإن قيل قوله [والذين يظاهرون من نسائهم] يقتضي إيجاب كفارة واحدة وإن ظاهر مراراً لأن اللفظ لا يختص بالمرة الواحدة دون المرار الكثيرة قيل له لما كانت الكفارة في رفع التحريم متعلقة بحرمة اللفظ أشبه اليمين فمتى حلف مراراً لزمته لكل يمين كفارة إذا حنث ولم يكن قوله [فكفارته إطعام عشرة مساكين] موجباً الاقتصار بالأيمان الكثيرة على كفارة واحدة واختلفوا في المظاهر هل يجبر على التكفير فقال أصحابنا لا ينبغي المرأة أن تدعه يقربها حتى يكفر وذكر الطحاوي عن عباد بن العوام عن سفيان بن حسين قال سألت الحسن وابن سيرين عن رجل ظاهر من امرأته فلم يكفر تهاوناً قال تستعدي عليه قال وسألت أبا حنيفة فقال تستعدي عليه وقال مالك عليها أن تمنعه نفسها ويحول الإمام بينه وبينها وقول الشافعي يدل على أنه يحكم عليه بالتكفير قال أبو بكر قال أصحابنا يجبر على جماع المرأة فإن أبي ضربته رواه هشام وهذا يدل على أنه يجبر على التكفير ليوفيها حقها من الجماع واختلفوا في الرقبة الكافرة عن الظهار فقال

عطاء ومجاهد وإبراهيم وإحدى الروايتين عن الحسن يجزى الكافر وهو قول أصحابنا والثورى والحسن بن صالح وروى عن الحسن أنه لا يجزى فى شىء من الكفارات إلا الرقبة المؤمنة وهو قول مالك والشافعى قال أبو بكر ظاهر قوله [فتحرير رقبة] يقتضى جواز الكافرة وكذلك قوله ﷺ للمظاهر أعتق رقبة ولم يشترط الإيمان ولا يجوز قياسها على كفارة القتل لامتناع جواز قياس المنصوص بعضه على بعض ولأن فيه إيجاب زيادة فى النص وذلك عندنا يوجب النسخ واختلفوا فى جواز الصوم مع وجود رقبة للخدمة فقال أصحابنا إذا كانت عنده رقبة للخدمة ولا شىء له غيرها أو كان عنده دراهم ثمن رقبة ليس له غيرها لم يجزه الصوم وهو قول مالك والثورى والأوزاعى وقال الليث والشافعى من له خادم لا يملك غيره فله أن يصوم قال الله [فتحرير رقبة] [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين] فأوجب الرقبة بدياً على واجدها ونقله إلى الصوم عند عدمها فلما كان هذا واجداً لها لم يجزه غيره فإن قيل هو بمنزلة من معه ماء يخاف على نفسه العطش فيجوز له التيمم قيل له لأنه مأمور فى هذه الحال باستبقاء الماء وهو محظور عليه استعماله وليس بمحظور عليه عند الجميع عتق هذه الرقبة فعلمنا أنه واجد واختلفوا فى عتق أم الولد والمدبر والمكاتب ونحوهم فى الكفارة فقال أصحابنا لا يجوز عتق أم الولد والمدبر والمكاتب إذا كان قد أدى شيئاً عن الكتابة ولا المدبر فإن لم يكن أدى شيئاً أجزأه وإن اشترى أباه ينوى به عن كفارته جاز وكذلك كل ذى رحم محرم ولو قال كل عبد أشتريه فهو حر ثم اشترى عبداً ينويه عن كفارته لم يجزه وقال زفر لا يجزى المكاتب وإن لم يكن أدى شيئاً وقال مالك لا يجزى المكاتب ولا المدبر ولا أم الولد ولا معتق إلى سنين عن الكفارة ولا الولد والوالد وقال الأوزاعى لا يجزى المكاتب ولا المدبر ولا أم الولد وقال عثمان البتى يجزى المدبر وأم الولد فى كفارة الظهار واليمين وقال الليث يجزى أن يشترى أباه فيعتقه بالكفارة التى عليه وقال الشافعى لا يجزى من إذا اشتراه عتق عليه ويجزى المدبر ولا يجزى المكاتب وإن لم يؤد شيئاً ويجزى المعتق إلى سنين ولا تجزى أم الولد قال أبو بكر أما أم الولد والمدبر فإنهما لا يجزيان من قبل أنهما قد استحقا العتق من غير جهة الكفارة ألا ترى أن ما ثبت لهما من حق العتاق يمنع بيعهما ولا يصح فسخ ذلك عنهما فمتى أعتقهما فإنما عجل عتقاً مستحقاً وليس كذلك من قال له المولى أنت حر

بعد شهر أو سنة لأنه لم يثبت له حق بهذا القول يمنع بيعه ألا ترى أنه يجوز له أن يبيعه وأما المكاتب فإنه وإن لم يجز بيعه فإن الكتابة يلحقها الفسخ وإنما لا يجوز بيعه كما لا يجوز بيع الآبق والعبد المرهون والمستأجر فلا يمنع ذلك جواز عتقه عن الكفارة فإذا أعتق المكاتب قبل أن يؤدي شيئاً فقد أسقط المال فصار كمن أعتق عبداً غير مكاتب وإن كان قد أدى شيئاً لم يجز من قبل أن الأداء لا ينفسخ بعتقه فقد حصل له عن عتقه بدل فلا يجزي عن الكفارة وأما إذا اشترى أباه فإنه يجزي إذا نوى لأن قبوله للشرى بمنزلة قوله أنت حر والدليل عليه قول النبي ﷺ لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه ومعلوم أن معناه يعتقه بشرائه إياه فجعل شراءه بمنزلة قوله أنت حر فأجزأ بمنزلة من قال لعبده أنت حر واختلفوا في مقدار الطعام فقال أصحابنا والثوري لكل مسكين نصف صاع بر أو صاع تمر أو شعير وقال مالك مد بمد هشام وهو مدان إلا ثلثاً بمد النبي ﷺ وذلك من الحنطة وأما الشعير فإن كان طعام أهل بلده فهو مثل الحنطة وكذلك التمر وإن لم يكن طعام أهل البلد أطعمهم من كل واحد منهما وسطاً من شبع الشعير والتمر وقال الشافعي لكل مسكين مد من طعام بلده الذي يقتات حنطة أو شعير أو أرز أو تمر أو أقط وذلك بمد النبي ﷺ ولا يعتبر مد أحدث بعده حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان ابن أبي شيبة ومحمد بن سليمان الأنباري قالا حدثنا ابن إدريس عن محمد بن إسحاق عن محمد ابن عمرو بن عطاء عن سليمان بن يسار عن سلمة بن صخر قال كنت امرأ أصيب من النساء وذكر قصة ظهاره من امرأته وأنه جامع امرأته وسأل النبي ﷺ فقال حرر رقبة فقلت والذي بعثك بالحق ما أملك رقبة غيرها وضربت صفحة رقبتي قال فصم شهرين متتابعين قال وهل أصبت الذي أصبت إلا من الصيام قال فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكيناً قلت والذي بعثك بالحق نبياً لقد بتنا وحشين وما لنا طعام قال فانطلق إلى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها إليك فأطعم ستين مسكيناً وسقاً من تمر وكل أنت وعيالك بقيتها فإن قيل روى إسماعيل بن جعفر عن محمد بن أبي حرملة عن عطاء بن يسار أن خولة بنت مالك بن ثعلبة ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت فقال النبي ﷺ مريه فليذهب إلى فلان فإن عنده شطر وسق فليأخذه صدقة عليه ثم يتصدق به على ستين مسكينا وروى عبد الله ابن إدريس عن محمد بن إسحاق عن معمر بن عبد الله بن حنظلة عن يوسف بن عبد الله بن

سلام عن خولة أن زوجها ظاهر منها فذكرت للنبي ﷺ فأمره أن يتصدق بخمسة عشر صاعا على ستين مسكينا قيل له قد روينا حديث محمد بن إسحاق عن محمد بن عمرو بن عطاء وأنه أمره بأن يطعم وسقاً من تمر ستين مسكيناً وهذا أولى لأنه زائد على خبرك وأيضاً فجائز أن يكون النبي ﷺ أعانه بهذا القدر ولا دلالة فيه على أن ذلك جميع الكفارة وقد بين ذلك في حديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن يزيد بن زيدان زوج خولة ظاهر منها وذكر الحديث فأعانه رسول الله ﷺ بخمسة عشر صاعا وهذا يدل على أنه أعانه ببعض الكفارة وقد روى ذلك أيضاً في حديث يوسف بن عبدالله بن سلام رواه يحيى بن زكريا عن محمد بن إسحاق عن معمر بن عبد الله عن يوسف بن عبد الله بن سلام قال حدثتني خولة بنت مالك بن ثعلبة أن رسول الله ﷺ أعان زوجها حين ظاهر منها بعذق من تمر وأعانته هي بعذق آخر وذلك ستون صاعا فقال رسول الله ﷺ تصدق به واختلفوا في المظاهر هل يجامع قبل أن يطعم فقال أصحابنا ومالك والشافعي لا يجامع حتى يطعم إذا كان فرضه الطعام روى زيد بن أبي الزرقاء عن الثوري أنه إذا أراد أن يطأها قبل أن يطعم لم يكن آثما وروى المعافى والأشجعي عن الثوري أنه لا يقربها حتى يطعم قال النبي ﷺ للمظاهر بعد ما ذكر عجزه عن الصيام ثم لا يقربها حتى يكفر وأيضاً لما اتفق الجميع على أن الجماع محظور عليه قبل عتق الرقبة وجب بقاء حظره إذا عجز إذ جائز أن يجد الرقبة قبل الإطعام فيكون الوطء واقعاً قبل العتق .

باب كيف يحيى أهل الكتاب

قال الله تعالى [وإذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله] روى سعيد عن قتادة عن أنس أن رسول الله ﷺ بينما هو جالس مع أصحابه إذ أتى عليهم يهودي فسلم عليهم فردوا عليه فقال رسول الله ﷺ هل تدرون ما قال قالوا سلم يا نبي الله قال قال سام عليكم أي تسامون دينكم وقال نبي الله ﷺ إذا سلم عليكم أحد من أهل الكتاب فقولوا عليكم أي عليك ما قلت وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسحاق بن الحسين قال حدثنا أبو حذيفة قال حدثنا سفيان عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا لقيتم المشركين في الطريق فلا تبدؤهم بالسلام واضطروهم إلى أضيقه قال أبو بكر قد روى في حديث أنس عن النبي ﷺ أنهم يريدون بقولهم السام إنكم تسامون دينكم وروى أنهم

يريدون به الموت لأن السام اسم من أسماء الموت قال أبو بكر ذكر هشام عن محمد عن أبي حنيفة قال نرى أن نرد على المشرك السلام ولا نرى أن نبدأه وقال محمد وهو قول العامة من فقهائنا وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال صحبنا عبد الله في سفر ومعنا أناس من الدهاقين قال فأخذوا طريقاً غير طريقنا فسلم عليهم فقلت لعبد الله أليس هذا تكره قال إنه حق الصحبة قال أبو بكر ظاهره يدل على أن عبد الله بدأهم بالسلام لأن الرد لا يكره عند أحد وقد قال النبي ﷺ إذا سلموا عليكم فقولوا وعليكم قال أبو بكر وإنما كره الابتداء لأن السلام من تحية أهل الجنة فكره أن يبدأ به الكافر إذ ليس من أهلها ولا يكره الرد على وجه المكافأة قال الله تعالى [وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها] وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عثمان قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الأعمش قال قلت لإبراهيم اختلف إلى طبيب نصراني أسلم عليه قال نعم إذا كانت لك إليه حاجة فسلم عليه وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا] قال قتادة كانوا يتنافسون في مجلس النبي ﷺ فقيل لهم تفسحوا وقال ابن عباس هو مجلس القتال قال قتادة وإذا قيل انشزوا قال إذا دعيتم إلى خير وقيل انشزوا أي ارتفعوا في المجالس ولهذا ذكر أهل العلم لأنهم أحق بالرفعة وهذا يدل على أن النبي ﷺ قد كان يرفع مجلس أهل العلم على غيرهم ليبين للناس فضلهم ومنزلتهم عنده وكذلك يجب أن يفعل بعد النبي ﷺ وقال تعالى [يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات] وكذلك قال النبي ﷺ ليليني منكم أولو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فرتب أولي الأحلام والنهى في أعلى المراتب إذ جعلهم في المرتبة التي تلي النبوة وقوله تعالى [إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة] روى ليث عن مجاهد قال قال علي إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي كان عندي دينار فصرفته فكنت إذا ناجيت رسول الله ﷺ تصدقت بدرهم وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال إن المسلمين أكثروا على رسول الله ﷺ المسائل حتى شقوا عليه فأراد الله أن يخفف عن نبيه فلما نزلت [إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة] كف كثير من المسلمين عن المسئلة فأنزل الله [أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات]

الآية فوسع لهم قال أبو بكر قد دلت الآية على أحكام ثلاثة أحدها تقديم الصدقة أمام مناجاتهم للنبي ﷺ لمن يجد والثاني الرخصة في المناجاة لمن لا يجد الصدقة بقوله [فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم] فهذا يدل على أن المسئلة كانت مباحة لمن لم يجد الصدقة والثالث وجوب الصدقة أمام المسئلة بقوله [أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم] حدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن مجاهد في قوله [إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة] الآية قال علي رضي الله عنه ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت وما كانت إلا ساعة وقوله تعالى [لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله] قال أبو بكر المحادة أن يكون كل واحد منهما في حد وحيز غير حد صاحبه وحيزه فظاهره يقتضي أن يكون المراد أهل الحرب لأنهم في حد غير حدنا فهو يدل على كراهة مناكحة أهل الحرب وإن كانوا من أهل الكتاب لأن المناكحة توجب المودة قال الله تعالى [ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة] آخر سورة المجادلة .

ومن سورة الحشر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر] قال مجاهد وقتادة أول الحشر جلاء بني النضير من اليهود فمنهم من خرج إلى خيبر ومنهم من خرج إلى الشام وقال الزهري قاتلهم رسول الله ﷺ حتى صالحهم على الجلاء فأجلاهم إلى الشام وعلى أن لهم ما أقلت الإبل من شيء إلا الحلقة والحلقة السلاح قال أبو بكر قد انتظم ذلك معنيين أحدهما مصالحة أهل الحرب على الجلاء عن ديارهم من غير سبي ولا استرقاق ولا دخول في الذمة ولا أخذ جزية وهذا الحكم منسوخ عندنا إذا كان بالمسلمين قوة على قتالهم على الإسلام أو أداء الجزية وذلك لأن الله قد أمر بقتال الكفار حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية قال الله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ـ إلى قوله ـ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] وقال [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] فغير جائز إذا كان بالمسلمين قوة على قتالهم وإدخالهم في الذمة أو الإسلام أن يجلوهم ولكنه لو عجز

المسلمون عن مقاومتهم في إدخالهم في الإسلام أو الذمة جاز لهم مصالحتهم على الجلاء عن بلادهم والمعنى الثاني جواز مصالحة أهل الحرب على مجهول من المال لأن النبي ﷺ صالحهم على أراضيهم وعلى الحلقة وترك لهم ما أقلت الإبل وذلك مجهول وقوله تعالى [فاعتبروا يا أولي الأبصار] فيه أمر بالاعتبار والقياس في أحكام الحوادث ضرب من الاعتبار فوجب استعماله بظاهر الآية وقوله تعالى [ماقطعتم من لينة] قال ابن عباس وقتادة كل نخلة لينة سوى العجوة وقال مجاهد وعمرو بن ميمون كل نخلة لينة وقيل اللينة كرام النخل وروى ابن جريج عن مجاهد ماقطعتم من لينة النخلة نهى بعض المهاجرين عن قطع النخل وقال إنما هي مغانم المسلمين فنزل القرآن بتصديق من نهى وبتحليل من قطعها من الإثم قال أبو بكر صوب الله الذين قطعوا والذين أبوا وكانوا فعلوا ذلك من طريق الاجتهاد وهذا يدل على أن كل مجتهد مصيب وقد روى عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد قال أمرني رسول الله ﷺ أن أغير على أبنى صباحا وحرق وروى قتادة عن أنس قال لما قاتل أبو بكر أهل الردة قتل وسبى وحرق وروى عبدالله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال لما تحصن بنو النضير أمر رسول الله ﷺ بقطع نخلهم وتحريقه فقالوا يا أبا القاسم ما كنت ترضى بالفساد فأنزل الله [ماقطعتم من لينة] الآية وروى عثمان بن عطاء عن أبيه قال لما وجه أبو بكر الجيش إلى الشام كان فيما أوصاهم به ولا تقطع شجرة مثمرة قال أبو بكر تأوله محمد بن الحسن على أنهم قد علموا أن الله سيغنمهم إياها وتصير للمسلمين بوعد النبي ﷺ لهم بفتح الشام فأراد عليهم أن تبقى للمسلمين وأما جيش المسلمين إذا غزوا أرض الحرب وأرادوا الخروج فإن الأولى أن يحرقوا شجرهم وزروعهم وديارهم وكذلك قال أصحابنا في مواشيهم إذا لم يمكنهم إخراجها ذبحت ثم أحرقت وأما ما رجوا أن يصير فيأ للمسلمين فإنهم إن تركوه ليصير للمسلمين جاز وإن أحرقوه غيظاً المشركين جاز استدلالا بالآية وبما فعله النبي ﷺ في أموال بني النضير وقوله تعالى [وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل] الآية الفيء الرجوع ومنه الفيء في الإيلاء في قوله [فإن فاؤا] وأفاءه عليه إذا رده عليه والفيء في مثل هذا الموضع ما صار للمسلمين من أموال أهل الشرك فالغنيمة فيء والجزية فيء والخراج فيء لأن جميع ذلك مما ملكه الله المسلمين من أموال أهل الشرك والغنيمة وإن كانت فيأ فإنها تختص بمعنى لا يشاركها فيه

سائر وجوه الفيء لأنها ما أخذ من أموال أهل الحرب عنوة بالقتال فمنها ما يجرى فيه
سهام الغانمين بعد إخراج الخمس لله عز وجل وروى الزهرى عن مالك بن أوس بن
الحدثان عن عمر بن الخطاب قال كانت أموال بنى النضير فيئاً مما أفاء الله على رسوله مما لم
يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب فكانت لرسول الله ﷺ خاصة وكان ينفق منها
على أهله نفقة سنة وما بقى جعله فى الكراع والسلاح عدة فى سبيل الله قال أبو بكر فهذا
من الفيء الذى جعل الأمر فيه إلى رسول الله ﷺ ولم يكن لأحد فيه حق إلا من جعله
له النبي ﷺ فكان النبي ﷺ ينفق منها على أهله ويجعل الباقى فى الكراع والسلاح وذلك
لما بينه الله فى كتابه وهو أن المسلمين لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب ولم يأخذوه عنوة
وإنما أخذوه صلحاً وكذلك كان حكم فدك وقرى عرينة فيما ذكره الزهرى وقد كان للنبي
ﷺ من الغنيمة الصفى وهو ما كان يصطفيه من جملة الغنيمة قبل أن يقسم المال وكان له
أيضاً سهم من الخمس فكان للنبي ﷺ من الفيء هذه الحقوق يصرفها فى نفقة عياله والباقى
فى نوائب المسلمين ولم يكن لأحد فيها حق إلا من يختاره هو ﷺ أن يعطيه وفى هذه الآية
دلالة على أن كل مال من أموال أهل الشرك لم يغلب عليه المسلمون عنوة وإنما أخذ صلحاً
أنه لا يوضع فى بيت مال المسلمين ويصرف على الوجوه التى يصرف فيها الخراج والجزية
لأنه بمنزلة ما صار للنبي ﷺ من أموال بنى النضير حين لم يوجف المسلمون عليه وقوله
تعالى [ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول] الآية قال أبو بكر بين الله
حكم ما لم يوجف عليه المسلمون من الفيء فجعله للنبي ﷺ على ما قدمنا من بيانه ثم ذكر
حكم الفيء الذى أوجف المسلمون عليه فجعله لهؤلاء الأصناف وهم الأصناف الخمسة
المذكورون فى غيرها وظاهره يقتضى أن لا يكون للغانمين شيء منه إلا من كان منهم من
هذه الأصناف وقال قتادة كانت الغنائم فى صدر الإسلام لهؤلاء الأصناف ثم نسخ
بقوله [واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه] قال أبو بكر لما فتح عمر رضى الله عنه
العراق سأله قوم من الصحابة قسمته بين الغانمين منهم الزبير وبلال وغيرهما فقال إن
قسمتها بقى آخر الناس لا شيء لهم واحتج عليهم بهذه الآية إلى قوله [والذين جاؤا
من بعدهم] وشاور علياً وجماعة من الصحابة فى ذلك فأشاروا عليه بترك القسمة وأن يقر
أهلها عليها ويضع عليها الخراج ففعل ذلك ووافقته الجماعة عند احتجاجه بالآية وهذا

يدل على أن هذه الآية غير منسوخة وأنها مضمومة إلى آية الغنيمة فى الأرضين المفتتحة فإن رأى قسمتها أصلح للمسلمين وأرد عليهم قسم وإن رأى إقرار أهلها عليها وأخذ الخراج منهم فيها فعل لأنه لو لم تكن هذه الآية ثابتة الحكم فى جواز أخذ الخراج منها حتى يستوى الآخر والأول فيها لذكروه له وأخبروه بنسخها فلما لم يحاجوه بالنسخ دل على ثبوت حكمها عندهم وصحة دلالتها لديهم على ما استدل به عليه فيكون تقدير الآيتين بمجموعهما واعلموا أن ما غنمتم من شىء فإن لله خمسه فى الأموال سوى الأرضين وفى الأرضين إذا اختار الإمام ذلك وما أفاء الله على رسوله من الأرضين فلله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ويكون ذكر الرسول ههنا لتفويض الأمر عليه فى صرفه إلى من رأى فاستدل عمر رضى الله عنه من الآية بقوله [كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم] وقوله [والذين جاؤا من بعدهم] وقال لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شىء وقد جعل لهم فيها الحق بقوله [والذين جاؤا من بعدهم] فلما استقر عنده حكم دلالة الآية وموافقة كل الصحابة على إقرار أهلها عليها ووضع الخراج بعث عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان فمسحا الأرضين ووضعا الخراج على الأوضاع المعلومة ووضعا الجزية على الرقاب وجعلاهم ثلاث طبقات اثنى عشر وأربعة وعشرين وثمانية وأربعين ثم لم يتعقب فعله هذا أحد ممن جاء بعده من الأئمة بالفسخ فصار ذلك اتفاقاً واختلف أهل العلم فى أحكام الأرضين المفتتحة عنوة فقال أصحابنا والثورى إذا افتتحها الإمام عنوة فهو بالخيار إن شاء قسمها وأهلها وأموالهم بين الغانمين بعد إخراج الخمس وإن شاء أقر أهلها عليها وجعل عليها وعليهم الخراج ويكون ملكا لهم ويجوز بيعهم وشراؤهم لها وقال مالك ما باع أهل الصلح من أرضهم فهو جائز وما افتتح عنوة فإنه لا يشترى منهم أحد لأن أهل الصلح من أسلم منهم كان أحق بأرضه وماله وأما أهل العنوة الذين أخذوا عنوة فمن أسلم منهم أحرز له إسلامه نفسه وأرضه للمسلمين لأن بلادهم قد صارت فيأ للمسلمين وقال الشافعى ما كان عنوة فخمسها لأهله وأربعة أخماسها للغانمين فمن طاب نفساً عن حقه فللإمام أن يجعلها وقفاً عليهم ومن لم يطب نفساً فهو أحق بماله قال أبو بكر لا تخلوا الأرض المفتتحة عنوة من أن تكون للغانمين لا يجوز للإمام صرفها عنهم بحال إلا بطيبة من أنفسهم أو أن

يكون الإمام مخيراً بين إقرار أهلها على أملاكهم فيها ووضع الخراج عليها وعلى رقاب أهلها على ما فعله عمر رضي الله عنه في أرض السواد فلما اتفق الجميع من الصحابة على تصويب عمر فيما فعله في أرض السواد بعد خلاف من بعضهم عليه على إسقاط حق الغانمين عن رقابها دل ذلك على أن الغانمين لا يستحقون ملك الأرضين ولا رقاب أهلها إلا بأن يختار الإمام ذلك لهم لأن ذلك لو كان ملكا لهم لما عدل عنهم بها إلى غيرهم ولنازعوه في احتجاجه بالآية في قوله [كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم] وقوله [والذين جاؤا من بعدهم] فلما سلم له الجميع رأيه عند احتجاجه بالآية دل على أن الغانمين لا يستحقون ملك الأرضين إلا باختيار الإمام ذلك لهم وأيضاً لا يختلفون أن الإمام أن يقتل الأسرى من المشركين ولا يستبقيهم ولو كان ملك الغانمين قد ثبت فيهم لما كان له إتلافه عليهم كما لا يتلف عليهم سائر أموالهم فلما كان له أن يقتل الأسرى وله أن يستبقيهم فيقسمهم بينهم ثبت أن الملك لا يحصل للغانمين بإحراز الغنيمة في الرقاب والأرضين إلا أن يجعلها الإمام لهم ويدل على ذلك أيضاً ما روى الثوري عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين نصفاً لنوائبه وحاجته ونصفاً بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما فلو كان الجميع ملكا للغانمين لما جعل نصفه لنوائبه وحاجته وقد فتحها عنوة ويدل عليه أن النبي ﷺ فتح مكة عنوة ومن على أهلها فأقرهم على أملاكهم فقد حصل بدلالة الآية وإجماع السلف والسنة تخيير الإمام في قسمة الأرضين أو تركها ملكا لأهلها ووضع الخراج عليها ويدل عليه حديث سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام مدها ودينارها ومنعت مصر أردبها ودينارها وعدتم كما بدأتم شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه فأخبر ﷺ عن منع الناس لهذه الحقوق الواجبة لله تعالى في الأرضين وأنهم يعودون إلى حال أهل الجاهلية في منعها وذلك يدل على صحة قول عمر رضي الله عنه في السواد وأن ما وضعه هو من حقوق الله تعالى التي يجب أداؤها فإن قيل ليس فيما ذكرت من فعل عمر في السواد إجماع لأن حبيب بن أبي ثابت وغيره قد رووا عن ثعلبة بن يزيد الحماني قال دخلنا على علي رضي الله عنه بالرحبة فقال لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم قيل له الصحيح عن علي رضي الله عنه أنه أشار على عمر

رضى الله عنه بترك قسمة السواد وإقرار أهله عليه ومع ذلك فإنه لا يجوز أن يصح عن علي ما ذكرت لأنه لا يخلو من خاطبهم على بذلك من أن يكونوا هم الذين فتحوا السواد فاستحقوا ملكه وقسمته بينهم من غير خيار للإمام فيه أو أن يكون المخاطبون به غير الذين فتحوه أو خاطب به الجيش وهم أخلاط منهم من شهد فتح السواد ومنهم من لم يشهده وغير جائز أن يكون الخطاب لمن لم يشهد فتحه لأن أحداً لا يقول أن الغنيمة تصرف إلى غير الغانمين ويخرج منها الغانمون وأن يكونوا أخلاطاً فيهم من شهد الفتح واستحق الغنيمة وفيهم من لم يشهده وهذا مثل الأول لأن من لم يشهد الفتح لا يجوز أن يسهم له وتقسم الغنيمة بينه وبين الذين شهدوه أو أن يكون خاطب به من شهد الفتح دون غيره فإن كان كذلك وكانوا هم المستحقين له دون غيرهم من غير خيار الإمام فيه فغير جائز أن يجعل حقهم لغيرهم لأن بعضهم يضرب وجوه بعض إذ كان أتقى لله من أن يترك حقاً يجب عليه القيام به إلى غيره لما وصفت وعلى أنه لم يخصص بهذا الخطاب الذين فتحوه دون غيرهم وفي ذلك دليل على فساد هذه الرواية وقد اختلف الناس بعد ثبوت هذا الأصل الذي ذكرنا وصحة الرواية عن عمر في كافة الصحابة على ترك قسمة السواد وإقرار أهله عليه فقال قائلون أقرهم على أملاكهم وترك أموالهم في أيديهم ولم يسترقهم وهو الذي ذكرناه من مذهب أصحابنا وقال آخرون إنما أقرهم على أرضهم على أنهم وأرضهم فيء للمسلمين وأنهم غير ملاك لها وقال آخرون أقرهم على أنهم أحرار والأرضون موقوفة على مصالح المسلمين قال أبو بكر ولم يختلفوا أن من أسلم من أهل السواد كان حراً وأنه ليس لأحد أن يسترقه وقد روى عن علي رضي الله عنه أن دهقاناً أسلم على عهده فقال له إن أقمت في أرضك رفعنا الجزية عن رأسك وأخذناها من أرضك وإن تحولت عنها فنحن أحق بها وكذلك روى عن عمر رضي الله عنه في دهقانة نهر الملك حين أسلمت فلو كانوا عبيداً لما زال عنهم الرق بالإسلام فإن قيل فقد قالا إن تحولت عنها فنحن أحق بها قيل له إنما أراد بذلك أنك إن عجزت عن عمارتها عمرناها نحن وزرعناها لئلا تبطل الحقوق التي قد وجبت للمسلمين في رقابها وهو الخراج وكذلك يفعل الإمام عندنا بأراضي العاجزين عن عمارتها ولما ثبت بما وصفنا أن من أسلم من أهل السواد فهو حر ثبت أن أراضيهم على إملاكهم كما كانت رقابهم مبقاة على أصل الحرية ومن حيث جاز للإمام عند مخالفينا أن يقطع حق

للغانمين عن رقابها ويجعلها موقوفة على المسلمين بصرف خراجها إليهم جاز إقرارها على أملاك أهلها ويصرف خراجها إلى المسلمين إذ لا حق للمسلمين فى نفى ملك ملاكها عنها بعد أن لا يحصل للمسلمين ملكها وإنما حقهم فى الحاصل فى خراجها لا فى رقابها بأن يتملكوها وذكر يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح قال سمعنا أن الغنيمة ما غلب عليه المسلمون حتى يأخذوه عنوة بالقتال وأن الفىء ما صولحوا عليه قال الحسن فأما سوادنا هذا فإنا سمعنا أنه كان فى أيدى النبط فظهر عليهم أهل فارس فكانوا يؤدون إليهم الخراج فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن لم يقاتلهم من الدهاقين على حالهم ووضعوا الجزية على رءوس الرجال ومسحوا ما كان فى أيديهم من الأرضين ووضعوا عليهم الخراج وقبضوا على كل أرض ليست فى يد أحد فكانت صوافى للإمام قال أبو بكر كأنه ذهب إلى أن النبط لما كانوا أحرارا فى مملكة أهل فارس فكانت أملاكهم ثابتة فى أراضيهم ثم ظهر المسلمون على أهل فارس وهم الذين قاتلوا المسلمين ولم يقاتلهم النبط كانت أراضيهم ورقابهم على ما كانت عليه فى أيام الفرس لأنهم لم يقاتلوا المسلمين فكانت أرضوهم ورقابهم فى معنى ما صولح عليه وأنهم إنما كانوا يملكون أراضيهم ورقابهم لو قاتلوهم وهذا وجه كان يحتمله الحال لولا أن محاجة عمر لأصحابه الذين سألوه قسمة السواد كانت من غير هذا الوجه وإنما احتج بدلالة الكتاب دون ما ذكره الحسن فإن قيل إنما دفع عمر السواد إلى أهله بطيبة من نفوس الغانمين على وجه الإجارة والأجرة تسمى خراجا قال النبى صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان ومراده أجرة العبد المشترى إذا رد بالعيب قال أبو بكر هذا غلط من وجوه أحدها أن عمر لم يستطب نفوس القوم فى وضع الخراج وترك القسمة وإنما شاور الصحابة وحاج من طلب القسمة بما أوضح به قوله ولو كان قد استطاب نفوسهم لنقل كما نقل ما كان بينه وبينهم من المراجعة والمحاجة فإن قيل قد نقل ذلك وذكر ما رواه إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم قال كنا ربع الناس فأعطانا عمر ربع السواد فأخذناه ثلاث سنين ثم وفد جرير إلى عمر بعد ذلك فقال عمر والله لولا أنى قاسم مسئول لكنتم على ما قسم لكم فأرى أن تردوه على المسلمين ففعل فأجازه عمر ثمانين دينارا فأتته امرأة فقالت يا أمير المؤمنين إن قومى صالحوك على أمر ولست أرضى حتى تملأ كفى ذهبا وتحملنى على جمل ذلول وتعطينى قطيفة حمراء قال ففعل قال أبو بكر ليس فيه دليل على

أنه كان ملكهم رقاب الأرضين وجائز أن يكون أعطاهم ربع الخراج ثم رأى بعد ذلك أن يقتصر بهم على أعطياتهم دون الخراج ليكونوا أسوة لسائر الناس وكيف يكون ذلك باستطابة منه لنفوسهم وقد أخبر عمر أنه رأى رده على المسلمين وأظهر أنه لا يسعه غيره لما كان عنده أنه صلح للمسلمين وأما أمر المرأة فإنه أعطاها من بيت المال لأنه قد كان جائزاً له أن يفعله من أخذ ما كان في أيديهم من السواد وأما قوله إن الخراج أجرة ففاسد من وجوه أحدها أنه لا خلاف أن الإجارات لا تجوز إلا على مدة معلومة إذا وقعت على المدة وأيضاً فإن أهلها لم يخلوا من أن يكونوا عبيداً أو أحراراً فإن كانوا عبيداً فإن إجارة المولى من عبده لا تجوز وإن كانوا أحراراً فكيف جاز أن تترك رقابهم على أصل الحرية ولا تترك أراضيهم على أملاكهم وأيضاً لو كانوا عبيداً لم يجز أخذ الجزية من رقابهم لأنه لا خلاف أن العبيد لا جزية عليهم وأيضاً لا خلاف أن إجارة النخل والشجر غير جائزة وقد أخذ عمر الخراج من النخل والشجر فدل على أنه ليس بأجرة وقد اختلف الفقهاء في شرى أرض الخراج واستئجارها فقال أصحابنا لا بأس بذلك وهو قول الأوزاعي وقال مالك أكره استئجار أرض الخراج وكره شريك شرى أرض الخراج وقال لا تجعل في عنقك صغاراً وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران عن سليمان بن بكار قال سأل رجل المعافى بن عمران عن الزرع في أرض الخراج فنهاه عن ذلك فقال له قائل فإنك تزرع أنت فيها فقال يا ابن أخي ليس في الشر قدوة وقال الشافعي لا بأس بأن يكترى المسلم أرض خراج كما يكترى دوابهم قال والحديث الذي جاء عن رسول الله ﷺ لا ينبغي لمسلم أن يؤدي الخراج ولا لمشرك أن يدخل المسجد الحرام إنما هو خراج الجزية قال أبو بكر روى عن عبد الله بن مسعود أنه اشترى أرض خراج وروى عنه عن النبي ﷺ أنه قال لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا قال عبد الله وبراذان ما براذان وبالمدينة ما بالمدينة وذلك أنه كانت له ضيعة براذان وراذان من أرض الخراج وروى أن الحسن والحسين ابني علي رضي الله عنهم اشتروا من أرض السواد فهذا يدل على معنيين أحدهما أنها أملاك لأهلها والثاني أنه غير مكروه للمسلم شراها وروى عن علي وعمر رضي الله عنهما فيمن أسلم من أهل الخراج أنه إن أقام على أرضه أخذ منه الخراج وروى عن ابن عباس أنه كره شرى أرض أهل الذمة وقال لا تجعل ما جعل الله في عنق هذا الكافر في عنقك وقال ابن عمر مثل ذلك

وقال لا تجعل فى عنقك الصغار قال أبو بكر وخراج الأرض ليس بصغار لأنا لا نعلم خلافاً بين السلف أن الذمى إذا كانت له أرض خراج فأسلم أنه يؤخذ الخراج من أرضه ويسقط عن رأسه فلو كان صغاراً لسقط بالإسلام وقول النبى ﷺ منعت العراق قفيزها ودرهمها يدل على أنه واجب على المؤمنين لأنه أخبر عما يمنع المسلمون من حق الله فى المستقبل ألا ترى أنه قال وعدتم كما بدأتم والصغار لا يجب على المسلمين وإنما يجب على الكفار للمسلمين وقوله تعالى [والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم] يعنى والله أعلم أن ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول وللذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يعنى الأنصار وقد كان إسلام المهاجرين قبل إسلام الأنصار ولكنه أراد الذين تبوؤا الدار والإيمان من قبل هجرة المهاجرين وقوله تعالى [ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا] قال الحسن يعنى أنهم لا يحسدون المهاجرين على فضل آتاهم الله تعالى وقيل لا يجدون فى أنفسهم ضيقاً لما ينفقونه عليهم وقوله تعالى [ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة] الخصاصة الحاجة فأثنى عليهم بإيثارهم المهاجرين على أنفسهم فيما ينفقونه عليهم وإن كانوا هم محتاجين إليه فإن قيل روى عن النبى ﷺ أن رجلا قال له معى دينار فقال انفقه على نفسك فقال معى دينار آخر فقال انفقه على عيالك فقال معى دينار آخر قال تصدق به وأن رجلا جاء ببيضة من ذهب فقال له يا رسول الله تصدق بهذه فإنى ما أملك غيرها فأعرض عنه رسول الله ﷺ فجاء من الشق الآخر فأعرض عنه إلى أن أعاد القول فأخذها رسول الله ﷺ ورماه بها فلو أصابته لعقرته ثم قال يأتينى أحدهم بجميع ما يملك فيتصدق به ثم يقعد يتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غنى وإن رجلا دخل المسجد والنبى ﷺ يخطب والرجل بحال بذاذة فحث النبى ﷺ على الصدقة فطرح قوم ثياباً ودراهم فأعطاه ثوبين ثم حثهم على الصدقة فطرح الرجل أحد ثوبيه فأنكره النبى ﷺ ففى هذه الأخبار كراهة الإيثار على النفس والأمر بالإنفاق على النفس ثم الصدقة بالفضل قيل له إنما كره النبى ﷺ ذلك لأنه لم يثق منه بالصبر على الفقر وخشى أن يتعرض للمسألة إذا فقد ما ينفقه ألا ترى أنه قال يأتينى أحدهم بجميع ما يملك فيتصدق به ثم يقعد يتكفف الناس فإنما كره الإيثار لمن كانت هذه حاله فأما الأنصار الذين أثنى الله عليهم بالإيثار على النفس فلم يكونوا بهذه

الصفة بل كانوا كما قال الله تعالى [والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس] فكان الإيثار منهم أفضل من الإمساك والإمساك ممن لا يصبر ويتعرض للمسألة أولى من الإيثار وقد روى محارب بن دثار عن ابن عمر قال أهدى لرجل من أصحاب رسول الله ﷺ رأس شاة فقال إن فلاناً وعياله أحوج إلى هذا منا به فبعث إليه فلم يزل يبعث به واحداً إلى آخر حتى تداولها تسعة أهل أبيات حتى رجعت إلى الأول فنزلت [ومن يوق شح نفسه] الآية وروى الأعمش عن جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال جاء رجل إلى عبدالله فقال يا أبا عبدالرحمن قد خفت أن تصيبني هذه الآية [ومن يوق شح نفسه] فو الله ما أقدر على أن أعطى شيئاً أطيق منعه فقال عبد الله هذا البخل وبئس الشيء البخل ولكن الشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق وروى عن سعيد بن جبير فى قوله تعالى [ومن يوق شح نفسه] قال إدخال الحرام ومنع الزكاة آخر سورة الحشر .

ومن سورة الممتحنة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة] روى أنها نزلت فى حاطب بن أبى بلتعة حين كتب إلى كفار قريش ينتصح لهم فيه فأطلع الله نبيه على ذلك فدعاه النبي ﷺ فقال أنت كتبت هذا الكتاب قال نعم قال وما حملك على ذلك قال أما والله ما ارتبت فى الله منذ أسلمت ولكنى كنت امرأ غريباً فى قريش وكان لى بمكة مال وبنون فأردت أن أدفع بذلك عنهم فقال عمر ائذن لى يا رسول الله فأضرب عنقه فقال النبي ﷺ مهلا يا ابن الخطاب أنه قد شهد بدراً وما يدريك لعل الله قد أطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فإنى غافر لكم حدثنا بذلك عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهرى فى قوله [يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء] عن عروة بن الزبير بمعنى ما قدمنا قال أبو بكر ظاهر ما فعله حاطب لا يوجب الردة وذلك لأنه ظن أن ذلك جائز له ليدفع به عن ولده وماله كما يدفع عن نفسه بمثله عند التقية ويستبيح إظهار كلمة الكفر ومثل هذا الظن إذا صدر عنه الكتاب الذى كتبه فإنه لا يوجب الإكفار ولو كان ذلك يوجب الإكفار لاستتابه النبي ﷺ فلما لم يستتبه وصدقه على ما قال علم أنه ما كان مرتد

وإنما قال عمر ائذن لي فأضرب عنقه لأنه ظن أنه فعله عن غير تأويل فإن قيل قد أخبر النبي ﷺ أنه إنما منع عمر من قتله لأنه شهد بدراً وقال ما يدريك لعل الله قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فجعل العلة المانعة من قتله كونه من أهل بدر وقيل له ليس كما ظننت لأن كونه من أهل بدر لا يمنع أن يكون كافراً مستحقاً للنار إذا كفر وإنما معناه ما يدريك لعل الله قد علم أن أهل بدر وإن أذنبوا لا يموتون إلا على التوبة ومن علم الله منه وجود التوبة إذا أمهله فغير جائز أن يأمر بقتله أو يفعل ما يقتطعه به عن التوبة فيجوز أن يكون مراده أن أهل بدر وإن أذنبوا فإن مصيرهم إلى التوبة والإنابة وفي هذه الآية دلالة على أن الخوف على المال والولد لا يبيح التقية في إظهار الكفر وأنه لا يكون بمنزلة الخوف على نفسه لأن الله نهى المؤمنين عن مثل ما فعل حاطب مع خوفه على أهله وماله وكذلك قال أصحابنا إنه لو قال لرجل لأقتلن ولدك أو لتكفرن إنه لا يسعه إظهار الكفر ومن الناس من يقول فيمن له على رجل مال فقال لا أقر لك حتى تحط عني بعضه فحط عنه بعضه أنه لا يصح الحط عنه وجعل خوفه على ذهاب ماله بمنزلة الإكراه على الحط وهو فيما أظن مذهب ابن أبي ليلى وما ذكرناه يدل على صحة قولنا ويدل على أن الخوف على المال والأهل لا يبيح التقية أن الله فرض الهجرة على المؤمنين ولم يعذرهم في التخلف لأجل أموالهم وأهليهم فقال [قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم] الآية وقال [قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها] وقوله تعالى [قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه] الآية وقوله [والذين معه] قيل فيه الأنبياء وقيل الذين آمنوا معه فأمر الله الناس بالتأسي بهم في إظهار معاداة الكفار وقطع الموالاة بيننا وبينهم بقوله [إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً] فهذا حكم قد تعبد المؤمنون به وقوله [إلا قول إبراهيم لأبيه] يعني في أن لا يتأسوا به في الدعاء للأب الكافر وإنما فعل إبراهيم ذلك لأنه أظهر له الإيمان ووعده إظهاره فأخبر الله تعالى أنه منافق فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه فأمر الله تعالى بالتأسي بإبراهيم في كل أموره إلا في الاستغفار للأب الكافر وقوله تعالى [ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا] قال قتادة يعني بإظهارهم علينا فيروا أنهم على حق

وقال ابن عباس لا تسلطهم علينا فيفتنوننا .

باب صلة الرحم المشرك

قال الله تعالى [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين] الآية روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن أسماء سألت النبي ﷺ عن أم لها مشركة جاءتني أأصلها قال نعم صليها قال أبو بكر وقوله [أن تبروهم وتقسطوا إليهم] عموم فى جواز دفع الصدقات إلى أهل الذمة إذ ليس هم من أهل قتالنا فيه النهى عن الصدقة على أهل الحرب لقوله [إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين] وقد روى فيه غير ذلك حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى قوله [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم] قال نسخها قوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات] الآية روى الزهري عن عروة عن المسور بن مخرمة عن أصحاب رسول الله ﷺ قال كان مما شرط سهيل بن عمرو على رسول الله ﷺ فى صلح الحديبية لا يأتيك منا أحد وإن كان على دينك إلا رددته علينا فرد أبا جندل على أبيه سهيل بن عمرو ولم يأته أحد من الرجال إلا رده فى تلك المدة وإن كان مسلما وجاء المؤمنات مهاجرات وكانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله ﷺ يومئذ وهي عاتق فجاء أهلها يسألون رسول الله ﷺ أن يرجعها فأنزل الله فيهن [إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات] الآية قال عروة فأخبرتني عائشة أن رسول الله ﷺ كان يمتحنهن بهذه الآية [يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك] قالت فمن أقر بهذا الشرط منهن قال لها رسول الله ﷺ قد بايعتك كلاما يكلمها به والله ما مست يده يد امرأة من أهل المبايعة وروى عكرمة بن عمار عن أبي زميل عن عمر بن الخطاب قال لقد صالح رسول الله ﷺ أهل مكة يوم الحديبية وجعل لهم أن من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين من الكفار ردوه وروى الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال كان فى الصلح يوم الحديبية أن من أسلم من أهل مكة فهو رد إليهم ونزلت سورة الممتحنة بعد الصلح فكان من أسلم من نسائهم تسأل ما أخرجك فإن كانت خرجت هربا من زوجها ورغبة عنه ردت وإن كانت خرجت رغبة فى الإسلام أمسكت وردت على زوجها ما أنفق قال أبو بكر لا يخلو

الصلح من أن يكون كان خاصاً فى الرجال دون النساء على الوجه الذى ذكر من رد من جاء منهم مسلما إليهم أو أن يكون وقع بدياً عاماً ثم نسخ عن النساء وهذا أظهر الوجهين وذلك جائز عندنا وإن لم يرد النبى ﷺ أحدا من النساء عليهم لأن النسخ جائز بعد التمكن من الفعل وإن لم يقع الفعل وقوله [يا أيها الذين آمنوا] خطاب للمؤمنين والمراد به النبى ﷺ إذا هاجرن إليه لأنه هو الذى يتولى امتحانهن دون المؤمنين وقد أريد به سائر المؤمنين عند غيبة النبى ﷺ عن حضرتهم وقوله تعالى [فإن علمتموهن مؤمنات] المراد به العلم الظاهر لا حقيقة اليقين لأن ذلك لا سبيل لنا إليه وهو مثل قول أخوة يوسف [إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا] يعنون يعنون العلم الظاهر لأنهم لم يكن سرق فى الحقيقة ألا ترى إلى قوله [وما كنا للغيب حافظين] وإنما حكموا عليه بالسرقة من جهة الظاهر لما وجدوا الصواع فى رحله وهو مثل شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة قد تعبدنا الله بالحكم بها من طريق الظاهر وحمل شهادتها على الصحة وكذلك قبول أخبار الآحاد عن النبى ﷺ من هذا الطريق وقد ألزمنا الله بهذه الآية قبول قول من أظهر لنا الإيمان والحكم بصحة ما أخبر به عن نفسه فيما بيننا وبينه وهذا أصل فى تصديق كل من أخبر عما لا يطلع عليه غيره من حاله مثل المرأة إذا أخبرت عن حيضها وطهرها وحبلها ومثل الرجل يقول لامرأته أنت طالق إذا حضت أو قال إذا طهرت فيكون قولها مقبولا فيه وقال عطاء ابن أبى رباح وتلا هذه الآية [إذا جاءكم المؤمنات] فقال عطاء ما علمنا إيمانهم إلا بما ظهر من قولهن وقال قتادة امتحانهن ما خرجن إلا للدين والرغبة فى الإسلام وحب الله تعالى ورسوله .

باب وقوع الفرقة باختلاف الدارين

قال الله تعالى [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن] الآية قال أبو بكر فى هذه الآية ضروب من الدلالة على وقوع الفرقة باختلاف الدارين بين الزوجين واختلاف الدارين أن يكون أحد الزوجين من أهل دار الحرب والآخر من أهل دار الإسلام وذلك لأن المهاجرة إلى دار الإسلام قد صارت من أهل دار الإسلام وزوجها باق على كفره من أهل دار الحرب فقد اختلفت بهما الداران وحكم الله بوقوع الفرقة بينهما بقوله [فلا ترجعوهن إلى الكفار]

ولو كانت الزوجية باقية لكان الزوج أولى بها بأن تكون معه حيث أراد ويدل عليه أيضاً قوله [لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن] وقوله [وآتوهم ما أنفقوا] يدل عليه أيضاً لأنه أمر برد مهرها على الزوج ولو كانت الزوجية باقية لما استحق الزوج رد المهر لأنه لا يجوز أن يستحق البضع وبدله ويدل عليه قوله [ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن] ولو كان النكاح الأول باقياً لما جاز لها أن تتزوج ويدل عليه قوله [ولا تمسكوا بعصم الكوافر] والعصمة المنع فنهانا أن نمتنع من تزويجها لأجل زوجها الحربي واختلف أهل العلم في الحربية تخرج إلينا مسلمة فقال أبو حنيفة في الحربية تخرج إلينا مسلمة ولها زوج كافر في دار الحرب قد وقعت الفرقة فيما بينهم ولا عدة عليها وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة وإن أسلم الزوج لم تحل له إلا بنكاح مستقبل وهو قول الثوري وقال مالك والأوزاعي والليث والشافعي إن أسلم الزوج قبل أن تحيض ثلاث حيض فقد وقعت الفرقة ولا فرق عند الشافعي بين دار الحرب وبين دار الإسلام لا حكم للدار عنده قال أبو بكر روى قتادة عن سعيد بن المسيب عن علي قال إذا أسلمت اليهودية والنصرانية قبل زوجها فهو أحق بها ما داما في دار الهجرة وروى الشيباني عن السفاح بن مطر عن داود بن كردوس قال كان رجل من بني تغلب نصراني عنده امرأة من بني تميم نصرانية فأسلمت المرأة وأبى الزوج أن يسلم ففرق عمر بينهما وروى ليث عن عطاء وطاوس ومجاهد في النصراني تسلم امرأته قالوا إن أسلم معها فهي امرأته وإن لم يسلم فرق بينهما وروى قتادة عن مجاهد قال إذا أسلم وهي في عدتها فهي امرأته وإن لم يسلم فرق بينهما وروى حجاج عن عطاء مثله وعن الحسن وابن المسيب مثله وقال إبراهيم إن أبى أن يسلم فرق بينهما وروى عباد بن العوام عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس قال إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها فهي أملك لنفسها قال أبو بكر حصل اختلاف السلف في ذلك على ثلاثة أنحاء فقال علي رضي الله عنه هو أحق بها ما داما في دار الهجرة وهذا معناه عندنا إذا كانا في دار واحدة ومتى اختلفت بهما الدار فصار أحدهما في دار الحرب والآخر في دار الإسلام بانت وقال عمر رضي الله عنه إذا أسلمت وأبى الزوج الإسلام فرق بينهما وهذا يضاً على أنها في دار الإسلام وقال آخرون ممن ذكرنا قوله هي امرأته ما دامت في العدة فإذا انقضت العدة وقعت الفرقة وقال ابن عباس تقع الفرقة بإسلامها واتفق فقهاء الأمصار على أنها لا تبين

منه بإسلامها إذا كانا فى دار واحدة واختلفوا فى وقت وقوع الفرقة إذا أسلمت ولم يسلم الزوج فقال أصحابنا إن كانا ذميين لم تقع الفرقة حتى يعرض الإسلام عليه فإن أسلم وإلا فرق بينهما وهو معنى ماروى عن علي وعمر وقالوا إن كانا حربيين فى دار الحرب فأسلمت فهى امرأته مالم تحض ثلاث حيض فإذا حاضت ثلاث حيض قبل أن يسلم فرق بينهما ويجوز أن يكون من روى عنه من السلف اعتبار الحيض إنما أرادوا به الحربيين فى دار الحرب وقال أصحابنا إذا أسلم أحد الحربيين وخرج إلينا أيهما كان وبقى الآخر فى دار الحرب فقد وقعت الفرقة باختلاف الدارين وقد ذكرنا وجوه دلالة الآية على صحة هذا القول ومن الدليل على ذلك قوله [والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم] قال أبو سعيد الخدرى نزلت فى سبايا أوطاس كان لهن أزواج فى الشرك وأباحهن لهم بالسبى وروى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله [والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم] قال كل ذات زوج فإتيانها زنا إلا ماسبيت وقال النبي ﷺ فى السبايا لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرأ بحيضة واتفق الفقهاء على جواز وطء المسبية بعد الإستبراء وإن كان لها زوج فى دار الحرب إذا لم يسب زوجها معها فلا يخلو وقوع الفرقة من أن يتعلق بإسلامها أو باختلاف الدارين على الحد الذى بينا أو بحدوث الملك عليها وقد اتفق الجميع على أن إسلامها لا يوجب الفرقة فى الحال وثبت أيضاً أن حدوث الملك لا يرفع النكاح بدلالة أن الأمة التى لها زوج إذا بيعت لم تقع الفرقة وكذلك إذا مات رجل عن أمة لها زوج لم يكن انتقال الملك إلى الوارث رافعاً للنكاح فلم يبق وجه لإيقاع الفرقة إلا اختلاف الدارين فإن قيل اختلاف الدارين لا يوجب الفرقة لأن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان لم يبطل نكاح امرأته وكذلك لو دخل حربى إلينا بأمان لم تقع الفرقة بينه وبين زوجته وكذلك لو أسلم الزوجان فى دار الحرب ثم خرج أحدهما إلى دار الإسلام لم تقع الفرقة فعلمنا أنه لا تأثير لاختلاف الدارين فى إيجاب الفرقة قيل له ليس معنى اختلاف الدارين ماذهبت إليه وإنما معناه أن يكون أحدهما من أهل دار الإسلام إما بالإسلام أو بالذمة والآخر من أهل دار الحرب فيكون حربياً كافراً فأما إذا كانا مسلمين فهما من أهل دار واحدة وإن كان أحدهما مقيماً فى دار الحرب والآخر فى دار الإسلام فإن احتج المخالف لنا بما روى يونس عن محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس

قال رد النبي ﷺ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بالنكاح الأول بعد ست سنين وقد كانت زينب هاجرت إلى المدينة وبقي زوجها بمكة مشركاً ثم ردها عليه بالنكاح الأول وهذا يدل على أنه لا تأثير لاختلاف الدارين في إيقاع الفرقة فيقال لا يصح الاحتجاج به للمخالف من وجوه أحدها أنه قال ردها بعد ست سنين بالنكاح الأول لأنه لا خلاف بين الفقهاء أنها لا ترد إليه بالعقد الأول بعد انقضاء ثلاث حيض ومعلوم أنه ليس في العادة أنها لا تحيض ثلاث في ست سنين فسقط احتجاج المخالف به من هذا الوجه ووجه آخر وهو ما روى خالد عن عكرمة عن ابن عباس في اليهودية تسلم قبل زوجها أنها أملك لنفسها فكان من مذهبه أن الفرقة قد وقعت بإسلامها وغير جائز أن يخالف النبي ﷺ فيما قد رواه عنه والوجه الثالث أن عمرو بن شعيب روى عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ رد ابنته زينب على أبي العاص بنكاح ثان فهذا يعارض حديث داود بن الحصين وهو مع ذلك أولى لأن حديث ابن عباس إن صح فإنما هو إخبار عن كونها زوجة له بعد ما أسلم ولم يعلم حدوث عقد ثان وفي حديث عمرو بن شعيب الإخبار عن حدوث عقد ثان بعد إسلامه فهو أولى لأن الأول إخبار عن ظاهر الحال والثاني إخبار عن معنى حادث قد علمه وهذا مثل ما نقوله في رواية ابن عباس أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم وحديث يزيد بن الأصم أنه تزوجها وهو حلال فقلنا حديث ابن عباس أولى لأنه أخبر عن حال حادثة وأخبر الآخر عن ظاهر الأمر الأول وحديث زوج بريرة أنه كان حراً حين أعتقت ورواية من روى أنه كان عبداً فكان الأول أولى لإخباره عن حال حادثة علمها وأخبر الآخر عن ظاهر الأمر الأول ولم يعلم حدوث حال أخرى .

(فصل) وإنما قال أبو حنيفة في المهاجرة إنه لا عدة عليها من الزوج الحربي لقوله تعالى (ولا جناح عليكم أن تنكحوهن) فأباح نكاحها من غير ذكر عدة وقال في نسق التلاوة (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) والعصمة المنع فحظر الامتناع من نكاحها لأجل زوجها الحربي والكوافر يجوز أن يتناول الرجال وظاهره في هذا الموضع الرجال لأنه في ذكر المهاجرات وأيضاً أباح النبي ﷺ وطء المسبية بعد الاستبراء ليس بعدة لأن النبي ﷺ قال عدة الأمة حيضتان والمعنى فيها وقوع الفرقة باختلاف الدارين وقوله تعالى (واسئلوا ما أنفقتم وليسئلوا ما أنفقوا) قال معمر عن الزهري يعني رد الصداق واسئلوا أهل

الحرب مهر المرأة المسلمة إذا صارت إليهم وليسئلوا هم أيضاً مهر من صارت إلينا مسلمة منهم وقال الزهري فأما المؤمنون فأقروا بحكم الله وأما المشركون فأبوا أن يقروا فأنزل الله [وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا] فأمر المسلمون أن يردوا الصداق إذا ذهبت امرأة من المسلمين ولها زوج مسلم أن يرد إليه المسلمون صداق امرأته إن كان في أيديهم مما يردون وأن يردوا إلى المشركين وروى خصيف عن مجاهد في قوله تعالى [واسئلوا ما أنفقتم] من الغنيمة أن يعوض منها وروى زكريا ابن أبي زائدة عن الشعبي قال كانت زينب امرأة عبد الله بن مسعود ممن ذكر الله في القرآن [واسئلوا ما أنفقتم وليسئلوا ما أنفقوا] خرجت إلى المؤمنين وروى الأعمش عن أبي الضحى عن مسروق [وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار] قال ليس بينكم وبينهم عهد [فعاقبتم] وأصبتم غنيمة [فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا] قالوا عوضوا زوجها مثل الذي ذهب منه وروى سعيد عن قتادة مثله وزاد يعطى من جميع الغنيمة ثم يقسمون غنيمتهم وقال ابن إسحاق عن الزهري قال إن فات أحدكم أهله إلى الكفار ولم يأت من الكفار من تأخذون منه مثل ما أخذ منكم فعوضوهم من فيء إن أصبتموه وجائز أن تكون هذه الرواية عن الزهري غير مخالفة لما قدمنا من أنهم يعوضون من صداق إن وجب عليهم رده إلى الكفار وأنه إنما يجب رده من صداق وجب للكفار إذا كان هناك صداق قد وجب رده عليهم وإذا لم يكن صداق رد عليهم من الغنيمة وهذه الأحكام في رد المهر وأخذه من الكفار تعويض الزوج من الغنيمة أو من صداق قد وجب رده على أهل الحرب منسوخ عند جماعة أهل العلم غير ثابت الحكم إلا شيئاً روى عن عطاء فإن عبد الرزاق روى عن ابن جريج قال قلت لعطاء أرأيت لو أن امرأة من أهل الشرك جاءت المسلمين فأسلمت أيعوض زوجها منها شيئاً لقوله تعالى في الممتحنة [وآتوهم ما أنفقوا] قال إنما كان ذلك بين النبي ﷺ وبين أهل عهده قلت فجاءت امرأة الآن من أهل عهد قال نعم يعاض فهذا مذهب عطاء في ذلك وهو خلاف الإجماع فإن قيل ليس في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ هذه الأحكام فمن أين وجب نسخها قيل له يجوز أن يكون منسوخاً بقوله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وبقول

النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وقوله تعالى [ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن] قال ابن عباس لا يلحقن بأزواجهن غير أولادهم وقيل إنه قد دخل فيه قذف أهل الإحصان والكذب على الناس وقذفهم بالباطل وما ليس فيهم وسائر ضروب الكذب وظاهر الآية يقتضي جميع ذلك وقوله تعالى [ولا يعصينك في معروف] روى معمر عن ثابت عن أنس قال أخذ النبي ﷺ على النساء حين بايعهن أن لا ينحن فقلن يارسول الله إن نساء اسعدننا في الجاهلية فنساعدهن في الإسلام فقال النبي ﷺ لا إسعاد في الإسلام ولا شغار في الإسلام ولا جلب في الإسلام ولا جنب في الإسلام ومن انتهب فليس منا وروى عن شهر بن حوشب عن أم سلمة عن النبي ﷺ [ولا يعصينك في معروف] قال النوح وروى هشام عن حفصة عن أم عطية قالت أخذ علينا في البيعة أن لا ننوح وهو قوله تعالى [ولا يعصينك في معروف] وروى عطاء عن جابر أن النبي ﷺ قال نهيت عن صوتين أحمقين صوت لعب ولهو ومزامير شيطان عند نغمة وصوت عند مصيبة خمش وجوه وشق جيوب ورنة شيطان قال أبو بكر هو عموم في جميع طاعة الله لأنها كلها معروف وترك النوح أحد ما أريد بالآية وقد علم الله أن نبيه لا يأمر إلا بمعروف إلا أنه شرط في النهي عن عصيانه إذا أمرهن بالمعروف لئلا يترخص أحد في طاعة السلاطين إذا لم تكن طاعة الله تعالى إذ كان الله تعالى قد شرط في طاعة أفضل البشر فعل المعروف وهو في معنى قوله ﷺ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وقال النبي ﷺ من أطاع مخلوقاً في معصية الخالق سلط الله عليه ذلك المخلوق وفي لفظ آخر عاد حامده من الناس ذاماً وإنما خص النبي ﷺ بالمخاطبة في قوله تعالى [يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك] لأن بيعة من أسلم كان مخصوصاً بها النبي ﷺ وعم المؤمنين بذكر الممتحنة في قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات] لأنه لم يكن يختص بها النبي ﷺ دون غيره ألا ترى إنا نمتحن المهاجرة الآن والله أعلم بالصواب آخر سورة الممتحنة .

ومن سورة الصف

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن

تقولوا مالا تفعلون] قال أبو بكر يحتج به فى أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قربة وأوجب على نفسه عقداً لزمه الوفاء به إذ ترك الوفاء به يوجب أن يكون قائلا ما لا يفعل وقد ذم الله فاعل ذلك وهذا فيما لم يكن معصية فأما المعصية فإن إيجابها فى القول لا يلزمه الوفاء بها وقال النبي ﷺ لا نذر فى معصية وكفارته كفارة يمين وإنما يلزم ذلك فيما عقده على نفسه مما يتقرب به إلى الله عز وجل مثل النذور وفى حقوق الآدميين العقود التى يتعاقدونها وكذلك الوعد بفعل يفعله فى المستقبل وهو مباح فإن الأولى الوفاء به مع الإمكان فأما قول القائل إنى سأفعل كذا فإن ذلك مباح له على شريطة استثناء مشيئة الله تعالى وأن يكون فى عقد ضميره الوفاء به ولا جائز له أن يعدوا فى ضميره أن لا يفى به لأن ذلك هو المحظور الذى نهى الله عنه ومقت فاعله عليه وإن كان فى عقد ضميره الوفاء به ولم يقرنه بالاستثناء فإن ذلك مكروه لأنه لا يدرى هل يقع منه الوفاء به أم لا فغير جائز له إطلاق القول فى مثله مع خوف إخلاف الوعد فيه وهو يدل على أن من قال إن فعلت كذا فأنا أحج أو أهدى أو أصوم فإن ذلك بمنزلة الإيجاب بالنذر لأن ترك فعله يؤديه إلى أن يكون قائلا ما لم يفعل وروى عن ابن عباس ومجاهد أنها نزلت فى قوم قالوا لو علمنا أحب الأعمال إلى الله تعالى لسارعنا إليه فلما نزل فرض الجهاد تثاقلوا عنه وقال قتادة نزلت فى قوم كانوا يقولون جاهدنا وأبلينا ولم يفعلوا وقال الحسن نزلت فى المنافقين وسماهم بالإيمان لإظهارهم له وقوله تعالى [ليظهره على الدين كله] من دلائل النبوة لأنه أخبر بذلك والمسلمون فى ضعف وقلة وحال خوف مستذلون مقهورون فكان مخبره على ما أخبر به لأن الأديان التى كانت فى ذلك الزمان اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وعباد الأصنام من السند وغيرهم فلم تبق من أهل هذه الأديان أمة إلا وقد ظهر عليهم المسلمون فقهروهم وغلبوهم على جميع بلادهم أو بعضها وشردوهم إلى أقاصى بلادهم فهذا هو مصداق هذه الآية التى وعد الله تعالى رسوله فيها إظهاره على جميع الأديان وقد علمنا أن الغيب لا يعلمه إلا الله عز وجل ولا يوحى به إلا إلى رسله فهذه دلالة واضحة على صحة نبوة محمد ﷺ فإن قيل كيف يكون ذلك إظهاراً لرسول الله ﷺ على جميع الأديان وإنما حدث بعد موته قيل له إنما وعد الله رسوله ﷺ أن يظهر دينه على سائر الأديان لأنه قال [هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله] يعنى دين

الحق وعلى أنه لو أراد رسوله لكان مستقيما لأنه إذا أظهر دينه ومن آمن به على سائر الأديان لجاز أن يقال قد أظهر نبيه ﷺ كما أن جيشاً لو فتحوا بلداً عنوة جاز أن يقال إن الخليفة فتحه وإن لم يشهد القتال إذ كان بأمره وتجهيزه للجيش فعلوا وقوله تعالى [هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ـ إلى قوله ـ وفتح قريب] وهذا أيضاً من دلائل النبوة لوعده من آمن بالنصر والفتح وقد وجد ذلك لمن آمن منهم والله الموفق آخر سورة الصف .

ومن سورة الجمعة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم] قيل إنما سموا أميين لأنهم كانوا لا يكتبون ولا يقرءون الكتابة وأراد الأكثر الأعم وإن كان فيهم القليل ممن يكتب ويقرأ وقال النبي ﷺ الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه وقال إنا نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب وقال تعالى [رسولا منهم] لأنه كان أمياً وقال تعالى [الذين يتبعون الرسول النبي الأمي] وقيل إنما سمى من لا يكتب أمياً لأنه نسب إلى حال ولادته من الأم لأن الكتابة إنما تكون بالإستفادة والتعلم دون الحال التي يجري عليها المولود وأما وجه الحكمة في جعل النبوة في أمي إنه ليوافق ما تقدمت به البشارة في كتب الأنبياء السالفة ولأنه أبعد من توهم الإستعانة على ما أتى به من الحكمة بالكتابة فهذان وجهان من الدلالة في كونه أمياً على صحة النبوة ومع أن حاله مشاكلة لحال الأمة الذين بعث فيهم وذلك إلى مساواته لو كان ذلك ممكناً فيه فدل عجزهم عما أتى به على مساواته لهم في هذا الوجه على أنه من قبل الله عز وجل وقوله تعالى [مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها] الآية روى أنه أراد اليهود الذين أمروا بتعلم التوراة والعمل بها فتعلموها ثم لم يعملوا بها فشبههم الله بالحمار الذي يحمل الكتب وهي الأسفار إذ لم ينتفعوا بما حملوه كما لا ينتفع الحمار بالكتب التي حملها وهو نحو قوله [إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا] وقوله [واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها ـ إلى قوله ـ كمثل الكلب] وقوله تعالى [قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس ـ إلى قوله ـ والله عليم بالظالمين] روى أن اليهود زعموا أنهم أولياء لله من دون الناس فأنزل الله هذه الآ

وأخبرهم النبي ﷺ أنهم إن تمنوه ماتوا فقامت الحجة عليهم بها من وجهين أحدهما أنهم لوكانوا صادقين فيما ادعوه من المنزلة عند الله لتمنوا الموت لأن دخول الجنة مع الموت خير من البقاء في الدنيا والثاني إنه أخبر أنهم لا يتمنونه فوجد مخبره على ما أخبر به فهذا واضح من دلائل النبوة وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله] الآية قال أبو بكر يفعل في يوم الجمعة جماعة صلوات كما يفعل في سائر الأيام ولم يبين في الآية أنها هي واتفق المسلمون على أن المراد الصلاة التي إذا فعلها مع الإمام جمعة لم يلزمه فعل الظهر معها وهي ركعتان بعد الزوال على شرائط الجمعة واتفق الجميع أيضاً على أن المراد بهذا النداء هو الأذان ولم يبين في الآية كيفيته وبينه الرسول ﷺ في حديث عبد الله بن زائد الذي رأى في المنام الأذان ورآه عمر أيضاً كما رآه ابن زيد وعلمه النبي ﷺ أبا محذورة وذكر فيه الترجيع وقد ذكرناه ذلك عند قوله تعالى [وإذا ناديتم إلى الصلاة] وروى عن ابن عمر والحسن في قوله [إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة] قال إذا خرج الإمام وأذن المؤذن فقد نودي للصلاة وروى الزهري عن السائب بن زيد قال ما كان لرسول الله ﷺ إلا مؤذن واحد يؤذن إذا قعد على المنبر ثم يقيم إذا نزل ثم أبو بكر كذلك ثم عمر كذلك فلما كان عثمان وفشا الناس وكثروا زاد النداء الثالث وقد روى عن جماعة من السلف إنكار الأذان الأول قبل خروج الإمام روى وكيع قال حدثنا هشام بن الغاز قال سألت نافعاً عن الأذان الأول يوم الجمعة قال قال ابن عمر بدعة وكل بدعة ضلالة وإن رآه الناس حسناً وروى منصور عن الحسن قال النداء يوم الجمعة الذي يكون عند خروج الإمام والذي قبل محدث وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إنما كان أذان يوم الجمعة فيما مضى واحداً ثم الإقامة وأما الأذان الأول الذي يؤذن به الآن قبل خروج الإمام وجلوسه على المنبر فهو باطل أول من أحدثه الحجاج وأما أصحابنا فإنهم إنما ذكروا أذاناً واحداً إذا قعد الإمام على المنبر فإذا نزل أقام على ما كان في عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما وأما وقت الجمعة فإنه بعد الزوال وروى أنس وجابر وسهل بن سعد وسلمة بن الأكوع أن النبي ﷺ كان يصلي الجمعة إذا زالت الشمس وروى شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة قال صلى بنا عبد الله بن مسعود وأصحابه الجمعة ضحى ثم قال إنما فعلت ذلك مخافة الحر عليكم

وروى عن عمر وعلى أنهما رضى الله عنهما صلياها بعد الزوال ولما قال عبد الله إنى قدمت مخافة الحر عليكم علمنا أنه فعلها على غير الوجه المعتاد المتعارف بينهم ومعلوم أن فعل الفروض قبل أوقاتها لا يجوز لحر ولا لبرد إذا لم يوجد أسبابها ويحتمل أن يكون فعلها فى أول وقت الظهر الذي هو أقرب أوقات الظهر إلى الضحى فسماه الراوى ضحى لقربه منه كما قال النبى ﷺ وهو يتسحر تعال إلى الغداء المبارك فسماه غداء لقربه من الغداء وكما قال حذيفة تسحرنا مع رسول الله ﷺ وكان نهار أو المعنى قريب من النهار ولما اختلف الفقهاء فى الذى يلزم من الفرض بدخول الوقت فقال قائلون فرض الوقت الجمعة والظهر بدل منها وقال آخرون فرض الوقت الظهر والجمعة بدل منه استحال أن يفعل البدل إلا فى وقت يصح فيه فعل المبدل عنه وهو الظهر ولما ثبت أن وقتها بعد الزوال ثبت أن وقت النداء لها بعد الزوال كسائر الصلوات وقوله تعالى [فاسعوا إلى ذكر الله] قرأ عمر وابن مسعود وأبى وابن الزبير فامضوا إلى ذكر الله قال عبد الله لو قرأت فاسعوا لسعيت حتى يسقط ردائى قال أبو بكر يجوز أن يكون أراد التفسير لا نص القراءة كما قال ابن مسعود للأعجمى الذى كان يلقنه [إن شجرة الزقوم طعام الأثيم] فكان يقول طعام اليتيم فلما أعياه قال له طعام الفاجر وإنما أراد إفهامه المعنى وقال الحسن ليس يريد به العدو وإنما السعى بقلبك ونيتك وقال عطاء السعى الذهاب وقال عكرمة السعى العمل قال أبو عبيدة فاسعوا أجيبوا وليس من العدو قال أبو بكر الأولى أن يكون المراد بالسعى ههنا إخلاص النية والعمل وقد ذكر الله السعى فى مواضع من كتابه ولم يكن مراده سرعة المشى منها قوله [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها] [وإذا تولى سعى فى الأرض] [وأن ليس للإنسان إلا ما سعى] وإنما أراد العمل وروى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا ثوب بالصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون ولكن ائتوها وعليكم السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا ولم يفرق بين الجمعة وغيرها واتفق فقهاء الأمصار على أنه يمشى إلى الجمعة على هيئته .

(فصل) واتفق فقهاء الأمصار على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها فى غيره لأنهم مجمعون على أن الجمعة لا تجوز فى البوادى ومناهل الأعراب فقال أصحابنا هى مخصوصة بالأمصار ولا تصح فى السواد وهو قول الثورى وعبيد الله بن الحسن

وقال مالك تصح الجمعة في كل قرية فيها بيوت متصلة وأسواق متصلة يقدمون رجلا يخطب ويصلي بهم الجمعة إن لم يكن لهم إمام وقال الأوزاعي لا جمعة إلا في مسجد جماعة مع الإمام وقال الشافعي إذا كانت قرية مجتمعة البناء والمنازل وكان أهلها لا يظعنون عنها إلا ظعن حاجة وهم أربعون رجلا حراً بالغاً غير مغلوب على عقله وجبت عليهم الجمعة قال أبو بكر روى عن النبي ﷺ أنه قال لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع وروى عن علي مثله وأيضاً لو كانت الجمعة جائزة في القرى لورد النقل به متواتراً كوروده في فعلها في الأمصار لعموم الحاجة إليه وأيضاً لما اتفقوا على امتناع جوازها في البوادي لأنها ليست بمصر وجب مثله في السواد وروى أنه قيل للحسن إن الحجاج أقام الجمعة بالأهواز فقال لعن الله الحجاج يترك الجمعة في الأمصار ويقيمها في حلاقيم البلاد فإن قيل روى عن ابن عمر أن الجمعة تجب على من آواه الليل وإن أنس بن مالك كان بالطف فربما جمع وربما لم يجمع وقيل من الطف إلى البصرة أقل من أربع فراسخ وأقل من مسيرة نصف يوم قيل له إنما هذا كلام فيما حكمه حكم المصر فرأى ابن عمر أن ما قرب من المصر فحكمه حكمه وتجب على أهله الجمعة وهذا يدل على أنهم لم يكونوا يرون الجمعة إلا في الأمصار أو ما حكمه حكم الأمصار والجمعة ركعتان نقلتها الأمة عن النبي ﷺ قولا وعملا وقال عمر صلاة السفر ركعتان وصلاة الفجر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ وإنما قصرت الجمعة لأجل الخطبة .

باب وجوب خطبة الجمعة

قال الله تعالى [فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] فاقتضى ذلك وجوب السعي إلى الذكر ودل على أن هناك ذكراً واجباً يجب السعي إليه وقال ابن المسيب فاسعوا إلى ذكر الله موعظة الإمام وقال عمر في الحديث الذي قدمنا إنما قصرت الجمعة لأجل الخطبة وروى الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا كان يوم الجمعة كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس الأول فالأول فإذا خرج الإمام طويت الصحف واستمعوا الخطبة فالمهجر إلى الجمعة كالذي يهدي بدنة ثم الذي يليه كالمهدي بقرة ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي يليه كالمهدي بيضة ويدل على أن المراد بالذكر ههنا هو الخطبة أن الخطبة هي التي

قبل النداء وقد أمر بالسعي إليه فدل على أن المراد الخطبة وقد روي عن جماعة من السلف أنه إذا لم يخطب صلى أربعاً منهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابن جبير وغيرهم وهو قول فقهاء الأمصار واختلف أهل العلم فيمن لم يدرك الخطبة وأدرك الصلاة أو بعضها فروى عن عطاء بن أبي رباح في الرجل تفوته الخطبة يوم الجمعة إنه يصلي الظهر أربعاً وروى سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد وعطاء وطاوس قالوا من لم يدرك الخطبة يوم الجمعة صلى أربعاً وقال ابن عون ذكر لمحمد بن سيرين قول أهل مكة إذا لم يدرك الخطبة يوم الجمعة صلى أربعاً قال ليس هذا بشيء قال أبو بكر ولا خلاف بين فقهاء الأمصار والسلف ما خلا عطاء ومن ذكرناه قوله إن من أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها أخرى ولم يخالفهم عطاء وغيره أنه لو شهد الخطبة فذهب يتوضأ ثم جاء فأدرك مع الإمام ركعة أنه يصلي ركعتين فلما لم يمنعه فوات الركعة من فعل الجمعة كانت الخطبة أولى وأحرى بذلك وروى الأوزاعي عن عطاء أن من أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها ثلاثاً وهذا يدل على أنه فاتته الخطبة وركعة منها وروى عن عبد الله بن مسعود وابن عمر وأنس والحسن وابن المسيب والنخعي والشعبي إذا أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها أخرى وروى الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من أدرك ركعة من الجمعة فليصل إليها أخرى ومن فاتته الركعتان يصلي أربعاً واختلف السلف وفقهاء الأمصار فيمن أدرك الإمام في التشهد فروى أبو وائل عن عبد الله بن مسعود قال من أدرك التشهد فقد أدرك الصلاة وروى ابن جريج عن عبد الكريم عن معاذ بن جبل قال إذا دخل في صلاة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرك الجمعة وروى عن الحسن وإبراهيم والشعبي قالوا من لم يدرك الركوع يوم الجمعة صلى أربعاً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا أدركهم في التشهد صلى ركعتين وقال زفر ومحمد يصلي أربعاً وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران عن محمد بن سماعة عن محمد أنه قال يصلي أربعاً يقعد في الثنتين الأوليين قدر التشهد فإن لم يقعد قدر التشهد أمرته أن يصلي الظهر أربعاً وقال مالك والثوري والحسن بن صالح والشافعي يصلي أربعاً إلا أن مالكاً قال إذا قام يكبر تكبيرة أخرى وقال الثوري إذا أدرك الإمام جالساً لم يسلم صلى أربعاً ينوي الظهر وأحب إلي أن يستفتح الصلاة وقال عبد العزيز بن أبي سلمة إذا أدرك الإمام يوم الجمعة في التشهد قعد بغير تكبير فإذا سلم الإمام قام فكبر ودخل في الصلاة نفسه

وإن قعد مع الإمام بتكبير سلم إذا فرغ الإمام ثم قام فكبر للظهر وقال الليث إذا أدرك ركعة مع الإمام يوم الجمعة وعنده أن الإمام قد خطب فإنما يصل إليها ركعة أخرى ثم يسلم فإن أخبره الناس أن الإمام لم يخطب وأنه صلى أربعاً صلى ركعتين وسجد سجدتي السهو قال أبو بكر لما قال النبي ﷺ ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وجب على مدرك الإمام في تشهد الجمعة اتباعه فيه والقعود معه ولما كان مدركا لهذا الجزء من الصلاة وجب عليه قضاء الفائت منها بظاهر قوله ﷺ وما فاتكم فاقضوا والفائت منها هي الجمعة فوجب أن يقضي ركعتين وأيضاً لما كان مدرك المقيم في التشهد لزمه الإتمام إذا كان مسافراً وكان بمنزلة مدركه في التحريمة وجب مثله في الجمعة إذ الدخول في كل واحدة من الصلاتين بغير الفرض فإن قيل روى عن النبي ﷺ أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فليصل إليها أخرى وفي بعض الأخبار وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً قيل له أصل الحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك فقال الزهري وهو راوي الحديث ما أرى الجمعة إلا من الصلاة فذكر الجمعة إنما هو من كلام الزهري والحديث إنما يدور على الزهري مرة يرويه عن سعيد بن المسيب ومرة عن أبي سلمة عن أبي هريرة وقد قال حين روى الحديث في صلاة مطلقة أرى الجمعة من الصلاة فلو كان عنده عن النبي ﷺ نص في الجمعة لما قال ما أرى الجمعة إلا من الصلاة وعلى أن قوله من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدرك لا دلالة فيه أنه إذا لم يدرك ركعة صلى أربعاً كذلك قوله من أدرك ركعة من الجمعة فليضف إليها ركعة أخرى وأما ما روى وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً فإنه لم يثبت أنه من كلام النبي ﷺ وجائز أن يكون من كلام بعض الرواة أدرجه في الحديث ولو صح عن النبي ﷺ كان معناه وإن أدركهم جلوساً وقد سلم الإمام ولم يختلف الفقهاء أن وجوب الجمعة مخصوص بالأحرار البالغين المقيمين دون النساء والعبيد والمسافرين والعاجزين وروى عن النبي ﷺ أنه قال أربعة لا جمعة عليهم العبد والمرأة والمريض والمسافر وأما الأعمى فإن أبا حنيفة قال لا جمعة عليه وجعله بمنزلة المقعد لأنه لا يقدر على الحضور بنفسه إلا بغيره وقال أبو يوسف ومحمد عليه الجمعة وفرقا بينه وبين المقعد لأن الأعمى بمنزلة من لا يهتدي الطريق فإذا هدى سعى بنفسه والمقعد لا يمكنه السعي بنفسه ويحتاج إلى من يحمله وفرق أبو حنيفة بين الأعمى وبين من لا يعرف الطريق لأن الذي لا يعرف وهو بصير إذا أرشد اهتدى بنفسه والأعمى لا يهتدي بنفسه ولا يعرفه

بالإرشاد والدلالة ويحتج لأبي يوسف ومحمد بحديث أبي رزين عن أبي هريرة أن ابن أم مكتوم جاء إلى النبي ﷺ فقال إني ضرير شاسع الدار وليس لي قائد يلازمني أفلي رخصة أن لا آتي المسجد فقال رسول الله ﷺ لا وفي خبر حصين بن عبد الرحمن عن عبد الله بن شداد عن ابن أم مكتوم نحوه فقال النبي ﷺ أتسمع الإقامة قال نعم قال فأتها واختلفوا في عدد من تصح به الجمعة من المأمومين أبو حنيفة وزفر ومحمد والليث ثلاثة سوى الإمام وروى عن أبي يوسف اثنان سوى الإمام وبه قال الثوري وقال الحسن بن صالح إن لم يحضر الإمام إلا رجل واحد فخطب عليه وصلى به أجزأهما وأما مالك فلم يحد فيه شيئاً واعتبر الشافعي أربعين رجلا قال أبو بكر روى جابر أن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة فقدم عير فنفر الناس إليه وبقي معه اثنا عشر رجلا فأنزل الله تعالى [وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها] ومعلوم أن النبي ﷺ لم يترك الجمعة منذ قدم المدينة ولم يذكر رجوع القوم فوجب أن يكون قد صلى باثني عشر رجلا ونقل أهل السير أن أول جمعة كانت بالمدينة صلاها مصعب بن عمير بأمر النبي ﷺ باثني عشر رجلا وذلك قبل الهجرة فبطل بذلك اعتبار الأربعين وأيضاً الثلاثة جمع صحيح فهو كالأربعين لاتفاقهما في كونهما جمعاً صحيحاً وما دون الثلاثة مختلف في كونه جمعاً صحيحاً فوجب الاقتصار على الثلاثة وإسقاط اعتبار ما زاد وقوله تعالى [وذروا البيع] قال أبو بكر اختلف السلف في وقت النهي عن البيع فروى عن مسروق والضحاك ومسلم بن يسار أن البيع يحرم بزوال الشمس وقال مجاهد والزهري يحرم بالنداء وقد قيل إن اعتبار الوقت في ذلك أولى إذ كان عليهم الحضور عند دخول الوقت فلا يسقط ذلك عنهم تأخير النداء ولما لم يكن للنداء قبل الزوال معنى دل ذلك على أن النداء الذي بعد الزوال إنما هو بعد ما قد وجب إتيان الصلاة واختلفوا في جواز البيع عند نداء الصلاة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والشافعي البيع يقع مع النهي وقال مالك البيع باطل قال أبو بكر قال الله تعالى [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] وقال النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وظاهره يقتضي وقوع الملك للمشتري في سائر الأوقات لوقوعه عن تراض فإن قيل قال الله تعالى [وذروا البيع] قيل له نستعملها فنقول يقع محظوراً عليه عقد البيع في ذلك الوقت لقوله [وذروا البيع] ويقع الملك بحكم

الآية الأخرى والخبر الذى رويناه وأيضاً لما لم يتعلق النهى بمعنى فى نفس العقد وإنما تعلق بمعنى فى غيره وهو الإشتغال عن الصلاة وجب أن لا يمنع وقوعه وصحته كالبيع فى آخر وقت صلاة يخاف فوتها إن اشتغل به وهو منهى عنه ولا يمنع ذلك صحته لأن النهى تعلق باشتغاله عن الصلاة وأيضاً هو مثل تلقى الجلب وبيع حاضر لباد والبيع فى الأرض المغصوبة ونحوها كونه منهياً عنه لا يمنع وقوعه وقد روى عبدالعزيز الدرا وروى عن يزيد بن خصيفة عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا رأيتم من يبيع فى المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك وإذا رأيتم من ينشد ضالة فى المسجد فقولوا لا رد الله عليك وروى محمد بن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى أن يباع فى المسجد وأن يشترى فيه وأن تنشد فيه ضالة أو تنشد فيه الأشعار ونهى عن التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة وروى عبد الرزاق قال حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبيد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ جنبوا مساجدكم مجانينكم وصبيانكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم وبيعكم وشرائكم وإقامة حدودكم وخصومتكم وجمروها يوم جمعكم واجعلوا مطاهركم على أبوابها فنهى النبى ﷺ عن البيع فى المسجد ولو باع فيه جاز لأن النهى تعلق بمعنى فى غير العقد .

باب السفر يوم الجمعة

قال أصحابنا لا بأس به قبل الزوال وبعده إذا كان يخرج من مصره قبل خروج وقت الظهر حكاه محمد فى السير بلا خلاف وقال مالك لا أحب له أن يخرج بعد طلوع الفجر وليس بحرام وبعد الزوال لا ينبغى أن يسافر حتى يصلى الجمعة وكان الأوزاعى والليث والشافعى يكرهون السفر يوم الجمعة حتى يصلى وروى حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم بن عيينة عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ وجه ابن رواحة وجعفراً وزيد بن حارثة فتخلف ابن رواحة فقال رسول الله ﷺ ما خلفك قال الجمعة يا رسول الله أجمع ثم أروح فقال رسول الله ﷺ لغدوة فى سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها قال فراح منطلقاً وروى سفيان الثورى عن الأسود بن قيس عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال لا تحبس الجمعة عن سفر ولا نعرف أحداً من الصحابة خالفه وروى يحيى بن سعيد عن نافع أن ابناً لعبد الله بن عمر كان بالعقيق على رأس أميال من المدينة

فأتى ابن عمر غداة الجمعة فأخبر بشكواه فانطلق إليه وترك الجمعة وقال عبيد الله بن عمر خرج سالم من مكة يوم الجمعة وروى عن عطاء والقاسم بن محمد أنهما كرها أن يخرج يوم الجمعة فى صدر النهار وعن الحسن وابن سيرين قالا لا بأس بالسفر يوم الجمعة ما لم تحضر الجمعة وروى إسرائيل عن إبراهيم بن مهاجر عن النخعى قال إذا أراد الرجل السفر يوم الخميس فليسافر غدوة إلى أن يرتفع النهار فإن أقام إلى العشى فلا يخرج حتى يصلى الجمعة وروى عن عطاء عن عائشة قالت إذا أدركتك ليلة الجمعة فلا تخرج حتى تجمع فهذا مذهب عائشة وإبراهيم قال الله تعالى [هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها] فأباح السفر فى سائر الأوقات ولم يخصصه بوقت دون وقت فإن قيل هذا واضح فى ليلة الجمعة ويوم الجمعة قبل الزوال وإباحة السفر فيهما والواجب أن يكون منهياً عنه بعد الزوال لأنه قد صار من أهل الخطاب بحضورها لقوله تعالى [إذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] قيل له لا خلاف أن الخطاب بذلك لم يتوجه إلى المسافرين وفرض الصلاة عندنا يتعلق بآخر الوقت فإذا خرج وصار مسافراً فى آخر الوقت علمنا أنه لم يكن من أهل الخطاب بفعل الجمعة وقوله تعالى [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] قال الحسن والضحاك هو إذن ورخصة قال أبو بكر لما ذكر بعد الحظر كان الظاهر أنه إباحة وإطلاق من حظر كقوله تعالى [وإذا حللتم فاصطادوا] وقيل وابتغوا من فضل الله بعمل الطاعة والدعاء لله وقيل وابتغوا من فضل الله بالتصرف فى التجارة ونحوها وهو إباحة أيضاً وهو أظهر الوجهين لأنه قد حظر البيع فى صدر الآية كما أمر بالسعى إلى الجمعة قال أبو بكر ظاهر قوله [وابتغوا من فضل الله] إباحة للبيع الذى حظر بدياً وقال الله تعالى [وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله] فكان المعنى يبتغون من فضل الله بالتجارة والتصرف ويدل على أنه إنما أراد ذلك أنه قد عقبه بذكر الله فقال [واذكروا الله كثيراً] وفى هذه الآية دلالة على إباحة السفر بعد صلاة الجمعة لأنه قال [فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] وقوله تعالى [وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها] روى عن جابر بن عبد الله والحسن قالا رأوا عير طعام قدمت المدينة وقد أصابتهم مجاعة وقال جابر اللهو المزامير وقال مجاهد الطبل قل ما عند الله] من الثواب على سماع الخطبة وحضور الموعظة [خير من اللهو ومن التجارة]

قوله تعالى [وتركوك قائماً] يدل على أن الخطبة قائماً روى الأعمش عن إبراهيم أن رجلا سأل علقمة أكان النبي ﷺ يخطب قائماً أو قاعداً فقال ألست تقرأ القرآن [وتركوك قائماً] وروى حصين عن سالم عن جابر قال قدمت عير من الشام يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب فانصرف الناس ينظرون وبقي رسول الله ﷺ في اثني عشر رجلا فنزلت الآية [وتركوك قائماً] وروى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أن النبي ﷺ كان يخطب فجاءت عير فخرج الناس إليها حتى بقي اثني عشر رجلا فنزلت هذه الآية قال أبو بكر اختلف ابن فضيل وابن إدريس في الحديث الأول عن حصين فذكر ابن فضيل أنه قال كنا نصلي مع النبي ﷺ وذكر ابن إدريس أنه قال كان النبي ﷺ يخطب ويحتمل أن يريد بقوله نصلي أنهم قد حضروا للصلاة منتظرين لها لأن من ينتظر الصلاة فهو في الصلاة وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن في قوله تعالى [انفضوا إليها وتركوك قائماً] قال إن أهل المدينة أصابهم جوع وغلاء سعر فقدمت عير والنبي ﷺ يخطب يوم الجمعة فسمعوا بها فخرجوا إليها والنبي ﷺ قائم كما هو قال الله تعالى [وتركوك قائماً] قال النبي ﷺ لو اتبع آخرهم أولهم لالتهب الوادي عليهم ناراً آخر سورة الجمعة .

ومن سورة المنافقين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله - إلى قوله - اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله] قال أبو بكر هذا يدل على أن قوله أشهد يمين لأن القوم قالوا نشهد فجعله الله يميناً بقوله [اتخذوا أيمانهم جنة] وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أصحابنا والثوري والأوزاعي أشهد وأقسم وأعزم وأحلف كلها أيمان وقال زفر إذا قال أقسم لأفعلن فهو يمين ولو قال أشهد لأفعلن لم يكن يميناً وقال مالك إن أراد بقوله أقسم أي أقسم بالله فهو يمين وإلا فلا شيء وكذلك أحلف قال ولو قال أعزم لم يكن يميناً إلا أن يقول أعزم بالله ولو قال علي نذر أو قال نذر لله فهو على ما نوى وإن لم تكن له نية فكفارته كفارة يمين وقال الشافعي أقسم ليس بيمين وأقسم بالله يمين إن أرادها وإن أراد الموعد فليست بيمين وأشهد بالله إن نوى اليمين فيمين وإن لم ينو يميناً فليست

يمين وأعزم بالله إن أراد يميناً فهو يمين وذكر الربيع عن الشافعي إذا قال أقسم أو أشهد أو أعزم ولم يقل بالله فهو كقوله والله وإن قال أحلف بالله فلا شيء عليه إلا أن ينوي اليمين قال أبو بكر لا يختلفون أن أشهد بالله يمين فكذلك أشهد من وجهين أحدهما أن الله حكى عن المنافقين أنهم قالوا نشهد إنك لرسول الله ثم جعل هذا الإطلاق يميناً من غير أن يقرنه باسم الله وقال تعالى [فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله] فعبر عن اليمين بالشهادة على الإطلاق والثاني أنه لما أخرج ذلك مخرج القسم وجب أن لا يختلف حكمه في حذف اسم الله تعالى وفي إظهاره وقد ذكر الله تعالى القسم في كتابه فأظهر تارة الاسم وحذفه أخرى والمفهوم باللفظ في الحالين واحد بقوله [وأقسموا بالله جهد أيمانهم] وقال في موضع آخر [إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين] فحذفه تارة [اكتفاء بعلم المخاطبين بإضماره وأظهره أخرى وروى الزهري عن عبيدالله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس أن أبا بكر عبر عند النبي ﷺ رؤيا فقال النبي ﷺ أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً فقال أبو بكر أقسمت عليك يا رسول الله لتخبرني فقال رسول الله ﷺ لا تقسم وروى أنه قال والله لتخبرني فجعل النبي ﷺ قوله أقسمت عليك يميناً فمن الناس من يكره القسم لقوله لا تقسم ومنهم من لا يرى به بأساً وأنه إنما قال لا تقسم لأن عبارة الرؤيا ظن قد يقع فيها الخطأ وهذا يدل أيضاً على أنه ليس على من أقسم عليه غيره أن يبر قسمه لأنه ﷺ لم يخبره لما أقسم عليه ليخبره ويدل أيضاً على أن من علم تأويل رؤيا فليس عليه الإخبار به لأنه ﷺ لم يخبر بتأويل هذه الرؤيا وروى هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه قال كان أبو بكر قد استعمل عمر على الشام فلقد رأيتني وأنا أشد الإبل بأقتابها فلما أراد أن يرتحل قال له الناس تدع عمر ينطلق إلى الشام والله إن عمر ليكفيك الشام وهو هنا قال أقسمت عليك لما أقمت وروى عن ابن عباس أنه قال للعباس فيما خاصم فيه علياً من أشياء تركها رسول الله ﷺ بإيثاره أقسمت عليك لما سلمته لعلي وقد روى البراء قال أمرنا رسول الله ﷺ بإبرار القسم وهذا يدل على إباحة القسم وأنه يمين وهذا على وجه الندب لأنه ﷺ لم يبر قسم أبي بكر لما قال أقسمت عليك وعن ابن مسعود وابن عباس وعلقمة وإبراهيم وأبي العالية والحسن القسم يمين وقال الحسن وأبو العالية أقسمت وأقسمت بالله سواء .

باب من فرط في زكاة ماله

قال الله تعالى [وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت] الآية روى عبد الرزاق قال حدثنا سفيان عن أبي حباب عن أبي الضحى عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال من كان له مال تجب فيه الزكاة ومال يبلغه بيت الله ثم لم يحج ولم يزك سأل الرجعة وتلا قوله تعالى [وأنفقوا مما رزقناكم] الآية وقد روى ذلك موقوفاً على ابن عباس إلا أن دلالة الآية ظاهرة على حصول التفريط بالموت لأنه لو لم يكن مفرطاً ووجب أداؤها من ماله بعد موته لكانت قد تحولت إلى المال فلزم الورثة إخراجها فلما سأل الرجعة علمنا أن الأداء فات وأنه لا يتحول إلى المال ولا يؤخذ من تركته بعد موته إلا أن يتبرع به الورثة آخر سورة المنافقين.

ومن سورة الطلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] قال أبو بكر يحتمل تخصيص النبي بالخطاب وجوها أحدها الاكتفاء بعلم المخاطبين بأن ما خوطب به النبي ﷺ خطاب لهم إذ كانوا مأمورين بالاقتداء به إلا ما خص به دونهم فخصه بالذكر ثم عدل بالخطاب إلى الجماعة إذ كان خطابه خطاباً للجماعة والثاني أن تقديره يا أيها النبي قل لأمتك إذا طلقتم النساء والثالث على العادة في خطاب الرئيس الذي يدخل فيه الأتباع كقوله تعالى [إلى فرعون وملائه] وقوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] قال أبو بكر روى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه طلق امرأته في الحيض فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ فقال مره فليراجعها وليمسكها حتى تطهر من حيضتها ثم تحيض حيضة أخرى فإذا طهرت فليفارقها قبل أن يجامعها أو يمسكها فإنها العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء رواه نافع عن ابن عمر وروى ابن جريج عن أبي الزبير أنه سمع ابن عمر يقول قرأ النبي ﷺ فطلقوهن في قبل عدتهن قال طاهراً من غير جماع وروى وكيع عن سفيان عن محمد بن عبد الرحمن مولى أبي طلحة عن سالم عن ابن عمر أنه طلق امرأته في الحيض فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فقال مره فليراجعها ثم يطلقها وهي حامل أو غير حامل وفي لفظ آخر فليطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها قال أبو بكر بين النبي ﷺ مراد الله في قوله

تعالى [فطلقوهن لعدتهن] وإن وقت الطلاق المأمور به أن يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها وبين أيضاً أن السنة فى الإيقاع من وجه آخر وهو أن يفصل بين التطليقتين بحيضة بقوله يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض حيضة أخرى ثم تطهر ثم يطلقها إن شاء فدل ذلك على أن الجمع بين التطليقتين فى طهر واحد ليس من السنة وما نعلم أحداً أباح طلاقها فى الطهر بعد الجماع إلا شيئا رواه وكيع عن الحسن بن صالح عن بيان عن الشعبي قال إذا طلقها وهي طاهر فقد طلقها للسنة وإن كان قد جامعها وهذا القول خلاف السنة الثابتة عن النبي ﷺ وخلاف إجماع الأمة إلا أنه قد روى عنه ما يدل على أنه أراد الحامل وهو ما رواه يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح عن بيان عن الشعبي قال إذا طلقها حاملا فقد طلقها للسنة وإن كان قد جامعها فيشبه أن يكون هذا أصل الحديث وأغفل بعض الرواة ذكر الحامل وقوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] منتظم للواحدة وللثلاث مفرقة فى الأطهار لأن إدخال اللام يقتضى ذلك كقوله تعالى [أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل] قد انتظم فعلها مكرراً عند الدلوك فدل ذلك على معنيين أحدهما إباحة الثلاث مفرقة فى الأطهار وإبطال قول من قال إيقاع الثلاث فى الأطهار المتفرقة ليس من السنة وهو مذهب مالك والأوزاعى والحسن بن صالح والليث والثانى تفريقها فى الأطهار وحظر جمعها فى طهر واحد لأن قوله [لعدتهن] يقتضى ذلك لا فعل الجميع فى طهر واحد كقوله تعالى [لدلوك الشمس] لم يقتض فعل صلاتين فى وقت واحد وإنما اقتضى فعل الصلاة مكررة فى الأوقات وقول أصحابنا إن طلاق السنة من وجهين أحدهما فى الوقت وهو أن يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها والآخر من جهة العدد وهو أن لا يزيد فى الطهر الواحد على تطليقة واحدة والوقت مشروط لمن يطلق فى العدة لأن من لا عدة عليها بأن كان طلقها قبل الدخول فطلاقها مباح فى الحيض لقوله تعالى [لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة] فأباح طلاقها فى كل حال من طهر أو حيض وقد بينا بطلان قول من قال إن جمع الثلاث فى طهر واحد من السنة ومن منع إيقاع الثلاث فى الأطهار المتفرقة فى سورة البقرة فإن قيل لما جاز طلاق الحامل بعد الجماع كذلك الحائل يجوز طلاقها فى الطهر بعد الجماع قيل له لا حظ للنظر مع الأثر واتفاق السلف ومع ذلك فإن الفرق بينهما واضح وهو أنه إذا طهرت

من حيضتها ثم جامعها لا تدرى لعلها قد حملت من الوطء وعسى أن لا يريد طلاقها إن كانت حاملا فيلحقه الندم وإذا لم يجامعها بعد الطهر فإن وجد الحيض علم براءة الرحم فيطلقها وهو على بصيرة من طلاقها قوله تعالى [وأحصوا العدة] يعنى والله أعلم العدة التى أوجبها الله بقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وبقوله [واللائى يئسن من المحيض - إلى قوله - واللائى لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] لأن جميع ذلك عدد المطلقات على حسب اختلاف الأحوال المذكورة لهن فيكون إحصاؤها لمعان أحدها لما يريد من رجعة وإمساك أو تسريح وفراق والثانى مراعاة حالها فى بقائها على الحال التى طلقت عليها من غير حدوث حال يوجب انتقال عدتها إليها والثالث لكى إذا بانت يشهد على فراقها ويتزوج من النساء غيرها ممن لم يكن يجوز له جمعها إليها ولئلا يخرجها من بيتها قبل انقضائها وذكر بعض من صنف فى أحكام القرآن أن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إن طلاق السنة واحدة وإن من طلاق السنة أيضا إذا أراد أن يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر تطليقة فذكروا أن الأول هو السنة والثانى أيضا سنة فكيف يكون شيء وخلافه سنة ولو جاز ذلك لجاز أن يكون حراما حلالا ولو قال إن الثانى رخصة كان أشبه قال أبو بكر وهذا كلام من لا تعلق له بمعرفة أصول العبادات ولا يجوز وروده منها لا يجوز ولا يمنع أحد من أهل العلم جواز ورود العبادات بمثله فيجوز أن يكون السنة فى الطلاق أن يخير بين إيقاع الواحدة فى طهر والاقتصار عليها وبين أن يطلق بعدها فى الطهر الثانى والثالث وجميع ذلك مندوب إليه ويكون مع ذلك أحد الوجهين أحسن من الآخر كما قال تعالى [والقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن] ثم قال [وأن يستعففن خير لهن] وخير الله الحانث فى يمينه بين أحد أشياء ثلاثة وأيها فعل كان فرضه وقوله ولو جاز ذلك لجاز أن يكون حلالا حراما يوجب نفى التخيير فى شيء من السنن والفروض كما امتنع أن يكون شيء واحد حراما حلالا وعوار هذا القول وفساده أظهر من أن يحتاج إلى الإطناب فى الرد على قائله وروى نحو قولنا بعينه عن ابن مسعود وجماعة من التابعين وقوله تعالى [لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن] فيه نهى للزوج عن إخراجها ونهى لها من الخروج وفيه دليل على وجوب السكنى لها ما دامت فى العدة لأن بيوتهن التى نهى الله عن إخراجها منها هى

البيوت التى كانت تسكنها قبل الطلاق فأمر بتبقيتها فى بيتها ونسبها إليها بالسكنى كما قال [وقرن فى بيوتكن] وإنما البيوت كانت للنبى ﷺ ولهذه الآية قال أصحابنا لا يجوز له أن يسافر بها حتى يشهد على رجعتها ومنعوها من السفر فى العدة قال أبو بكر ولا خلاف نعلمه بين أهل العلم فى أن على الزوج إسكانها ونفقتها فى الطلاق الرجعى وأنه غير جائز له إخراجها من بيتها وقوله تعالى [إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] روى عن ابن عمر قال خروجها قبل انقضاء العدة فاحشة وقال ابن عباس إلا أن تبذو على أهله فإذا فعلت ذلك حل لهم أن يخرجوها وقال الضحاك الفاحشة المبينة عصيان الزوج وقال الحسن وزيد بن أسلم أن تزنى فتخرج للحد وقال قتادة إلا أن تنشز فإذا فعلت حل إخراجها قال أبو بكر هذه المعانى كلها يحتملها اللفظ وجائز أن يكون جميعها مراداً فيكون خروجها فاحشة وإذا زنت أخرجت للحد وإذا بذت على أهله أخرجت أيضاً وقد أمر النبى ﷺ فاطمة بنت قيس بالانتقال حين بذت على أحمائها فأما عصيان الزوج والنشوز فإن كان فى البذاء وسوء الخلق اللذين يتعذر المقام معها فيه فجائز أن يكون مراداً وإن كانت إنما عصت زوجها فى شيء غير ذلك فإن ذلك ليس بعذر فى إخراجها وما ذكرنا من التأويل المراد يدل على جواز انتقالها للعذر لأنه تعالى قد أباح لها الخروج للأعذار التى وصفنا قوله تعالى [ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه] يدل على أنه إذا طلق لغير السنة وقع طلاقه وكان ظالماً لنفسه بتعدية حدود الله لأنه ذكر ذلك عقيب طلاق العدة فأبان أن من طلق لغير العدة فطلاقه واقع لأنه لو لم يقع طلاقه لم يكن ظالماً لنفسه ويدل على أنه أراد وقوع طلاقه مع ظلمه لنفسه قوله تعالى عقيبه [لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً] يعنى أن يحدث له ندم فلا ينفعه لأنه قد طلق ثلاثاً وهو يدل أيضاً على بطلان قول الشافعى فى أن إيقاع الثلاث فى كلمة واحدة من السنة لأن الله جعله ظالماً لنفسه حين طلق ثلاثاً وترك اعتبار ما عسى أن يلحقه من الندم بإبانتها وحكم النبى ﷺ على ابن عمر بطلاقه إياها فى الحيض وأمره بمراجعتها لأن الطلاق الأول كان خطأ فأمره بالرجعة ليقطع أسباب الخطأ ويبتدئه على السنة وزعم قوم أن الطلاق فى حال الحيض لا يقع وقد بينا بطلان هذا القول فى سورة البقرة من جهة الكتاب والسنة وسؤال يونس بن جبير لابن عمر عن الطلاق فى الحيض وذكره لأمر النبى ﷺ إياه بالمراجعة قال قلت فيعتد بها قال فمه أرأيت إن عجز

واستمحق فإن احتج محتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرنا أبو الزبير أنه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير يسمع فقال كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً قال طلق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئاً وقال إذا طهرت فليطلق أو ليمسك قال ابن عمر فقرأ النبي ﷺ [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] فقال المحتج فأخبر أنه ردها عليه ولم يرها شيئاً وذلك يدل على أن الطلاق لم يقع فيقال له ليس فيما ذكرت دليل على أنه لم يحكم بالطلاق بل دلالته ظاهرة على وقوعه لأنه قال وردها علي وهو يعني الرجعة وقوله ولم يرها شيئاً يعني أنه لم يبنها منه وقد روى حديث ابن عمر عنه عن أنس بن سيرين وابن جبير وزيد ابن أسلم ومنصور عن أبي وائل عنه كلهم يقول فيه أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر وقوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] يعني به مقاربة بلوغ الأجل لا حقيقته لأنه لا رجعة بعد بلوغ الأجل الذي هو انقضاء العدة ولم يذكر الله تعالى طلاق المدخول بها ابتداء إلا مقروناً بذكر الرجعة بقوله [لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً] يعني أن يبدو له فيراجعها وقوله [فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] وقال في سورة البقرة [فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف].

باب الإشهاد على الرجعة أو الفرقة

قال الله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم] فأمر بالإشهاد على الرجعة والفرقة أيتهما اختار الزوج وقد روى عن عمران بن حصين وطاوس وإبراهيم وأبي قلابة أنه إذا رجع ولم يشهد فالرجعة صحيحة ويشهد بعد ذلك قال أبو بكر لما جعل له الإمساك أو الفراق ثم عقبه بذكر الإشهاد كان معلوماً وقوع الرجعة إذا رجع وجواز الإشهاد بعدها إذ لم يجعل الإشهاد شرطاً في الرجعة ولم يختلف الفقهاء في أن المراد بالفراق المذكور في الآية إنما هو تركها حتى تنقضي عدتها وأن الفرقة تصح وإن لم يقع الإشهاد عليها ويشهد بعد ذلك وقد ذكر الإشهاد عقيب الفرقة ثم لم يكن شرطاً في صحتها كذلك الرجعة وأيضاً لما كانت الفرقة حقاً

له وجازت بغير إشهاد إذ لا يحتاج فيها إلى رضا غيره وكانت الرجعة أيضاً حقاً له وجب أن تجوز بغير إشهاد وأيضاً لما أمر الله بالإشهاد على الإمساك أو الفرقة احتياطاً لهما ونفياً للتهمة عنهما إذا علم الطلاق ولم يعلم الرجعة أو لم يعلم الطلاق والفراق فلا يؤمن التجاحد بينهما ولم يكن معنى الاحتياط فيهما مقصوراً على الإشهاد في حال الرجعة أو الفرقة بل يكون الاحتياط باقياً وإن أشهد بعدهما وجب أن لا يختلف حكمهما إذا أشهد بعد الرجعة بساعة أو ساعتين ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في صحة وقوع الرجعة بغير شهود إلا شيئاً يروى عن عطاء فإن سفيان روى عن ابن جريج عن عطاء قال الطلاق والنكاح والرجعة بالبينة وهذا محمول على أنه مأمور بالإشهاد على ذلك احتياطاً من التجاحد لا على أن الرجعة لا تصح بغير شهود ألا ترى أنه ذكر الطلاق معها ولا يشك أحد في وقوع الطلاق بغير بينة وقد روى شعبة عن مطر الوراق عن عطاء والحكم قالا إذا غشيها في العدة فغشيانه رجعة وقوله تعالى [وأقيموا الشهادة لله] فيه أمر بإقامة الشهادات عند الحكام على الحقوق كلها لأن الشهادة هنا اسم للجنس وإن كان مذكوراً بعد الأمر بإشهاد ذوي عدل على الرجعة لأن ذكرها بعده لا يمنع استعمال اللفظ على عمومه فانتظم ذلك معنيين أحدهما الأمر بإقامة الشهادة والآخر أن إقامة الشهادة حق لله تعالى وأفاد بذلك تأكيده والقيام به.

باب عدة الآيسة والصغيرة

قال الله تعالى [واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن] قال أبو بكر قد اقتضت الآية إثبات الإياس لمن ذكرت في الآية من النساء بلا ارتياب وقوله تعالى [إن ارتبتم] غير جائز أن يكون المراد به الارتياب في الإياس لأنه قد أثبت حكم من ثبت إياسها في أول الآية فوجب أن يكون الارتياب في غير الإياس واختلف أهل العلم في الريبة المذكورة في الآية فروى مطرف عن عمرو ابن سالم قال قال أبي بن كعب يا رسول الله إن عدداً من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار وأولات الأحمال فأنزل الله تعالى [واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] فأخبر في هذا الحديث أن سبب نزول الآية كان ارتيابهم في عدد من ذكر من

الصغار والكبار وأولات الأحمال وأن ذكر الارتياب في الآية إنما هو على وجه ذكر السبب الذي نزل عليه الحكم فكان بمعنى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واختلف السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار في التي يرتفع حيضها فروى ابن المسيب عن عمر رضي الله عنه قال أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعت حيضتها فإنه ينتظر بها تسعة أشهر فإن استبان بها حمل فذاك وإلا اعتدت بعد التسعة الأشهر ثلاثة أشهر ثم حلت وعن ابن عباس في التي ارتفع حيضها سنة قال تلك الريبة وروى معمر عن قتادة عن عكرمة في التي تحيض في كل سنة مرة قال هذه ريبة عدتها ثلاثة أشهر وروى سفيان عن عمرو عن طاوس مثله وروى عن علي وعثمان وزيد ابن ثابت أن عدتها ثلاث حيض وروى مالك عن يحيى بن سعد عن محمد بن يحيى بن حبان أنه قال وكان عند جده حبان امرأتان هاشمية وأنصارية فطلق الأنصارية وهي ترضع فمرت به سنة ثم هلك ولم تحض فقالت أنا أرثه ولم أحض فاختصما إلى عثمان فقضى لها بالميراث فلامت الهاشمية عثمان فقال هذا عمل ابن عمك هو أشار علينا بذلك يعني علي ابن أبي طالب وروى ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب بهذه القصة قال وبقيت تسعة أشهر لا تحيض وذكر القصة فشاور عثمان عليا وزيدا فقالا ترثه لأنها ليست من القواعد اللائي قد يئسن من المحيض ولا من الأبكار اللائي لم يحضن وهي عنده على حيضتها ما كانت من قليل أو كثير وهذا يدل من قولهما أن قوله تعالى [إن ارتبتم] ليس على ارتياب المرأة ولكنه على ارتياب الشاكين في حكم عددهن وأنها لا تكون آيسة حتى تكون من القواعد اللاتي لا يرجى حيضهن وروى عن ابن مسعود مثل ذلك ٭ واختلف فقهاء الأمصار في ذلك أيضا فقال أصحابنا في التي يرتفع حيضها لا يأس منه في المستأنف إن عدتها الحيض حتى تدخل في السن التي لا تحيض أهلها من النساء فتستأنف عدة الآيسة ثلاثة أشهر وهو قول الثوري والليث والشافعي قال مالك تنتظر تسعة أشهر فإن لم تحض فيهن اعتدت ثلاثة أشهر فإن حاضت قبل أن تستكمل الثلاثة أشهر استقبلت الحيض فإن مضت بها تسعة أشهر قبل أن تحيض اعتدت ثلاثة أشهر وقال ابن القاسم عن مالك إذا حاضت المطلقة ثم ارتابت فإنما تعتد بالتسعة الأشهر من يوم رفعت حيضتها لا من يوم طلقت قال مالك في قوله تعالى [إن ارتبتم] معناه إن لم تدروا ما تصنعون

في أمرها وقال الأوزاعي في رجل طلق امرأته وهي شابة فارتفعت حيضتها فلم تر شيئاً ثلاثة أشهر فإنها تعتد سنة قال أبو بكر أوجب الله بهذه الآية عدة الآيسة ثلاثة أشهر واقتضى ظاهر اللفظ أن تكون هذه العدة لمن قد ثبت إياسها من الحيض من غير ارتياب كما كان قوله [واللائي لم يحضن] لمن ثبت أنها لم تحض وكقوله [وأولات الأحمال أجلهن] لمن قد ثبت حملها فكذلك قوله [واللائي يئسن] لمن قد ثبت إياسها وتيقن ذلك منها دون من يشك في إياسها ثم لا يخلو قوله [إن ارتبتم] من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون المراد الارتياب في أنها آيسة وليست بآيسة أو الارتياب في أنها حامل أو غير حامل أو ارتياب المخاطبين في عدة الآيسة والصغيرة وغير جائز أن يكون المراد الارتياب في أنها آيسة أو غير آيسة لأنه تعالى قد أثبت من جعل الشهور عدتها أنها آيسة والمشكوك فيها لا تكون آيسة لاستحالة مجامعة اليأس الرجاء إذ هما ضدان لا يجوز اجتماعهما حتى تكون آيسة من الحيض مرجوا ذلك منها فبطل أن يكون المعنى الارتياب في اليأس ومن جهة أخرى اتفاق الجميع على أن المسنة التي قد تيقن إياسها من الحيض مرادة بالآية والارتياب المذكور راجع إلى جميع المخاطبين وهو في التي قد تيقن إياسها ارتياب المخاطبين في العدة فوجب أن يكون في المشكوك في إياسها مثله لعموم اللفظ في الجميع وأيضاً فإذا كانت عادتها وهي شابة أنها تحيض في كل سنة مرة فهذه غير مرتاب في إياسها بل قد تيقن أنها من ذوات الحيض فكيف يجوز أن تكون عدتها سنة مع العلم بأنها غير آيسة وأنها من ذوات الحيض وتراخي ما بين الحيضتين من المدة لا يخرجها من أن تكون من ذوات الحيض فالموجب عليها عدة الشهور مخالف للكتاب لأن الله تعالى جعل عدة ذوات الأقراء الحيض بقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] ولم يفرق بين من طالت مدة حيضتها أو قصرت ولا يجوز أيضاً أن يكون المراد الارتياب في الإياس من الحمل لأن اليأس من الحيض هو الإياس من الحبل وقد دللنا على بطلان قول من رد الارتياب إلى الحيض فلم يبق إلا الوجه الثالث وهو ارتياب المخاطبين على ما روي عن أبي بن كعب حين سأل النبي ﷺ حين شك في عدة الآيسة والصغيرة وأيضاً لو كان المراد الارتياب في الإياس لكان توجيه الخطاب إليهن أولى من توجيهه إلى الرجال لأن الحيض إنما يتوصل إلى معرفته من جهتها ولذلك كانت مصدقة فيه فكان يقول إن ارتبتن أو ارتبن

فلما خاطب الرجال بذلك دونهن علم أنه أراد ارتياب المخاطبين في العدة وقوله تعالى [واللائي لم يحضن] يعني واللائي لم يحضن عدتهن ثلاثة أشهر لأنه كلام لا يستقل بنفسه فلابد له من ضمير وضميره ما تقدم ذكره مظهراً وهو العدة بالشهور .

باب عدة الحامل

قال الله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] قال أبو بكر لم يختلف السلف والخلف بعدهم أن عدة المطلقة الحامل أن تضع حملها واختلف السلف في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي وابن عباس تعتد الحامل للمتوفى عنها زوجها آخر الأجلين وقال عمر وابن مسعود وابن عمر وأبو مسعود البدري وأبو هريرة عدتها الحمل فإذا وضعت حلت للأزواج وهو قول فقهاء الأمصار قال أبو بكر روى إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال من شاء لاعنته ما نزلت [وأولات الأحمال أجلهن] إلا بعد آية المتوفى عنها زوجها قال أبو بكر قد تضمن قول ابن مسعود هذا معنيين أحدهما إثبات تاريخ نزول الآية وأنها نزلت بعد ذكر الشهور للمتوفى عنها زوجها والثاني أن الآية مكتفية بنفسها في إفادة الحكم على عمومها غير مضمنة بما قبلها من ذكر المطلقة فوجب اعتبار الحمل في الجميع من المطلقات والمتوفى عنهن أزواجهن وأن لا يجعل الحكم مقصوراً على المطلقات لأنه تخصيص عموم بلا دلالة ويدل على أن المتوفى عنها زوجها داخلة في الآية مرادة بها اتفاق الجميع على أن مضي شهور المتوفى عنها زوجها لا يوجب انقضاء عدتها دون وضع الحمل فدل على أنها مرادة بها فوجب اعتبار الحمل فيها دون غيره ولو جاز اعتبار الشهور لأنها مذكورة في آية أخرى لجاز اعتبار الحيض مع الحمل في المطلقة لأنها مذكورة في قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وفي سقوط اعتبار الحيض مع الحمل دليل على سقوط اعتبار الشهور مع الحمل وقد روى منصور عن إبراهيم عن الأسود عن أبي السنابل بن بعكك أن سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بثلاثة وعشرين فتشوفت للنكاح فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال إن تفعل فقد خلا أجلها وروى يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال اختلف ابن عباس وأبو هريرة في ذلك فأرسل ابن عباس كريباً إلى أم سلمة فقالت إن سبيعة وضعت بعد وفاة زوجها بأيام فأمرها رسول الله ﷺ بأن تتزوج وروى محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم التيمي عن أبي سلمة عن

سبيعة أنها وضعت بعد موت زوجها بشهرين فقال لها رسول الله ﷺ تزوجي وجعل أصحابنا عدة امرأة الصغير من الوفاة الحبل إذا مات عنها زوجها وهي حامل لقوله تعالى [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] ولم يفرق بين امرأة الصغير والكبير ولا بين من يلحقه بالنسب أو لا يلحقه .

باب السكنى للمطلقة

قال الله تعالى [أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم] الآية قال أبو بكر اتفق الجميع من فقهاء الأمصار وأهل العراق ومالك والشافعي على وجوب السكنى للمبتوتة وقال ابن أبي ليلى لا سكنى للمبتوتة إنما هي للرجعية قال أبو بكر قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] قد انتظم الرجعية والمبتوتة والدليل على ذلك أن من بقي من طلاقها واحدة فعليه أن يطلقها للعدة إذا أراد طلاقها بالآية وكذلك قال النبي ﷺ يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها ولم يفرق بين التطليقة الأولى وبين الثالثة فإذا كان قوله [فطلقوهن لعدتهن] قد تضمن البائن ثم قال [أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم] وجب ذلك للجميع من البائن والرجعي فإن قيل لما قال تعالى [لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً] وقال [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] دل ذلك على أنه أراد الرجعي قيل له هذا أحد ما انتظمته الآية ولا دلالة فيه على أن أول الخطاب في الرجعي دون البائن وهو مثل قوله [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وهو عموم في البائن والرجعي ثم قوله [وبعولتهن أحق بردهن] إنما هو حكم خاص في الرجعي ولم يمنع أن يكون قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] عاماً في الجميع واحتج ابن أبي ليلى بحديث فاطمة بنت قيس وسنتكلم به عند ذكر نفقة المبتوتة إن شاء الله تعالى واختلف فقهاء الأمصار في نفقة المبتوتة فقال أصحابنا والثوري والحسن بن صالح لكل مطلقة السكنى والنفقة ما دامت في العدة حاملا كانت أو غير حامل وروى مثله عن عمر وابن مسعود وقال ابن أبي ليلى لا سكنى للمبتوتة ولا نفقة وروى عنه أن لها السكنى ولا نفقة لها وقال عثمان البتي لكل مطلقة السكنى والنفقة وإن كانت غير حامل وكان يرى أنها تنتقل إن شاءت وقال مالك للمبتوتة السكنى ولا نفقة لها إلا أن تكون حاملا وروى عنه أن عليه نفقة الحامل المبتوتة إن

كان موسراً وإن كان معسراً فلا نفقة لها عليه وقال الأوزاعي والليث والشافعي للمبتوتة السكنى ولا نفقة لها إلا أن تكون حاملا قال الله تعالى [أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن] وقد تضمنت هذه الآية الدلالة على وجوب نفقة المبتوتة من ثلاثة أوجه أحدها أن السكنى لما كانت حقاً في مال وقد أوجبها الله لها بنص الكتاب إذ كانت الآية قد تناولت المبتوتة والرجعية فقد اقتضى ذلك وجوب النفقة إذ كانت السكنى حقاً في مال وهي بعض النفقة والثاني قوله [ولا تضاروهن] والمضارة تقع في النفقة كهي في السكنى والثالث قوله [لتضيقوا عليهن] والتضييق قد يكون في النفقة أيضاً فعليه أن ينفق عليها ولا يضيق عليها فيها وقوله تعالى [وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن] قد انتظم المبتوتة والرجعية ثم لا تخلو هذه النفقة من أن يكون وجوبها لأجل الحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته فلما اتفق الجميع على أن النفقة واجبة للرجعية بالآية لا للحمل بل لأنها محبوسة عليه في بيته وجب أن تستحق المبتوتة النفقة لهذه العلة إذ قد علم بضمير الآية في علية استحقاق النفقة للرجعية فصار كقوله فأنفقوا عليهن لعلة أنها محبوسة عليه في بيته لأن الضمير الذي تقوم الدلالة عليه بمنزلة المنطوق به ومن جهة أخرى وهي أن نفقة الحامل لا تخلو من أن تكون مستحقة للحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته فلو كانت مستحقة للحمل لوجب أن الحمل لو كان له مال أن ينفق عليها من ماله كما أن نفقة الصغير في مال نفسه فلما اتفق الجميع على أن الحمل إذا كان له مال كانت نفقة أمه على الزوج لا في مال الحمل دل على أن وجوب النفقة متعلق بكونها محبوسة في بيته وأيضاً كان يجب أن تكون في الطلاق الرجعي نفقة الحامل في مال الحمل إذا كان له مال كما أن نفقته بعد الولادة من ماله فلما اتفق الجميع على أن نفقتها في الطلاق الرجعي لم تجب في مال الحمل وجب مثله في البائن وكان يجب أن تكون نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها في نصيب الحمل من الميراث فإن قيل فما فائدة تخصيص الحامل بالذكر في إيجاب النفقة قيل له قد دخلت فيه المطلقة الرجعية ولم يمنع نفي النفقة لغير الحامل فكذلك في المبتوتة وإنما ذكر الحمل لأن مدته قد تطول وتقصر فأراد إعلامنا وجوب النفقة مع طول مدة الحمل التي هي في العدة أطول من مدة الحيض ومن جهة النظر أن الناشزة إذا خرجت من بيت زوجها لا تستحق النفقة مع بقاء الزوجية لعدم تسليم نفسها

فی بیت الزوج ومتی عادت إلی بیته استحقت النفقة فثبت أن المعنی الذی تستحق به النفقة هو تسلیم نفسها فی بیت الزوج فلما اتفقا ومن أوجب السکنی علی وجوب السکنی وصارت بها مسلمة نفسها فی بیت زوجها وجب أن تستحق النفقة وأیضاً لما اتفق الجمیع علی أن المطلقة الرجعیة تستحق النفقة فی العدة وجب أن تستحقها المبتوتة والمعنی فیها أنها معتدة من طلاق وإن شئت قلت إنها محبوسة علیه بحکم عقد صحیح وإن شئت قلت إنها مستحقة للسکنی فأی هذه المعانی اعتللت به صح القیاس علیها ومن جهة السنة ماروی حماد بن سلمة عن حماد بن أبی سلیمان عن الشعبی أن فاطمة بنت قیس طلقها زوجها طلاقا بائنا فأتت النبی ﷺ فقال لا نفقة لك ولا سکنی قال فأخبرت بذلك النخعی فقال قال عمر بن الخطاب وأخبر بذلك فقال لسنا بتارکی آیة فی کتاب الله وقول رسول الله ﷺ لقول امرأة لعلها أوهمت سمعت رسول الله ﷺ یقول لها السکنی والنفقة وروی سفیان عن سلمة عن الشعبی عن فاطمة عن النبی ﷺ أنه لم یجعل لها حین طلقها زوجها ثلاثاً سکنی ولا نفقة فذکرت ذلك لإبراهیم فقال قد رفع ذلك إلی عمر فقال لا ندع کتاب ربنا ولا سنة نبینا لقول امرأة لها السکنی والنفقة فقد نص هذان الخبران علی إیجاب النفقة والسکنی وفی الأول سمعت رسول الله ﷺ یقول لها السکنی والنفقة ولو لم یقل ذلك کان قوله لا ندع کتاب ربنا وسنة نبینا یقضی أن یکون ذلك نصاً من النبی ﷺ فی إیجابها واحتج المبطلون للسکنی والنفقة ومن نفی النفقة دون السکنی بحدیث فاطمة بنت قیس هذا وهذا حدیث قد ظهر من السلف النکیر علی راویه ومن شرط قبول أخبار الآحاد تعریها من نکیر السلف أنکره عمر بن الخطاب علی فاطمة بنت قیس فی الحدیث الأول الذی قدمناه وروی القاسم بن محمد أن مروان ذکر لعائشة حدیث فاطمة بنت قیس فقال لا یضرك أن لا تذکر حدیث فاطمة بنت قیس وقالت فی بعضه ما لفاطمة خیر فی أن تذکر هذا الحدیث یعنی قولها لا سکنی لك ولا نفقة وقال ابن المسیب تلك امرأة فتنت الناس استطالت علی أحمائها بلسانها فأمرت بالانتقال وقال أبو سلمة أنکر الناس علیها ما کانت تحدث به وروی الأعرج عن أبی سلمة أن فاطمة کانت تحدث عن رسول الله ﷺ أنه قال لها اعتدی فی بیت ابن أم مکتوم قال وکان محمد بن أسامة یقول کان أسامة إذا ذکرت فاطمة من ذلك شیئاً رماها بما کان فی یده فلم یکن ینکر علیها هذا النکیر إلا وقد علم بطلان ماروته وروی

عمار بن رزيق عن أبي إسحاق قال كنت عند الأسود بن يزيد في المسجد فقال الشعبي حدثتني فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ قال لها لا سكنى لك ولا نفقة قال فرماه الأسود بحصا ثم قال ويلك أتحدث بمثل هذا قد رفع ذلك إلى عمر فقال لسنا بتاركي كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا تدري لعلها كذبت قال الله تعالى [لا تخرجوهن من بيوتهن] وروى الزهري قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن فاطمة بنت قيس أفتت بنت أخيها وقد طلقها زوجها بالانتقال من بيت زوجها فأنكر ذلك مروان فأرسل إلى فاطمة يسئلها عن ذلك فذكرت أن رسول الله ﷺ أفتاها بذلك فأنكر ذلك مروان وقال قال الله تعالى [لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن] قالت فاطمة إنما هذا في الرجعي لقوله تعالى [لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف] فقال مروان لم أسمع بهذا الحديث من أحد قبلك وسآخذ بالعصمة التي وجدت الناس عليها فقد ظهر من هؤلاء السلف النكير على فاطمة في روايتها لهذا الحديث ومعلوم أنهم كانوا لا ينكرون روايات الأفراد بالنظر والمقايسة فلو أنهم قد عذوا خلافه من السنة ومن ظاهر الكتاب لما أنكروه عليها وقد استفاض خبر فاطمة في الصحابة فلم يعمل به منهم أحد إلا شيئاً روي عن ابن عباس رواه الحجاج بن أرطاة عن عطاء عن ابن عباس أنه كان يقول في المطلقة ثلاثاً والمتوفى عنها زوجها لا نفقة لهما وتعتدان حيث شاءتا فهذا الذي ذكرنا في رد خبر فاطمة بنت قيس من جهة ظهور النكير من السلف عليها وفي روايتها ومعارضة حديث عمر إياه يلزم الفريقين من نفاة السكنى والنفقة ومن نفي النفقة وأثبت السكنى وهو لمن نفي النفقة دون السكنى ألزم لأنهم قد تركوا حديثها في نفي السكنى لعلة أوجبت ذلك فتلك العلة بعينها هي الموجبة لترك حديثها في نفي النفقة فإن قيل إنما لم يقبل حديثها في نفي السكنى لمخالفته لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى [أسكنوهن من حيث سكنتم] قيل له قد احتجت هي في أن ذلك في المطلقة الرجعية ومع ذلك فإن جاز عليها الوهم والغلط في روايتها حديثنا مخالفاً للكتاب فكذلك سبيلها في النفقة وللحديث عندنا وجه صحيح يستقيم على مذهبنا فيما روته من نفي السكنى والنفقة وذلك لأنه قد روي أنها استطالت بلسانها على أحمائها فأمروها بالانتقال وكانت سبب النقلة وقال الله تعالى [لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة] وقد روي عن ابن عباس في تأويله

إن تستطيل على أهله فيخرجوها فلما كان سبب النقلة من جهتها كانت بمنزلة الناشزة فسقطت نفقتها وسكناها جميعاً فكانت العلة الموجبة لاسقاط النفقة هي الموجبة لإسقاط السكنى وهذا يدل على صحة أصلنا الذى قدمنا فى أن استحقاق النفقة متعلق باستحقاق السكنى فإن قيل ليست النفقة كالسكنى لأن السكنى حق الله تعالى لايجوز تراضيهما على إسقاطها والنفقة حق لها لو رضيت بإسقاطها سقطت قيل له لافرق بينهما من الوجه الذى وجب قياسها عليها وذلك لأن السكنى فيها معنيان أحدهما حق لله تعالى وهو كونها فى بيت الزوج والآخر حق لها وهو مايلزم فى المال من أجرة البيت إن لم يكن له ولو رضيت بأن تعطى هى الأجرة وتسقطها عن الزوج جاز فمن حيث هى حق فى المال قد استويا واختلفوا فى نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وشريح وأبو العالية والشعبي وإبراهيم نفقتها من جميع المال وقال ابن عباس وجابر وابن الزبير والحسن وابن المسيب وعطاء لا نفقة لها فى مال الزوج بل هى على نفسها واختلف فقهاء الأمصار أيضاً فى ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد لاسكنى لها ولا نفقة فى مال الميت حاملا كانت أو غير حامل وقال ابن أبى ليلى نفقتها فى مال الزوج بمنزلة الدين على الميت إذا كانت حاملا وقال مالك نفقتها على نفسها وإن كانت حاملا ولها السكنى إن كانت الدار للزوج وإن كان عليه دين فالمرأة أحق بسكناها حتى ينقضى عدتها وإن كانت فى بيت بكراء فأخرجوها لم يكن لها سكنى فى مال الزوج هذه رواية ابن وهب وقال ابن القاسم عن مالك لانفقة لها فى مال الزوج الميت ولها السكنى إن كانت الدار للميت وإن كان عليه دين فهى أحق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشترى وقال الأشجعى عن الثورى إذا كانت حاملا أنفق عليها من جميع المال حتى تضع فإذا وضعت أنفق على الصبي من نصيبه وروى المعافى عنه أن نفقتها من حصتها وقال الأوزاعى فى المرأة يموت زوجها وهى حامل فلا نفقة لها وإن كانت أم ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث فى أم الولد إذا كانت حاملا منه فإنه ينفق عليها من جميع المال فإن ولدت كان ذلك فى حظ ولدها وإن لم تلد كان ذلك دينا يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها بالنفقة من جميع المال وقال الشافعى فى المتوفى عنها زوجها قولين أحدهما لها السكنى والنفقة والآخر لاسكنى لها ولا نفقة قال أبو بكر قد اتفق الجميع على أن لانفقة المتوفى

عنها زوجها غير الحامل ولا سكنى فوجب أن تكون الحامل مثلها لاتفاق الجميع على أن هذه النفقة غير مستحقة للحمل ألا ترى أن أحداً منهم لم يوجبها فى نصيب الحمل من الميراث وإنما قالوا فيه قولين قائل يجعل نفقتها من نصيبها وقائل يجعل النفقة من جميع مال الميت ولم يوجبها أحد فى حصة الحمل فلما تجب النفقة لأجل الحمل ولم يجز أن تكون مستحقة لأجل كونها فى العدة لأنها لو وجبت للعدة لوجبت لغير الحامل فلم يبق وجه تستحق به النفقة وأيضاً لم تستحق السكنى فى مال الزوج بدلائل قد قامت عليه لم تستحق النفقة وأيضاً فإن النفقة إذا وجبت فإنما تجب حالا فحالا فلما مات الزوج انتقل ميراثه إلى الورثة وليس للزوج مال فى هذه الحال وإنما هو مال الوارث فلا يجوز إيجابها عليهم فإن قيل تصير بمنزلة الدين قيل له الدين الذى يثبت فى ميراث المتوفى إنما يثبت بأحد وجهين إما أن يكون ثابتاً على الميت فى حياته أو يتعلق وجوبه بسبب كان من الميت قبل موته مثل الجنايات وحفر البئر إذا وقع فيها إنسان بعد موته والنفقة خارجة عن الوجهين فلا يجوز إيجابها فى ماله لعدم السبب الذى به تعلق وجوب النفقة وعدم ماله بزواله إلى الورثة ألا ترى أن النكاح قد بطل بالموت وإن ملك الميت قد زال إلى الورثة فلم يبق لإيجاب النفقة وجه ألا ترى أن غير الحامل لا نفقة لها بهذه العلة فإن قيل قال الله تعالى [وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن] وهو عموم فى المتوفى عنها زوجها والمطلقة كما كان قوله [وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] عموماً فى الصنفين قيل له هذا غلط من قبل أن قوله تعالى [أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم] خطاب للأزواج وكذلك قوله تعالى [وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن] خطاب لهم وقد زال عنهم الخطاب بالموت ولا جائز أن يكون ذلك خطابا لغير الأزواج فلم تقتض الآية إيجاب نفقة المتوفى عنها زوجها بحال وقوله تعالى [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] قد انتظم الدلالة على أحكام منها أنها إذا رضيت بأن ترضعه بأجر مثلها لم يكن للأب أن يسترضع غيرها لأمر الله إياه بإعطاء الأجر إذا أرضعت ويدل على أن الأم أولى بحضانة الولد من كل أحد ويدل على أن الأجرة إنما تستحق بالفراغ من العمل ولا تستحق بالعقد لأنه أوجبها بعد الرضاع بقوله [فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن] وقد دل على أن لبن المرأة وإن كان عيناً فقد أجرى مجرى المنافع التى تستحق بعقود الإجارات ولذلك لم يجز أصحابنا بيع لبن المرأة

كما لا يجوز عقد البيع على المنافع وفارق لبن المرأة بذلك لبن سائر الحيوان ألا ترى أنه لا يجوز استئجار شاة لرضاع صبي لأن الأعيان لا تستحق بعقود الإجارات كاستئجار النخل والشجر وقوله تعالى [وأتمروا بينكم بمعروف] يعني والله أعلم لا تشترط المرأة على الزوج فيما تطلبه من الأجرة ولا يقصر الزوج لها عن المقدار المستحق وقوله تعالى [وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى] قيل إنه إذا طلبت المرأة أكثر من أجر مثلها ورضيت غيرها بأن تأخذه بأجر مثلها فللزوج أن يسترضع الأجنبية ويكون ذلك في بيت الأم لأنها أحق بإمساكه والسكون عنده وقوله تعالى [لينفق ذو سعة من سعته] يدل على أن النفقة تفرض عليه على قدر إمكانه وسعته وأن نفقة المعسر أقل من نفقة الموسر وقوله تعالى [ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله] قيل معناه من ضيق عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله يعني والله أعلم أنه لا يكلف نفقة الموسر في هذه الحال بل على قدر إمكانه ينفق وقوله تعالى [لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها] فيه بيان أن الله لا يكلف أحداً ما لا يطيق وهذا وإن كان قد علم بالعقل إذ كان تكليف ما لا يطاق قبيحاً وسفهاً فإن الله ذكره في الكتاب تأكيداً لحكمه في العقل وقد تضمن معنى آخر من جهة الحكم وهو الإخبار بأنه إذا لم يقدر على النفقة لم يكلفه الله الإنفاق في هذه الحال وإذا لم يكلف الإنفاق في هذه الحال لم يجز التفريق بينه وبين امرأته لعجزه عن نفقتها وفي ذلك دليل على بطلان قول من فرق بين العاجز عن نفقة امرأته وبينها فإن قيل فقد آتاه الطلاق فعليه أن يطلق قيل له قد بين به أنه لم يكلفه النفقة في هذه الحال فلا يجوز إجباره على الطلاق من أجلها لأن فيه إيجاب التفريق بشيء لم يجب وأيضاً فإنه أخبر أنه لم يكلفه من الإنفاق إلا ما آتاه والطلاق ليس من الإنفاق فلم يدخل في اللفظ وأيضاً إنما أراد أنه لا يكلفه ما لا يطيق ولم يرد أنه يكلفه كل ما يطيق لأن ذلك مفهوم من خطاب الآية وقوله تعالى [سيجعل الله بعد عسر يسراً] يدل على أنه لا يفرق بينهما من أجل عجزه عن النفقة لأن المعسر يرجى له اليسر آخر سورة الطلاق .

ومن سورة التحريم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك] روي في سبب نزول الآية

وجوه أحدها أن النبي ﷺ كان يشرب ويأكل عند زينب فتواطأت عائشة وحفصة على أن تقولا له نجد منك ريح المغافير قال بل شربت عندها عسلا ولن أعود له فنزلت [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك] وقيل إنه شرب عند حفصة وقيل عند سودة وأنه حرم العسل وفي بعض الروايات والله لا أذوقه وقيل إنه أصاب مارية القبطية في بيت حفصة وعلمت به فجزعت منه فقال لها ألا ترضين أن أحرمها فلا أقربها قالت بلى فحرمها وقال لا تذكري ذلك لأحد فذكرته لعائشة فأظهره الله عليه وأنزل عليه [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك] الآية رواه محمد بن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب بذلك قال أبو بكر وجائز أن يكون الأمران جميعاً قد كانا من تحريم مارية وتحريم العسل إلا أن الأظهر أنه حرم مارية وإن الآية فيها نزلت لأنه قال [تبتغي مرضات أزواجك] وليس في ترك شرب العسل رضا أزواجه وفي ترك قرب مارية رضاهن فروى في العسل أنه حرمه وروى أنه حلف أن لا يشربه وأما مارية فكان الحسن يقول حرمها وروى الشعبي عن مسروق أن رسول الله ﷺ آلى وحرم فقيل له الحرام حلال وأما اليمين فقد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وقال مجاهد وعطاء حرم جاريته وكذلك روى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وأما قول من قال إنه حرم وحلف أيضاً فإن ظاهر الآية لا يدل عليه وإنما فيها التحريم فقط فغير جائز أن يلحق بالآية ما ليس فيها فوجب أن يكون التحريم يميناً لإيجاب الله تعالى فيها كفارة يمين بإطلاق لفظ التحريم ومن الناس من يقول لا فرق بين التحريم واليمين لأن اليمين تحريم للمحلوف عليه والتحريم أيضاً يمين وهذا عند أصحابنا يختلف في وجه ويتفق في وجه آخر فالوجه الذي يوافق اليمين فيه التحريم أن الحنث فيهما يوجب كفارة اليمين والوجه الذي يختلفان فيه إنه لو حلف أنه لا يأكل هذا الرغيف فأكل بعضه لم يحنث ولو قال قد حرمت هذا الرغيف على نفسي فأكل منه اليسير حنث ولزمته الكفارة لأنهم شبهوا تحريمه الرغيف على نفسه بمنزلة قوله والله لا أكلت من هذا الرغيف شيئاً تشبيها بسائر ما حرمه الله من الميتة والدم أنه اقتضى تحريم القليل منه والكثير واختلف السلف في الرجل يحرم امرأته فروى عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر أن الحرام يمين وهو قول الحسن وابن المسيب وجابر بن زيد وعطاء وطاوس

وروى عن ابن عباس رواية مثله وروى عنه غير ذلك وعن على بن أبي طالب وزيد بن ثابت رواية وابن عمر رواية وأبى هريرة وجماعة من التابعين قالوا هي ثلاث وروى خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه كان يقول في الحرام بمنزلة الظهار وروى منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال النذر والحرام إذا لم يسم مغلظة فتكون عليه رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وروى ابن جبير عن ابن عباس أيضاً إذا حرم الرجل امرأته فهي يمين يكفرها أما لكم في رسول الله أسوة حسنة وهذا محمول على أنه إذا لم تكن له نية فهو بمنزلة يمين وأنه إن أراد الظهار كان ظهاراً وقال مسروق ما أبالي إياها حرمت أو قصعة من ثريد وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن ما أبالي حرمت امرأتي أو ماء فراتاً قال أبو بكر وليس فيه دلالة على أنهم لم يروه يميناً لأنه لا جائز أن يكون قولها في تحريم الثريد والماء أنه يمين فكأنهما لم يريا ذلك طلاقاً وكذلك نقول أنه ليس بطلاق إلا أن ينوي به فلم تظهر مخالفة هذين لمن ذكرنا قولهم من الصحابة واتفاقهم على أن هذا القول ليس بلغو وأنه إما أن يكون يميناً أو طلاقاً أو ظهاراً واختلف فقهاء الأمصار في الحرام فقال أصحابنا إن نوى الطلاق فواحدة بائنة أن لا ينوى ثلاثاً وإن لم ينو طلاقاً فهو يمين وهو مول وذكر ابن سماعة عن محمد أنه إن نوى ظهاراً لم يكن ظهاراً لأن الظهار أصله بحرف التشبيه وروى ابن شجاع عن أبي يوسف في اختلاف زفر وأبي يوسف أنه إن نوى ظهاراً كان ظهاراً وقال ابن أبي ليلى هي ثلاث ولا أسئله عن نيته وقال مالك فيما ذكر عنه ابن القاسم الحرام لا يكون يميناً في شيء إلا أن يحرم امرأته فيلزمه الطلاق وهو ثلاث إلا أن ينوى واحدة أو اثنتين فيكون على ما نوى وقال الثورى إن نوى ثلاثاً فثلاث وإن نوى واحدة فواحدة بائنة وإن نوى يميناً فهي يمين يكفرها وإن لم ينو فرقة ولا يميناً فليس بشيء هي كذبة وقال الأوزاعى هو على مانوى وإن لم ينو شيئاً فهو يمين وقال عثمان البتي هو بمنزلة الظهار وقال الشافعي ليس بطلاق حتى ينوى فإذا نوى فهو طلاق على ما أراد من عدده وإن أراد تحريمها بلا طلاق فعليه كفارة يمين وليس بمول قال أبو بكر قد جعل أصحابنا التحريم يميناً إذا لم تقارنه نية الطلاق إذا حرم امرأته فيكون بمنزلة قوله لها والله لا أقربك فيكون مولياً وأما إذا حرم غير امرأته من المأكول والمشروب وغيرهما فإنه بمنزلة قوله والله

لا آكل منه ووالله لا أشرب منه ونحو ذلك لقوله تعالى [لم تحرم ما أحل الله لك] ثم قال [قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم] فجعل التحريم يميناً فصارت اليمين في مضمون لفظ التحريم ومقتضاه في حكم الشرع فإذا أطلق كان محمولا على اليمين إلا أن ينوي غيرها فيكون مانوى فإذا حرم امرأته وأراد الطلاق كان طلاقاً لاحتمال اللفظ له وكل لفظ يحتمل الطلاق ويحتمل غيره فإنه متى أراد به الطلاق كان طلاقاً والأصل فيه قول النبي ﷺ لركانة حين طلق امرأته البتة بالله ما أردت إلا واحدة فتضمن ذلك معنيين أحدهما أن كل لفظ يحتمل الثلاث ويحتمل غيرها فإنه متى أراد الثلاث كان ثلاثاً لولا ذلك لم يستحلفه عليها والثاني أنه لم يلزمه الثلاث بوجود اللفظ وجعل القول قوله لاحتمال فيه فصار ذلك أصلا في أن كل لفظ يحتمل الطلاق وغيره إنا لا نجعله طلاقاً إلا بمقارنة الدلالة لإرادة الطلاق ومما يدل على أن اللفظ المحتمل للطلاق يجوز إيقاع الطلاق به وإن لم يكن طلاقاً في نفسه أن النبي ﷺ قال لسودة اعتدي ثم راجعها فأوقع الطلاق بقوله اعتدي لاحتماله له ولا نعلم أحداً من السلف منع إيقاع الطلاق بلفظ التحريم ومن قال منهم هو يمين فإنما أراد به عندنا إذا لم تكن له نية الطلاق ولم تقارنه دلالة الحال وزعم مالك أن من حرم على نفسه شيئاً غير امرأته أنه لا يلزمه بذلك شيء وإن ذلك ليس بيمين وقد ذكرنا ما اقتضى قوله تعالى [يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك] من كونه يميناً لقوله تعالى [قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم] وأنه لا يجوز إسقاط موجب هذا اللفظ من كون الحرام يميناً برواية من روى أن النبي ﷺ حلف أن لا يشرب العسل إذ غير جائز الاعتراض على حكم القرآن بخبر الواحد ولأن من روى اليمين يجوز أن يكون إنما عنى به التحريم وحده إذ كان التحريم يمينا ويدل من جهة النظر على أن التحريم يمين أن المحرم للشيء على نفسه قد اقتضى لفظه إيجاب الامتناع منه كالأشياء المحرمة وذلك في معنى النذر وقول القائل لله علي أن لا أفعل ذلك فلما كان النذر يميناً بالسنة واتفاق الفقهاء وجب أن يكون تحريم الشيء بمنزلة النذر فتجب فيه كفارة يمين إذا حنث كما تجب في النذر وقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً] روى عن علي في قوله [قوا أنفسكم وأهليكم] قال علموا أنفسكم وأهليكم الخير وقال الحسن تعلمهم وتأمرهم وتنهاهم قال أبو بكر وهذا يدل على أن علينا تعليم أولادنا وأهلينا الدين

والخير ومالا يستغنى عنه من الآداب وهو مثل قوله تعالى [وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها] ونحو قوله تعالى للنبي ﷺ [وأنذر عشيرتك الأقربين] ويدل على أن للأقرب فالأقرب منا مزية في لزومنا تعليمهم وأمرهم بطاعة الله تعالى ويشهد له قول النبي ﷺ كلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته ومعلوم أن الراعي كما عليه حفظ من استرعى وحمايته والتماس مصالحه فكذلك عليه تأديبه وتعليمه وقال ﷺ فالرجل راع على أهله وهو مسؤل عنهم والأمير راع على رعيته وهو مسؤل عنهم وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا محمد بن عبد الله بن حفص قال حدثنا محمد ابن موسى السعدي عن عمرو بن دينار قهرمان آل الزبير عن سالم عن أبيه عن النبي ﷺ قال ما نحل والد ولداً خيراً من أدب حسن وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا جبارة قال حدثنا محمد بن الفضل عن أبيه عن عطاء عن ابن عباس قال قال النبي ﷺ حق الولد على والده أن يحسن اسمه ويحسن أدبه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان قال حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا محمد بن ربيعة قال حدثنا محمد بن الحسن بن عطية قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا بلغ أولادكم سبع سنين فعلموهم الصلاة وإذا بلغوا عشر سنين فاضربوهم عليها وفرقوا بينهم في المضاجع وقوله تعالى [يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم] قال الحسن أكثر من كان يصيب الحدود في ذلك الزمان المنافقون فأمر أن يغلظ عليهم في إقامة الحد وقيل جهاد المنافقين بالقول وجهاد الكفار بالحرب قال أبو بكر فيه الدلالة على وجوب الغلظة على الفريقين من الكفار والمنافقين ونهي عن مقاربتهم ومعاشرتهم وروى عن ابن مسعود قال إذا لم تقدروا أن تنكروا على الفاجر فالقوه بوجه مكفهر وقوله تعالى [فخانتاهما] قال ابن عباس كانتا منافقتين ما زنت امرأة نبي قط وكانت خيانتهما أن امرأة نوح عليه السلام كانت تقول للناس إنه مجنون وكانت امرأة لوط عليه السلام تدل على الضيف آخر سورة التحريم .

ومن سورة نون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ولا تطع كل حلاف مهين] قيل من يحلف بالله كاذباً وسماه مهيناً

لاستجازته الكذب والحلف عليه والحلاف اسم لمن أكثر الحلف بحق أو باطل وقد نهى الله عن ذلك بقوله [ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم] وقوله تعالى [همّاز مشاء بنميم] يعنى وقاعا فى الناس عائباً لهم بما ليس فيهم وقوله [مشاء بنميم] يعنى ينقل الكلام من بعض إلى بعض على وجه التضريب بينهم وقال النبي ﷺ لا يدخل الجنة قتات يعنى النمام وقوله تعالى [عتل بعد ذلك زنيم] قيل فى العتل أنه الفظ الغليظ والزنيم الدعى وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى قال حدثنا الوليد بن عتبة قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا أبو شيبة إبراهيم بن عثمان عن عثمان بن عمير البجلى عن شهر ابن حوشب عن شداد بن أوس قال قال رسول الله ﷺ لا يدخل الجنة جواظ ولا جعظرى ولا عتل زنيم قلت وما الجواظ قال كل جماع قلت وما الجعظرى قال الفظ الغليظ قلت وما العتل الزنيم قال رحب الجوف آخر سورة نون .

ومن سورة سأل سائل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [الذين هم على صلاتهم دائمون] روى أبو سلمة عن عائشة قالت كان أحب الصلاة إلى رسول الله ﷺ ما ديم عليه وقرأت الذين هم على صلاتهم دائمون وعن ابن مسعود قال دائمون على مواقيتها وعن عمران بن حصين فى الآية قال الذى لا يلتفت فى صلاته وقوله تعالى [للسائل والمحروم] روى عن ابن عباس الذى يسئل والمحروم الذى لا يستقيم له تجارة وقال أبو قلابة المحروم من ذهب ماله وقال الحسن بن محمد بعث النبي ﷺ سرية فغنمت فجاء آخرون بعد ذلك فنزلت [فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] وعن أنس عن النبي ﷺ أن المحروم من حرم وصيته قال أبو بكر قد ذكرنا فيما تقدم معنى المحروم واختلافهم فيه آخر سورة سأل سائل .

ومن سورة المزمل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا] روى زرارة بن أوفى عن سعد بن هشام قال قلت لعائشة انبئيني عن قيام رسول الله ﷺ قالت أما تقرأ هذه السورة [يا أيها

المزمل قم الليل إلا قليلا] قلت بلى قالت فإن الله افترض القيام فى أول هذه السورة فقام النبى ﷺ وأصحابه حتى انتفخت أقدامهم وأمسك الله تعالى خاتمتها اثنى عشر شهراً ثم أنزل التخفيف فى آخر السورة فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة وقال ابن عباس لما نزلت أول المزمل كانوا يقومون نحو قيامهم فى شهر رمضان حتى نزل آخرها وكان بين نزول أولها وآخرها نحو سنة وقوله تعالى [ورتل القرآن ترتيلا] قال ابن عباس بينه تبيينا وقال طاوس بينه حتى تفهمه وقال مجاهد [ورتل القرآن ترتيلا] قال وابعضه على إثر بعض على تؤدة قال أبو بكر لا خلاف بين المسلمين فى نسخ فرض قيام الليل وأنه مندوب إليه مرغب فيه وقد روى عن النبى ﷺ آثار كثيرة فى الحث عليه والترغيب فيه روى ابن عمر عن النبى ﷺ قال أحب الصلاة إلى الله صلاة داود كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وأحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً وروى عن على أن النبى ﷺ كان يصلى بالليل ثمانى ركعات حتى إذا انفجر عمود الصبح أوتر بثلاث ركعات ثم سبح وكبر حتى إذا انفجر الفجر صلى ركعتى الفجر وعن عائشة أن النبى ﷺ كان يصلى من الليل إحدى عشرة ركعة وقوله تعالى [إن ناشئة الليل هى أشد وطأ] قال ابن عباس وابن الزبير إذا نشأت قائماً فهى ناشئة الليل كله وقال مجاهد الليل كله إذا قام يصلى فهو ناشئة وما كان بعد العشاء فهو ناشئة وعن الحسن مثله وقال فى قوله تعالى [أشد وطأ وأقوم قيلا] قال أجهد للبدن وأثبت فى الخير وقال مجاهد وأقوم قيلا قال أثبت قراءة وقوله تعالى [واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا] قال مجاهد أخلص إليه إخلاصاً وقال قتادة أخلص إليه الدعاء والعبادة وقيل الإنقطاع إلى الله وتأميل الخير منه دون غيره ومن الناس من يحتج به فى تكبيرة الافتتاح لأنه ذكر فى بيان الصلاة فيدل على جواز الافتتاح بسائر أسماء الله تعالى وقوله تعالى [سبحاً طويلا] قال قتادة فراغا طويلا وقوله تعالى [هى أشد وطأ] قال مجاهد واطأ اللسان القلب مواطأة ووطاء ومن قرأ وطاء قال معناه هى أشد من عمل النهار وقوله تعالى [إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه - إلى قوله تعالى - فاقرأوا ما تيسر من القرآن] قال أبو بكر قد انتظمت هذه الآية معانى أحدها أنه نسخ به قيام الليل المفروض كان بدياً والثانى دلالتها على لزوم فرض القراءة فى الصلاة بقوله تعالى [فاقرأوا ما تيسر من القرآن] والثالث دلالتها على جواز

الصلاة بقليل القراءة والرابع أنه من ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها أجزأه وقد بينا ذلك فيما سلف فإن قيل إنما نزل ذلك في صلاة الليل وهي منسوخة قيل له إنما نسخ فرضها ولم ينسخ شرائطها وسائر أحكامها وأيضاً فقد أمرنا بالقراءة بعد ذكر التسبيح بقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر منه] فإن قيل فإنما أمر بذلك في التطوع فلا يجوز الإستدلال به على وجوبها في الصلاة المكتوبة قيل إذا ثبت وجوبها في التطوع فالفرض مثله لأن أحداً لم يفرق بينهما وأيضاً فإن قوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يقتضي الوجوب لأنه أمر والأمر على الوجوب ولا موضع يلزم قراءة القرآن إلا في الصلاة فوجب أن يكون المراد القراءة في الصلاة فإن قيل إذا كان المراد به القراءة في صلاة التطوع والصلاة نفسها ليست بفرض فكيف يدل على فرض القراءة قيل له إن صلاة التطوع وإن لم تكن فرضاً فإن عليه إذا صلاها أن لا يصليها إلا بقراءة ومتى دخل فيها صارت القراءة فرضاً كما أن عليه استيفاء شرائطها من الطهارة وستر العورة وكما أن الإنسان ليس عليه عقد السلم وسائر عقود البياعات ومتى قصد إلى عقدها فعليه أن لا يعقدها إلا على ما أباحته الشريعة ألا ترى إلى قوله ﷺ من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم وليس عليه عقد السلم ولكنه متى قصد إلى عقده فعليه أن يعقده بهذه الشرائط فإن قيل إنما المراد بقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] الصلاة نفسها فلا دلالة فيه على وجوب القراءة فيها قيل له هذا غلط لأن فيه صرف الكلام عن حقيقته ومعناه إلى المجاز وهذا لا يجوز إلا بدلالة وعلى أنه لو سلم لك ما ادعيت كانت دلالته قائمة على فرض القراءة لأنه لم يعبر عن الصلاة بالقراءة إلا وهي من أركانها كما قال تعالى [وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون] قال مجاهد أراد به الصلاة وقال [واركعوا مع الراكعين] والمراد به الصلاة فعبر عن الصلاة بالركوع لأنه من أركانها آخر سورة المزمل .

ومن سورة المدثر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ولا تمنن تستكثر] قال ابن عباس وإبراهيم ومجاهد وقتادة والضحاك لا تعط عطية لتعطى أكثر منها وقال الحسن والربيع بن أنس لا تمنن حسناتك على الله مستكثراً لها فينقصك ذلك عند الله وقال آخرون لا تمنن بما أعطاك الله من النبوة والقرآن

مستكثراً به الأجر من الناس وعن مجاهد أيضاً لا تضعف فى عملك مستكثراً لطاعتك قال أبو بكر هذه المعانى كلها يحتملها اللفظ وجائز أن يكون جميعها مراداً به فالوجه حمله على العموم فى سائر وجوه الاحتمال وقوله تعالى [وثيابك فطهر] يدل على وجوب تطهير الثياب من النجاسات للصلاة وأنه لا تجوز الصلاة فى الثوب النجس لأن تطهيرها لا يجب إلا للصلاة وروى عن النبى ﷺ أنه رأى عماراً يغسل ثوبه فقال مم تغسل ثوبك فقال من نخامة فقال إنما يغسل الثوب من الدم والبول والمنى وقالت عائشة أمرنى رسول الله ﷺ بغسل المنى من الثوب إذا كان رطباً وزعم بعضهم أن المراد بذلك ماروى عن أبى رزين قال عملك أصلحه وقال إبراهيم [وثيابك فطهر] من الإثم وقال عكرمة أمره أن لا يلبس ثيابه على غدرة وهذا كله مجاز لا يجوز صرف الكلام إليه إلا بدلالة واحتج هذا الرجل بأنه لا يجوز أن النبى ﷺ كان يحتاج إلى أن يؤمر بغسل ثيابه من البول وما أشبهه قال أبو بكر وهذا كلام شديد الاختلال والفساد والتناقض لأن فى الآية أمر النبى ﷺ بهجر الأوثان بقوله تعالى [والرجز فاهجر] ومعلوم أنه ﷺ كان هاجراً الأوثان قبل النبوة وبعدها وكان مجتنباً للآثام والمقذرات فى الحالين فإذا جاز خطابه بترك هذه الأشياء وإن كان النبى ﷺ قبل ذلك تاركاً لها فتطهير الثياب لأجل الصلاة مثله وقال الله تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ [ولا تدع مع الله إلهاً آخر] والنبى ﷺ لم يدع مع الله إلهاً قط فهذا يدل على تناقض قول هذا الرجل وفساده وزعم أنه من أول ما نزل الله من القرآن قبل كل شيء من الشرائع من وضوء أو صلاة أو غيرها وإنما يدل على أنها الطهارة من أوثان الجاهلية وشركها والأعمال الخبيثة وقد نقض بهذا ما ذكره بديا من أنه لم يكن يحتاج إلى أن يؤمر بتطهير الثياب من النجاسة أفتراه ظن أنه كان يحتاج إلى أن يوصى بترك الأوثان فإذا لم يكن يحتاج إلى ذلك لأنه كان تاركا لها وقد جاز أن يخاطب بتركها فكذلك طهارة الثوب وأما قوله إن ذلك من أول ما نزل فما فى ذلك ما يمنع أمره بتطهير الثياب للصلاة بفرضها عليه وقد روى عن عائشة ومجاهد وعطاء أن أول ما نزل من القرآن [اقرأ باسم ربك الذى خلق] آخر سورة المدثر.

ومن سورة القيامة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [بل الإنسان على نفسه بصيرة] روى عن ابن عباس أنه قال شاهد على نفسه وقيل معناه بل الإنسان على نفسه من نفسه بصيرة جوارحه شاهدة عليه يوم القيامة قوله تعالى [ولو ألقى معاذيره] قال ابن عباس لو اعتذر وقيل شهادة نفسه عليه أولى من اعتذاره قال أبو بكر لما احتمل اللفظ هذه المعاني وجب حمله عليها إذ لا تنافى فى هذا ويدل على أن قوله مقبول على نفسه إذ جعله الله حجة على نفسه وشاهداً عليها ولما عبر عن كونه شاهداً على نفسه بأنه على نفسه بصيرة دل على تأكيد أمر شهادته على نفسه وثبوتها فيوجب ذلك جواز عقوده وإقراره وجميع ما اعترف بلزوم نفسه آخر سورة القيامة.

ومن سورة الإنسان

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ويطعمون الطعام على حبه - إلى قوله تعالى - وأسيراً] عن أبي وائل أنه أمر بأسرى من المشركين فأمر من يطعمهم ثم قرأ [ويطعمون الطعام على حبه] الآية وقال قتادة كان أسيرهم يومئذ المشرك فأخوك المسلم أحق أن تطعمه وعن الحسن وأسيراً قال كانوا مشركين وقال مجاهد الأسير المسجون وقال ابن جبير وعطاء ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيما وأسيراً قال هم أهل القبلة وغيرهم قال أبو بكر الأظهر الأسير المشرك لأن المسلم المسجون لا يسمى أسيراً على الإطلاق وهذه الآية تدل على أن فى إطعام الأسير قربة ويقتضى ظاهره جواز إعطائه من سائر الصدقات إلا أن أصحابنا لا يجيزون إعطاءه من الزكاة وصدقات المواشي وما كان أخذه منها إلى الإمام ويجيز أبو حنيفة ومحمد جواز إعطائه من الكفارات ونحوها وأبو يوسف لا يجيز دفع الصدقة الواجبة إلا إلى المسلم وقد بيناه فيما سلف آخر سورة الإنسان.

ومن سورة المرسلات

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى [ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً] قال الشعبي يعنى أنه جعل

ظهرها للأحياء وبطنها للأموات والكفات الضمام فأراد أنها تضموم في الحالين وروى إسرائيل عن أبي يحيي عن مجاهد ألم نجعل الأرض كفاتاً قال تكفت الميت فلا يرى منه شيء وأحياء قال الرجل في بيته لا يرى من عمله شيء قال أبو بكر وهذا يدل على وجوب مواراة الميت ودفنه ودفن شعره وسائر مايزايله وهذا يدل على أن شعره وشيئاً من بدنه لايجوز بيعه ولا التصرف فيه لأن الله قد أوجب دفنه وقال النبي ﷺ لعن الله الواصلة وهي التي تصل شعر غيرها بشعرها فمنع الإنتفاع به وهو معنى ما دلت عليه الآية وهذه الآية نظير قوله تعالى [ثم أماته فأقبره] يعني أنه جعل له قبراً وروى في تأويل الآية غير ذلك وعن ابن مسعود أنه أخذ قملة فدفنها في المسجد في الحصى ثم قال الله تعالى [ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً] وعن أبي أمامة مثله وأخذ عبيد بن عمير قملة عن ابن عمر فطرحها في المسجد قال أبو بكر هذا التأويل لا ينفي الأول وعمومه يقتضي الجميع آخر سورة المرسلات .

ومن سورة إذا السماء انشقت

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فلا أقسم بالشفق] قال مجاهد الشفق النهار ألا تراه قال الله تعالى [والليل وما وسق] وقال عمر بن عبد العزيز الشفق البياض وقال أبو جعفر محمد بن علي الشفق السواد الذي يكون إذا ذهب البياض قال أبو بكر الشفق في الأصل الرقة ومنه ثوب شفق إذا كان رقيقاً ومنه الشفقة وهو رقة القلب وإذا كان هذا أصله فهو البياض أولى منه بالحمرة لأن أجزاء الضياء رقيقة في هذه الحال وفي وقت الحمرة أكثف وقوله تعالى [وإذا قرىء عليهم القرآن لا يسجدون] يستدل به على وجوب سجدة التلاوة لذمه تارك السجود عند سماع التلاوة وظاهره يقتضي إيجاب السجود عند سماع سائر القرآن إلا أنا خصصنا منه ما عدا مواضع السجود واستعملناه في مواضع السجود بعموم اللفظ ولأنا لو لم نستعمله على ذلك كنا قد ألغينا حكمه رأساً فإن قيل إنما أراد به الخضوع لأن اسم السجود يقع على الخضوع قيل له هو كذلك إلا أنه خضوع على وصف وهو وضع الجبهة على الأرض كما أن الركوع والقيام والصيام والحج وسائر العبادات خضوع ولا يسمى سجوداً لأنه خضوع على صفة إذا خرج عنها لم يسم به آخر سورة إذا السماء انشقت .

ومن سورة سبح اسم ربك الأعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى] روى عن عمر بن عبد العزيز وأبي العالية قالا أدى زكاة الفطر ثم خرج إلى الصلاة وروى عن النبي ﷺ أنه أمر بإخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى المصلى وقال ابن عباس السنة أن تخرج صدقة الفطر قبل الصلاة قال أبو بكر ويستدل بقوله تعالى [وذكر اسم ربه فصلى] على جواز افتتاح الصلاة بسائر الأذكار لأنه لما ذكر عقيب ذكر اسم الله الصلاة متصلا به إذ كانت الفاء للتعقيب بلا تراخ دل على أن المراد افتتاح الصلاة آخر سورة سبح .

ومن سورة البلد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فك رقبة] روى أن النبي ﷺ قال له رجل علمني عملا يدخلني الجنة قال اعتق النسمة وفك الرقبة قال أليسا سواء يا رسول الله فقال لا عتق النسمة أن تنفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين في ثمنها قال أبو بكر قد اقتضى ذلك جواز إعطاء المكاتب من الصدقات لأنه معونة في ثمنه وهو نحو قوله في شأن الصدقات وفي الرقاب وقوله تعالى [ذي مسغبة] ذي مجاعة وقوله تعالى [أو مسكينا ذا متربة] قال ابن عباس المتربة بقعة التراب أي هو مطروح في التراب لا يواريه عن الأرض شيء وعن ابن عباس أيضا رواية المتربة شدة الحاجة من قولهم ترب الرجل إذا افتقر وقوله تعالى [ثم كان من الذين آمنوا] معناه وكان من الذين آمنوا فصارت ثم ههنا بمعنى الواو آخر سورة البلد .

ومن سورة الضحى

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فأما اليتيم فلا تقهر] قيل لا تقهره بظلمه وأخذ ماله وخص اليتيم لأنه لا ناصر له غير الله فغلظ في أمره لتغليظ العقوبة على ظالمه وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال اتقوا ظلم من لا ناصر له غير الله وقوله تعالى [وأما السائل فلا تنهر] فيه نهي عن إغلاظ القول له لأن الانتهار هو الزجر وإغلاظ القول وقد أمر في آية أخرى بحسن

القول له وهو قوله تعالى [وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسوراً] وهذا وإن كان خطاباً للنبي ﷺ فإنه قد أريد به جميع المكلفين آخر السورة .

ومن سورة ألم نشرح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً] حدثنا عبد الله بن محمد المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الحسن في قوله تعالى [إن مع العسر يسراً] قال خرج النبي ﷺ يوم وهو مسرور يضحك وهو يقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين إن مع العسر يسراً قال أبو بكر يعني إن العسر المذكور بديا هو المثنى به آخراً لأنه معرف بالألف واللام فيرجع إلى المعهود المذكور واليسر الثاني غير الأول لأنه منكور ولو أراد الأول لعرفه بالألف واللام وقوله تعالى [فإذا فرغت فانصب] قال ابن عباس إذا فرغت من فرضك فانصب إلى ما رغبك تعالى فيه من العمل وقال الحسن فإذا فرغت من جهاد أعدائك فانصب إلى ربك في العبادة وقال قتادة فإذا فرغت من صلاتك فانصب إلى ربك في الدعاء وقال مجاهد فإذا فرغت من أمر دنياك فانصب إلى عبادة ربك وهذه المعاني كلها محتملة والوجه حمل اللفظ عليها فيكون كلها جميعها مراداً وإن كان خطاباً للنبي ﷺ فإن المراد به جميع المكلفين آخر السورة .

ومن سورة ليلة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [إنا أنزلناه في ليلة القدر - إلى قوله - ليلة القدر خير من ألف شهر] قيل إنما هي خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر وذلك لما يقسم فيها من الخير الكثير الذي لا يكون مثله في ألف شهر فكانت أفضل من ألف شهر لهذا المعنى وإنما وجه تفضيل الأوقات والأماكن بعضها على بعض لما يكون فيها من الخير الجزيل والنفع الكثير واختلاف الروايات عن النبي ﷺ في ليلة القدر متى تكون واختلف الصحابة فيها فروى عن النبي ﷺ أنها ليلة ثلاث وعشرين رواه ابن عباس وروى أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال التمسوها في العشر الأواخر واطلبوها في كل وتر وعن ابن مسعود قال

قال رسول الله ﷺ ليلة تسع عشرة من رمضان وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين وعن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال تحروا ليلة القدر في السبع الأواخر وروى أنه قال في سبع وعشرين حدثنا محمد بن بكر البصري قال أخبرنا أبو داود قال حدثنا حميد ابن زنجويه النسائي قال حدثنا سعيد بن أبي مريم قال حدثنا محمد بن جعفر بن أبي كثير قال أخبرنا موسى بن عقبة عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال سئل النبي ﷺ وأنا أسمع عن ليلة القدر فقال هي في كل رمضان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قالا حدثنا حماد بن زيد عن عاصم عن زر قال قلت لأبي بن كعب أخبرني عن ليلة القدر يا أبا المنذر فإن صاحبنا يعني عبد الله بن مسعود سئل عنها فقال من يقم الحول يصبها فقال رحم الله أبا عبد الرحمن والله لقد علم أنها في رمضان ولكن كره أن يتكلوا والله إنها في رمضان ليلة سبع وعشرين. قال أبو بكر هذه الأخبار كلها جائز أن تكون صحيحة فتكون في سنة في بعض الليالي وفي سنة أخرى في غيرها وفي سنة أخرى في العشر الأواخر من رمضان وفي سنة في العشر الأوسط وفي سنة في العشر الأول وفي سنة في غير رمضان ولم يقل ابن مسعود من يقم الحول يصبها إلا من طريق التوقيف إذ لا يعلم ذلك إلا بوحي من الله تعالى إلى نبيه فثبت بذلك أن ليلة القدر غير مخصوصة بشهر من السنة وأنها قد تكون في سائر السنة ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لامرأته أنت طالق في ليلة القدر أنها لا تطلق حتى يمضي حول لأنه لا يجوز إيقاع الطلاق بالشك ولم يثبت أنها مخصوصة بوقت فلا يحصل اليقين بوقوع الطلاق بمضي حول آخر السورة.

ومن سورة لم يكن الذين كفروا

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء] فيه أمر بإخلاص العبادة له وهو أن لا يشرك فيها غيره لأن الإخلاص ضد الإشراك وليس له تعلق بالنية لا في وجودها ولا في فقدها فلا يصح الاستدلال به في إيجاب النية لأنه متى اعتقد الإيمان فقد حصل له الإخلاص في العبادة ونفي الإشراك فيها آخر السورة.

ومن سورة أرأيت الذي يكذب بالدين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [الذين هم عن صلاتهم ساهون] قال ابن عباس يؤخرونها عن وقتها وكذلك قال مصعب بن سعد عن سعد وروى مالك بن دينار عن الحسن قال يسهون عن ميقاتها حتى يفوت وروى إسماعيل بن مسلم عن الحسن قال هم المنافقون يؤخرونها عن وقتها يراؤن بصلاتهم إذا صلوا وقال أبو العالية هو الذي لا يدري أعلى شفع انصرف أو على وتر قال أبو بكر يشهد لهذا التأويل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن أبي مالك الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال لا غرار في الصلاة ولا تسليم ومعناه أنه لا ينصرف منها على غرار وهو شاك فيها ونظيره ما روى أبو سعيد أن النبي ﷺ قال من شك في صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعاً فليصل ركعة أخرى وإن كان قد تمت صلاته فالركعة والسجدتان له نافلة وروي عن مجاهد ساهون قال لاهون قال أبو بكر كأنه أراد أنهم يسهون للهوهم عنها فإنما استحقوا اللوم لتعرضهم للسهو لقلة فكرهم فيها إذ كانوا مرائين في صلاتهم لأن السهو الذي ليس من فعله لا يستحق العقاب عليه وقوله تعالى [يدع اليتيم] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة يدفعه عن حقه وقوله تعالى [ويمنعون الماعون] قال علي وابن عباس رواية ابن عمر وابن المسيب الماعون الزكاة وروى الحارث عن علي الماعون منع الفأس والقدر والدلو وكذلك قال ابن مسعود عن ابن عباس رضي الله عنهما رواية أخرى العارية وقال ابن المسيب الماعون المال وقال أبو عبيدة كل ما فيه منفعة فهو الماعون قال أبو بكر يجوز أن يكون جميع ما روي فيه مراداً لأن عارية هذه الآلات قد تكون واجبة في حال الضرورة إليها ومانعها مذموم مستحق للذم وقد يمنعها المانع لغير ضرورة فينبيء ذلك عن لؤم ومجانبة أخلاق المسلمين وقال النبي ﷺ بعثت لأتمم مكارم الأخلاق آخر السورة .

ومن سورة الكوثر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [فصل لربك وانحر] قال الحسن صلاة يوم النحر ونحر البدن وقال

عطاء ومجاهد صل الصبح بجمع وانحر البدن بمنى قال أبو بكر وهذا التأويل يتضمن معنيين أحدهما إيجاب صلاة الضحى والثانى وجوب الأضحية وقد ذكرناه فيما سلف وروى حماد بن سلمة عن عاصم الجحدرى عن أبيه عن علي فصل لربك وانحر قال وضع اليد اليمنى على الساعد الأيسر ثم وضعه على صدره وروى أبو الجوزاء عن ابن عباس فصل لربك وانحر قال وضع اليمين على الشمال عند النحر فى الصلاة وروى عن عطاء أنه رفع اليدين فى الصلاة وقال الفراء يقال استقبل القبلة بنحرك فإن قيل يبطل التأويل الأول حديث البراء بن عازب قال خرج علينا رسول الله ﷺ يوم الأضحى إلى البقيع فبدأ فصلى ركعتين ثم أقبل علينا بوجهه وقال إن أول نسكنا فى يومنا هذا أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد وافق سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو لحم عجله لأهله ليس من النسك فى شيء فسمى صلاة العيد والنحر سنة فدل على أنه لم يؤمر بهما فى الكتاب قيل له ليس كما ظننت لأن ماسنه الله وفرضه فجائز أن تقول هذا سنتنا وهذا فرضنا كما نقول هذا ديننا وإن كان الله فرضه علينا وتأويل من تأوله على حقيقة نحر البدن أولى لأنه حقيقة اللفظ ولأنه لا يعقل بإطلاق اللفظ غيره لأن من قال نحر فلان اليوم عقل منه نحر البدن ولم يعقل منه وضع اليمين على اليسار ويدل على أن المراد الأول اتفاق الجميع على أنه لا يضع يده عند النحر وقد روى عن علي وأبي هريرة وضع اليمين على اليسار أسفل السرة وقد روى عن النبي ﷺ أنه كان يضع يمينه على شماله فى الصلاة من وجوه كثيرة آخر السورة .

ومن سورة الكافرون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [لكم دينكم ولي دين] قال أبو بكر هذه الآية وإن كانت خاصة فى بعض الكفار دون بعض لأن كثيراً منهم قد أسلموا وقد قال [ولا أنتم عابدون ما أعبد] فإنها قد دلت على أن الكفر كله ملة واحدة لأن من لم يسلم منهم مع اختلاف مذاهبهم مرادون بالآية ثم جعل دينهم ديناً واحداً ودين الإسلام ديناً واحداً فدل على أن الكفر مع اختلاف مذاهبه ملة واحدة آخر السورة .

ومن سورة إذا جاء نصر الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [إذا جاء نصر الله والفتح] روى أنه فتح مكة وهذا يدل على أنها فتحت عنوة لأن إطلاق اللفظ يقتضيه ولا ينصرف إلى الصلح إلا بتقييد وقوله تعالى [فسبح بحمد ربك واستغفره] روى أبو الضحى عن مسروق عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لى يتأول القرآن وروى الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول قبل أن يموت سبحانك اللهم وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك قالت قلت يا رسول الله ما هذه الكلمات التي أراك قد أحدثتها قال جعلت لى علامة في أمتى إذا رأيتها قلتها إذا جاء نصر الله والفتح إلى آخرها آخر السورة .

ومن سورة تبت

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى [ما أغنى عنه ماله وما كسب] روى عن ابن عباس وما كسب يعنى ولده وسماه ابن عباس الكسب الخبيث وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إن أفضل ما أكل الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه قال أبو بكر هو كقوله أنت ومالك لأبيك وهو يدل على صحة استيلاد الأب لجارية ابنه وأنه مصدق عليه وتصير أم ولده ويدل على أن الوالد لا يقتل بولده لأنه سماه كسباً له كما لا يقاد لعبده الذي هو كسبه وقوله تعالى [سيصلى ناراً ذات لهب] إحدى الدلالات على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر بأنه وامرأته سيموتان على الكفر ولا يسلمان فوجد مخبره على ما أخبر به وقد كان هو وامرأته سمعا بهذه السورة ولذلك قالت امرأته إن محمداً هجانا فلو أنهما قالا قد أسلمنا وأظهرا ذلك وإن لم يعتقداه لكانا قد رد هذا القول ولكان المشركون يجدون متعلقاً ولكن الله علم أنهما لا يسلمان إلا بإظهاره ولا باعتقاده فأخبر بذلك وكان مخبره على ما أخبر به وهذا نظير قوله لو قال إنكما لا تتكلمان اليوم فلم يتكلما مع ارتفاع الموانع وصحة الآلة فيكون ذلك من أظهر الدلالات على صحة نبوته وإنما ذكر الله أبا لهب

كنيته وذكر النبي ﷺ باسمه وكذلك زيد وكل من ذكره في الكتاب فإنما ذكرهم بالإسم دون الكنية لأن أبا لهب كان اسمه عبد العزى وغير جائز تسميته بهذا الإسم فلذلك عدل عن اسمه إلى كنيته آخر سورة.

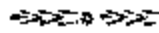
ومن سورة الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم

حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن عقبة بن عامر قال بينا أنا أسير مع رسول الله ﷺ بين الجحفة والأبواء إذ غشيتنا ريح وظلمة شديدة فجعل رسول الله ﷺ يتعوذ بأعوذ برب الفلق وأعوذ برب الناس ويقول يا عقبة تعوذ بهما فما تعوذ متعوذ بمثلهما قال وسمعته يؤمنا بهما في الصلاة وروى عن جعفر بن محمد قال جاء جبريل إلى النبي ﷺ فرقاه بالمعوذتين وقالت عائشة أمرني رسول الله ﷺ أن أسترقي من العين وروى الشعبي عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا رقية إلا من عين أو حمى وعن أنس عن النبي ﷺ مثله وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الأعمش عن عمرو بن مرة عن يحيى بن الجزار عن ابن أخي زينب امرأة عبدالله عن زينب امرأة عبدالله عن عبدالله قال سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الرقى والتمائم والتولة شرك قالت قلت لم تقول هذا والله لقد كانت عيني تقذف فكنت اختلف إلى فلان اليهودي يرقيني فإذا رقاني سكنت فقال عبد الله إنما ذلك عمل الشيطان كان ينخسها بيده فإذا رقاها كف عنها إنما يكفيك أن تقولي كما كان رسول الله ﷺ يقول أذهب الباس رب الناس اشف أنت الشافي لاشفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما وقوله تعالى [ومن شر النفاثات في العقد] قال أبو صالح النفاثات في العقد السواحر وروى معمر عن قتادة أنه تلا [ومن شر النفاثات في العقد] قال إياكم وما خالط السحر من هذه الرقى قال أبو بكر النفاثات في العقد السواحر ينفثن على العليل ويرقونه بكلام فيه كفر وشرك وتعظيم للكواكب ويطعمن العليل الأدوية الضارة والسموم القاتلة ويحتالون في التوصل إلى ذلك ثم يزعمن أن ذلك من رقاهن هذا لمن أردن ضرره

وتلفه وأما من يزعمن أنهن يردن نفعه فينفثن عليه ويوهمن أنهن ينفعن بذلك وربما يسقينه بعض الأدوية النافعة فيتفق للعليل خفة الوجع فالرقية التي نهى عنها هي رقية الجاهلية لما تضمنته من الشرك والكفر وأما الرقية بالقرآن وبذكر الله تعالى فإنها جائزة وقد أمر بها النبي ﷺ وندب إليها وكذلك قال أصحابنا في التبرك بالرقية بذكر الله وإنما أمر الله تعالى بالاستعاذة من شر النفاثات في العقد لأن من صدق بأنهن ينفعن بذلك كان ذلك ضرراً عليه في الدين من حيث يعتقد جواز نفعها وضررها بتلك الرقية ومن جهة أخرى شرهن فيما يحتلن من سقي السموم والأدوية الضارة وقوله تعالى [ومن شر حاسد إذا حسد] حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله تعالى [ومن شر حاسد إذا حسد] قال يقول من شر عينه ونفسه قال أبو بكر قد روت عائشة أن النبي ﷺ أمرها أن تسترقي من العين وروى ابن عباس وأبو هريرة أن النبي ﷺ قال العين حق والأخبار عن النبي ﷺ بصحة العين متظاهرة حدثنا ابن قانع قال حدثنا القاسم بن زكريا قال حدثنا سويد بن سعيد قال حدثنا أبو إبراهيم السقاء عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ العين حق فلو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين فإذا استغسلتم فاغسلوا قال أبو بكر زعم بعض الناس أن ضرر العين إنما هو من جهة شيء ينفصل من العائن فيتصل بالمعين وهذا هو شر وجهل وإنما العين في الشيء المستحسن عند العائن فيتفق في كثير من الأوقات ضرر يقع بالمعين ويشبه أن يكون الله تعالى إنما يفعل ذلك عند إعجاب الإنسان بما يراه تذكيراً له لئلا يركن إلى الدنيا ولا يعجب بشيء منها وهو نحو ماروى أن العضباء ناقة رسول الله ﷺ لم تكن تسبق فجاء أعرابي على قعود له فسابق بها فسبقها فشق ذلك على أصحاب النبي ﷺ فقال ﷺ حق على الله أن لا يرفع شيئاً من الدنيا إلا وضعه وكذلك أمر العائن عند إعجابه بما يراه أن يذكر الله وقدرته فيرجع إليه ويتوكل عليه قال الله تعالى [ولولا إذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله لاقوة إلا بالله] فأخبر بهلاك جنته عند إعجابه بها بقوله فقال [ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً - إلى قوله تعالى - ولولا إذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله لاقوة إلا بالله] أي لتبقى عليك نعم الله تعالى إلى وقت وفاتك وحدثنا

عبد الباقي قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا العباس بن أبي طالب قال حدثنا حجاج قال حدثنا أبو بكر الهذلي عن ثمامة عن أنس قال قال النبي ﷺ من رأى شيئاً أعجبه فقال الله الله ماشاء الله لاقوة إلا بالله لم يضره شيء .

﴿ تم بحمد لله والله الموفق ﴾

فهرست

الجزء الخامس من أحكام القرآن للجصاص

(تم الفهرست)

طبع على مطابع
دار إحياء التراث العربي